

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CULTURA E  
TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS**

**JADNAELSON DA SILVA SOUZA**

**SANTAS SEM IGREJA: UMA ETNOGRAFIA DA DEVOÇÃO À MARIA  
E AUGUSTINHA, EM POÇÕES, JUAZEIRO-BA**

**JUAZEIRO (BA)**

**2023**



**JADNAELSON DA SILVA SOUZA**

**SANTAS SEM IGREJA: UMA ETNOGRAFIA DA DEVOÇÃO À MARIA E  
AUGUSTINHA, EM POÇÕES, JUAZEIRO-BA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Humanas, Campus III, Universidade do Estado da Bahia, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos.

Linha de Pesquisa: Educação, Comunicação e Interculturalidade

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Márcia Guena dos Santos

JUAZEIRO (BA)

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
por Regivaldo José da Silva/CRB-5-1169

S729s

Souza, Jadnaelson da Silva

Santas sem Igreja: uma etnografia da devoção à Maria e Augustinha, em Poções, Juazeiro-BA / Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro-BA, 2023.

263 fls.: il.

Orientador (a): Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Márcia Guena dos Santos.

Inclui Referências.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas DCH-III. Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios semiáridos – PPGESA, Campus III. 2023.

1. Catolicismo popular. 2. Catolicismo popular sertanejo. 3. Decolonialidade. 4. Educação informal. 5. Sertão nordestino. I. Santos, Márcia Guena dos. II. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas DCH-III. III. Título.

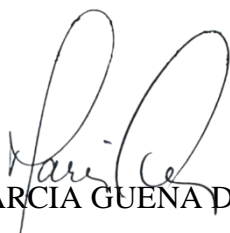
CDD: 280.20981

## FOLHA DE APROVAÇÃO

### "SANTAS SEM IGREJA: UMA ETNOGRAFIA DA DEVOÇÃO À MARIA E AUGUSTINHA, EM POÇÕES, JUAZEIRO-BA"

**JADNAELSON DA SILVA SOUZA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos – PPGESA, em 03 de abril de 2023, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos pela Universidade do Estado da Bahia, conforme avaliação da Banca Examinadora:



Professora Dra. MÁRCIA GUENA DOS SANTOS (Orientadora)

Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Doutorado em Sociedade e Estado na América História da América

Universidad Complutense de Madrid – UCM



Professor Dr. JOÃO JOSÉ DE SANTANA BORGES (Avaliador Interno)

Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Doutorado em Ciências Sociais

Universidade Federal da Bahia – UFBA



Professora Dra. EDIANNE DOS SANTOS NOBRE (Avaliadora Externa)

Universidade de Pernambuco – UPE

Doutorado em História Social

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

À comunidade de Poções e aos fiéis de Maria e Augustinha.

Aos que morreram  
De vírus, tiro ou fome  
No Brasil dos últimos tempos  
E aos que sobreviveram. E resistem

E, em especial, ao Paulo Piquê (*in memoriam*), tio que muito me ensinou e inspirou  
neste trabalho e que há poucos dias desta defesa partiu atrás de novos mistérios.

## AGRADECIMENTOS

Amigo, olhe a poeira  
Olhe a estrada  
Olhe os garranchos  
Que arranham pensamentos  
Entre o cascalho  
Vá separando os espinhos  
Não esqueça que os caminhos  
São difíceis pra danar  
Nem todo atalho  
Diminui uma distância  
Nem toda ânsia  
No final tem alegria  
(Maciel Melo / Cláudio Almeida)<sup>1</sup>

Escrever essas linhas é como ver um açude transbordando. O açude da gratidão. As águas incontroláveis da sangria vão lavando o caminho, devolvendo a umidade às margens do riacho, recriando brincadeira de criança. Agradecer é algo catártico. Dar reconhecimento às/aos que me ajudaram numa caminhada tão longa é atestar que não estive sozinho em nenhum momento, por mais que o mestrado muitas vezes exigisse recolhimento pra matutar sobre o processo.

Escrevo estas linhas em algum ponto entre Buenos Aires e São Paulo. E dizer isso nem é me abastalhar por estar no estrangeiro. É uma forma de demonstrar que a Educação me trouxe longe. Bem longe! Até bem pouco tempo, visitar outro país era impensável para alguém que, como eu, cresceu no Tabuleiro, periferia de Juazeiro-BA. Ideia distante demais, atrevida demais, para quem nasce nas periferias e, por isso, tem os horizontes encurtados já na largada. Foi a Educação que alargou minhas possibilidades, que me trouxe até à Argentina e que me deu a chance de uma vida diferente daquela determinada para pessoas como eu.

Por isso, agradeço imensamente à Chica (que sendo mãe, se fez Mainha) e a Zé Roberto (que Deus fez Painho), que sempre insistiram que eu deveria estudar, que nunca mediram esforços para me proporcionar isso e sempre me cobraram em medida proporcional a esse empenho. Por extensão natural, essa gratidão vai também à Dona Júlia, (que é Mãe, antes de vó), e a Seu João (*in memoriam*), meu avô, que o amor e abnegação fizeram Pai. A Antônio

---

<sup>1</sup> Versos da canção “A poeira e a estrada”, de Maciel Melo e Cláudio Almeida, gravada no disco “A poeira e a estrada” por Flávio José, em 1998.

Baixinho e Dona Nega (que com o formão do respeito e do afeto, Deus os fez meu Vô e minha Vó). A vocês eu devo tudo do que fui, do que sou e do que possa vir a ser. Nenhuma palavra seria capaz de traduzir o amor que sinto por vocês.

À Karol, minha irmã, agradeço por existir. Todo dia você me ensina como posso amar melhor. E se seu amor é tão transparente, quero um dia conseguir não deixar nenhuma dúvida do tamanho do amor que tenho por você. Aliás, amor que se multiplicou com o pequeno Enzo (Dindinho de Nem), que me faz entender cada passo que dei até aqui. Aproveito para agradecer a Charles, meu cunhado, por cuidar de vocês, quando não podemos estar juntos.

Fui criado em uma família que tem o esplendor e a força da caatinga depois de uma chuvarada, proporcionada pela presença feminina. A essas mulheres, minhas tias, meu amor e gratidão por terem me forjado assim. “Quem dera pudesse todo homem compreender, ó, mãe quem dera”. Aos tios, que se tornaram amigos e parceiros de aventuras, dizer obrigado não é suficiente pra revelar a gratidão que lhes tenho. E, Paulão, não precisava ter ido agora. Vai fazer falta em tudo, em especial nas nossas viagens pro Póção!

Gratidão muita “que só água de pote” também à Máfia, amigas e amigos que a Agrotécnica juntou e que nunca mais se largou. Estar com vocês é ter a liberdade de ser o mais genuíno possível e isso foi essencial nesse processo.

Só quem já andou na caatinga tirando umbu ou pegando uma casca de planta para remédio conhece a importância de saber se comunicar à distância sem emitir toda a palavra. Um grito de “ôôôiii...” ou “êêêhh...” e uma resposta curta no mesmo estilo são suficientes para fazer com que emissor e receptor se localizem espacialmente e sigam um em auxílio do outro. Assim foi com os amigos que me estenderam a mão nessa jornada. Italo (primo que é irmão ou irmão que é primo) e Renato (que conheci há poucos anos, mas que a amizade me parece de infância) representam essas pessoas, gente que entende a ausência, ajuda com a presença e que está pronto para ao primeiro “ôôôiii”, respondeu com um “êêêhhh” e vir ao encontro.

Por falar em ausência, preciso agradecer a compreensão da minha outra família. Aos meus sogros (Luciano e Marizete), ao tempo em que peço desculpas pelos momentos em que simplesmente sumi ou me tranquei no escritório ou ainda estive entre vocês com o computador no colo e tendo que produzir, registro o meu carinho e o meu sentimento de gratidão por terem entendido que a caminhada, às vezes, exige essas privações.

Se a Educação me abriu novos caminhos, ampliou horizontes, me mostrou possibilidades, as e os responsáveis por esse processo foram minhas professoras e professores. Então, em nome de Tia Lúcia e Tia Cléa, que me ensinaram as primeiras letras, e em nome da Professora Márcia Guena (minha amiga e orientadora), que pegou em minha mão e me mostrou

que a Ciência era uma trilha factível, agradeço àquelas e aqueles que doaram seu tempo e seus conhecimentos à minha formação, ao longo de toda a jornada – da pré-escola ao mestrado.

Por falar em tempo e conhecimento, agradeço imensamente à Professora Dia Nobre e ao Professor João José pela disponibilidade, dedicação e carinho nesse processo de me ajudarem a construir essa pesquisa, com suas observações, sugestões e críticas.

Uma empreitada como a do mestrado parece uma caminhada em meio à caatinga fechada. É preciso estar atento e saber onde pisa e quando vacila, ter alguém que lhe avise dos perigos ou abra uma “vareda” pra você passar. Nessa minha trajetória, esse papel coube a Inês, Eve, João, Polly e Loranny. Vocês foram massa e proporcionaram os melhores devaneios proselitistas fofos desses últimos anos.

Para uma incursão maior no meio do mato é preciso ter um rancho bom pra passar a noite. Quem nos deu guarida durante a pesquisa foi o Valdete, na casa que foi de sua mãe e que hoje é abrigo para viajantes que, como nós (eu e meu pai), não têm teto no Póção. Aliás, retomar os agradecimentos ao meu pai, desta vez para revelar minha gratidão por todo o apoio na execução dessa pesquisa. Esse trabalho só existe por causa de você!

Às meninas da secretaria do PPGESA, todo o meu carinho e agradecimento por todas as vezes que, no meio do aperreio, quando eu parecia um vaqueiro perdido atrás de uma ré – no caso, uma informação -, elas me ajudaram como parceiras numa boa pega de boi. Às professoras e professores do programa, meu respeito e gratidão pelos conhecimentos compartilhados.

Por fim, minha gratidão e o meu amor “todin” a quem conheceu as dores, as dificuldades e as alegrias das pequenas conquistas dessa jornada. Mariana, na verdade, conhece mais que os sentimentos desse período. Amiga, parceira e geniosa, há mais de uma década divide comigo os momentos bons e aqueles não tão bons. Te amo de maneira que não sei descrever. Obrigado também pelo cuidado compartilhado sobre Aisha, Simba (o melhor aluno da aula de quinta) e Khaleesi, que tornam nossa vida mais leve. Obrigado por tudo e por tanto!

No meio desse mestrado, em 28 de fevereiro de 2022, quando o Brasil já somava 649.443 mortes por Covid-19, fruto da irresponsabilidade criminoso de um (des)governo negacionista e caquístocrático, meu coração parou, vítima do vírus letal que assolou o planeta. Por sorte e por intercessão divina, escapei. Por isso, esses agradecimentos aqui registrados são também à vida, à nova oportunidade.

Portanto, Deus, obrigado por ter colocado essas pessoas em meu caminho, por ter me permitido ir mais longe que eu poderia conceber, por ter me permitido viver mais.

Deus, obrigado por tudo!



*Tudo é questão de despertar sua alma*

*(Gabriel García Márquez)*

*Coração*

*Tambor*

*Intuição*

*Wi-fi*

*Dos ancestrais*

*Livre acesso*

*Conexão*

*Direto da fonte*

*É dica certa*

*Confie e creia, bebê,*

*Em outros planos,*

*Vou te dizê*

*A vida é muito mais do que os olhos podem ver*

*Veja você*

*Folha de arruda, pé de coelho e sal grosso*

(BaianaSystem)

## RESUMO

A devoção às Santas Populares Maria e Augustinha é uma manifestação religiosa que se dá no Povoado de Poções, Distrito de Juremal, em Juazeiro-BA, lócus desta pesquisa. O objetivo principal desta investigação é verificar se a religiosidade popular é um espaço de educação informal que estabelece o enfrentamento à religiosidade oficial e a valorização de aspectos da cultura local. Como objetivos específicos, a pesquisa busca compreender como as práticas da religiosidade popular se manifestam como processos educativos do cotidiano; trazer novos elementos que contribuam para o aprofundamento da discussão sobre o Catolicismo Popular, em particular no município de Juazeiro-BA; e transversalizar a discussão de gênero e raça no culto a duas mulheres de ascendência negra-indígena. Nessa perspectiva, têm-se como aporte teórico as discussões em torno da religiosidade popular, do Catolicismo Popular e do Catolicismo Popular sertanejo. Além disso, são discutidos teoricamente a educação e suas modalidades, o sertão e o sertanejo e os conceitos de decolonialidade e interseccionalidade, sempre cruzando essas discussões com o tema da pesquisa. Esta é uma investigação qualitativa, de paradigma interpretativista e natureza básica de diagnóstico. A condução metodológica se deu através da etnografia, especialmente por meio da Antropologia por Demanda, cunhada por Segato (2013). A coleta de dados foi realizada através da observação direta, do tipo participante, de entrevistas abertas em profundidade e do registro em caderno de campo. Os resultados apontam para a importância social e espiritual das Santas Populares Maria e Augustinha para a comunidade de Poções e do entorno, inclusive de outras cidades. Evidencia-se que esses os saberes do Catolicismo Popular foram – e ainda são – subalternizados em detrimento de conhecimentos de outras cosmologias, detidamente daquelas provenientes da branquitude e que classe, gênero e raça/etnia são categorizações que impõem fortes processos de hierarquização no contexto do Catolicismo Popular sertanejo. Também foi um achado desta pesquisa a constatação de que os conhecimentos sobre a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha – e a própria fé - são transmitidos há gerações por meio de processos educacionais informais.

**Palavras-chave:** Catolicismo Popular. Catolicismo Popular sertanejo. Decolonialidade. Educação Informal. Sertão Nordeste.

## RESUMEN

La devoción a las Santas Populares Maria y Augustinha es una manifestación religiosa que tiene lugar en Povoado de Poções, Distrito de Juremal, en Juazeiro-BA, lugar de esta investigación. El objetivo principal de esta investigación es verificar si la religiosidad popular es un espacio de educación informal que establece el enfrentamiento con la religiosidad oficial y la valorización de aspectos de la cultura local. Como objetivos específicos, la investigación busca comprender cómo las prácticas de religiosidad popular se manifiestan como procesos educativos cotidianos; traer nuevos elementos que contribuyan a la profundización de la discusión sobre el catolicismo popular, particularmente en el municipio de Juazeiro-BA; y transversalizar la discusión de género y raza en el culto de dos mujeres de ascendencia negro-indígena. En esta perspectiva, el sustento teórico son las discusiones en torno a la religiosidad popular, el Catolicismo Popular y el Catolicismo Popular sertanejo. Además, se discuten teóricamente la educación y sus modalidades, el sertão y el sertanejo y los conceptos de decolonialidad e interseccionalidad, siempre cruzando estas discusiones con el tema de investigación. Esta es una investigación cualitativa, con un paradigma interpretativo y un carácter básico de diagnóstico. La conducción metodológica se dio a través de la etnografía, especialmente a través de la Antropología por Demanda, acuñada por Segato (2013). La recolección de datos se realizó a través de observación directa, de tipo participante, entrevistas abiertas en profundidad y registro en cuaderno de campo. Los resultados apuntan a la importancia social y espiritual de las Santas Populares Maria y Augustinha para la comunidad de Poções y sus alrededores, incluyendo otras ciudades. Es evidente que este saber del catolicismo popular estuvo –y sigue estando– subordinado en detrimento de los saberes de otras cosmologías, particularmente las provenientes de la blanquitud y que clase, género y raza/etnia son categorizaciones que imponen fuertes procesos jerárquicos en el contexto de Sertanejo Catolicismo Popular. Otro hallazgo de esta investigación fue el hallazgo de que el conocimiento sobre la devoción a las Populares Santas Maria y Augustinha, y la fe misma, se ha transmitido durante generaciones a través de procesos educativos informales.

**Palabras-clave:** Catolicismo Popular. Catolicismo Popular sertanejo. Decolonialidad. Educación Informal. Sertón del Nordeste.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Placa indicativa da entrada de Poções .....	35
Figura 2 - Plano geral da área central de Poções .....	41
Figura 3 - Trabalho comunitário de ensilagem de milho .....	44
Figura 4 - Capela construída para as irmãs Maria e Augustinha.....	48
Figura 5 - Visão do quintal da capela, onde fica o túmulo dedicado à Maria e Augustinha....	49
Figura 6 - Visão interna da capela dedicada às Santas Populares Maria e Augustinha.....	50
Figura 7 - Imagens que representam as irmãs Maria e Augustinha.....	51
Figura 8 - Sala de milagres da capela .....	52
Figura 9 - Pés de angico com cruz “abraçada” por galhos.....	53
Figura 10 - Pessoas chegando para a missa. Antes, carros dão três voltas em torno da capela como paga de promessa ou homenagem às irmãs santas .....	54
Figura 11 - Missa realizada em frente à capela das Santas Populares Maria e Augustinha ....	55
Figura 12 - Fiéis acendem velas em homenagem às irmãs Maria e Augustinha.....	56
Figura 13 - Cruz de 20 quilos encostada no pé de umbu em frente à capela das Santas Populares Maria e Augustinha foi paga de promessa .....	57
Figura 14 - Exemplar de ex-voto depositado como paga de promessa.....	58
Figura 15 - Sub-regiões nordestinas .....	99
Figura 16 - Imagens que representam as irmãs Maria e Augustinha.....	119

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Teses selecionadas para elaboração do estado da arte sobre catolicismo popular .	77
Quadro 2 - Divisão geográfica das teses analisadas .....	84
Quadro 3 - Informações sobre os entrevistados da pesquisa.....	142

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Ocorrência de palavras-chave nas teses analisadas .....	85
Gráfico 2 - Divisão das teses analisadas por área de conhecimento.....	86

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASA Brasil	Articulação Semiárido Brasileiro
Capes	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CODEVASF	Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba
DCH	Departamento de Ciências Humanas
DNOCS	Departamento Nacional de Obras Contrás as Secas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INSS	Instituto Nacional do Seguro Social
PPGESA	Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos
SAAE	Serviço Autônomo de Água e Esgoto
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
Uneb	Universidade do Estado da Bahia



## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO (OU O COMEÇO DE UMA VIAGEM).....</b>	<b>19</b>
1.1 PRA ENTENDER O CAMINHO.....	21
1.2 NO LUGAR AONDE TUDO SE PASSA.....	28
1.3 COMO UMA BÚSSOLA.....	31
<b>2. A HISTÓRIA DE DEVOÇÃO ÀS SANTAS POPULARES MARIA E AUGUSTINHA (OU A POEIRA DA ESTRADA).....</b>	<b>33</b>
2.1 A HISTÓRIA QUE CONTAM. A HISTÓRIA QUE CONTO.....	34
<b>3. CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO (OU ARRUMANDO A BAGAGEM)....</b>	<b>61</b>
3.1 RELIGIOSIDADE E CATOLICISMO POPULAR.....	61
<b>3.1.1 A escolha pela categoria popular .....</b>	<b>68</b>
3.2 CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO.....	71
3.3 ESTADO DA ARTE.....	75
<b>3.3.1 Descrição.....</b>	<b>78</b>
<b>4. APORTE TEÓRICO (OU DA PAISAGEM).....</b>	<b>87</b>
4.1 EDUCAÇÃO.....	88
<b>4.1.1 Educação formal.....</b>	<b>91</b>
<b>4.1.2 Educação não formal.....</b>	<b>93</b>
<b>4.1.3 Educação informal .....</b>	<b>95</b>
4.2 SERTÃO.....	98
<b>4.2.1 Sobre o sertanejo .....</b>	<b>104</b>
4.3 DECOLONIALIDADE.....	108
4.4 INTERSECCIONALIDADE.....	113
<b>5. TRAÇADO METODOLÓGICO (OU POR AONDE VOU).....</b>	<b>122</b>
5.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA.....	123
5.2 ETNOGRAFIA.....	125
<b>5.2.1 Antropologia por demanda .....</b>	<b>129</b>
5.3 TÉCNICAS DE COLETAS DE DADOS UTILIZADAS.....	133
<b>5.3.1 Observação participante .....</b>	<b>134</b>
<b>5.3.2 Entrevistas .....</b>	<b>137</b>
<b>6. DADOS E ANÁLISES (OU DO QUE VI PELO CAMINHO)</b>	<b>140</b>
6.1 SOBRE AS ENTREVISTAS.....	140
6.2 SOBRE OS ENTREVISTADOS.....	141

6.3 O QUE AS ENTREVISTAS APONTAM.....	143
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS (OU DESAPEANDO).....</b>	<b>149</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>156</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>173</b>
APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	173
APÊNDICE B – MODELO DO ROTEIRO DE ENTREVISTAS (PERGUNTAS DISPARADORAS).....	178
APÊNDICE C – TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS REALIZADAS.....	179
ENTREVISTA 1.....	179
ENTREVISTA 2.....	190
ENTREVISTA 3.....	208
ENTREVISTA 4.....	217
ENTREVISTA 5.....	228
ENTREVISTA 6.....	240
ENTREVISTA 7.....	245

## 1. INTRODUÇÃO (OU O COMEÇO DE UMA VIAGEM)

Procurei encontrar inspiração  
 Num recanto de terra pequenina  
 Pra fazer um poema em descrição  
 Das histórias da vida nordestina  
 Mas olhando para a força dessa gente  
 Vi que um verso não é suficiente  
 Pra mostrar a beleza do que vejo  
 Um poema seria um disparate  
 Não há verso no mundo que retrate  
 A grandeza do povo sertanejo  
 (Maurício Menezes)<sup>2</sup>

“Mãe, me reze” era uma das frases que eu mais repetia, quando chegava à casa de minha avó, sempre dita com um tom de súplica manhosa. Era uma ação natural, quase instintiva, de quem sempre conviveu com problemas de saúde e pouco acesso aos serviços. Por esta naturalidade, nunca refleti sobre esses ritos, sobre esta forma de cura. Vivía e admirava, intrigado com o poder que a fé tinha e como essa fé era operada de maneira tão autêntica por Dona Júlia, minha avó materna.

Ser rezado por Mãe (como chamo minha avó) fez parte da minha vida desde tempos que mal me recordo. Qualquer mal estar, fadiga incomum para uma criança ou até mesmo acentuação das minhas olheiras (“esse menino tá com o olho fundo”) era motivo para recorrer ao ritual de gestos com folhas – exatas três; nem mais, nem menos – e palavras sussurradas, incompreensíveis aos ouvidos não treinados e desconhecedores de saberes inscritos e apreendidos na experiência da vida. Mais duas sessões dessas, em dias distintos e sempre sob a luz do sol e pronto! Estava protegido do mau olhado ou quebranto.

Mas, se ser rezado por Mãe, era algo corriqueiro, que fez parte da minha paisagem de vida na infância - há até pouco tempo -, foi uma cena rara, lá pelos idos de 1995 ou 1996, que me despertou a reflexão sobre esta forma de fé: meu pai ajoelhado, no “muro<sup>3</sup>” de casa, no escuro, rezando.

Para contextualizar, Mainha (minha mãe biológica) estava com uma crise de cefaleia que já durava dias. Confesso que não me recordo, ao certo, como ela estava. Daqueles dias, o que mais me marcou foi a imagem de Painho, um homem pouco dado a demonstrações de fé fora da sua intimidade mais profunda, saindo silenciosamente para os fundos da casa, se

<sup>2</sup> Poema popular criado e declamado pelo poeta Maurício Menezes e registrado na música “Siá Filiça”, no disco “Forró Pé de Serra - 10 anos de carreira” de Santanna “O cantador”.

<sup>3</sup> Na região de Juazeiro-BA, muro é sinônimo de quintal.

ajoelhando e rezando em sigilo. Acompanhei tudo da cozinha, escondido, com medo de interromper aquele momento ou gerar algum tipo de constrangimento para aquele homem que recorria ao que aprendeu com o pai, a mãe, tios, avós, vizinhos... com a vida em uma comunidade rural de Juazeiro, Bahia.

Quando Painho voltou para dentro de casa, ainda receoso, perguntei o que ele estava fazendo. “Fiz uma promessa”, me respondeu de forma educada, mas seca, como quem não gostaria de alongar aquela conversa. Respeitei, mas insisti em busca de informações genéricas, que não diziam respeito àquele momento específico. “O que é uma promessa? Por que as pessoas fazem promessa? Ah, é sempre pra um santo? Você prometeu pra quem?”. Foi neste dia que eu descobri, oficialmente, a existência das Santas Maria e Augustinha.

Agora que a graça já foi alcançada, a promessa paga e o ato se tornou público, posso contar que Painho prometeu que, caso Maria e Augustinha intercedendo junto a Deus e promovendo a cura de minha mãe, ela levaria até à capela das santas uma réplica, em madeira, de uma cabeça humana, o chamado *ex-voto*<sup>4</sup>. Todos esses eventos aconteceram quando eu ainda era criança e continuam repercutindo em minha vida - não à toa, está presente nesta dissertação.

Portanto, a motivação pessoal para esta pesquisa não está concentrada em um momento da minha trajetória ou se resume a um fato específico. Aqui, na verdade, está condensada a admiração e a crença de uma vida naquilo que se costumou chamar de “a fé do povo”. Buscar compreender aspectos importantes do Catolicismo Popular sertanejo, pra mim, é uma forma de conhecer e apresentar esta manifestação que foi classificada, muitas vezes, como algo secundário, de pouca importância, para a academia.

Não é a primeira vez que mergulho no universo do Catolicismo Popular sertanejo na tentativa de entendê-lo um pouco mais e tentar contribuir minimamente com a preservação da memória destas manifestações. Na graduação, produzi e dirigi, junto com minha amiga, também jornalista, Maria Lima e sob a orientação da professora Fabíola Moura, o documentário: “É da fé que a gente se vale<sup>5</sup>”. No vídeo, mapeamos as rezas comuns, transmitidas entre gerações, em uma comunidade ribeirinha do interior de Petrolina-PE e, dessa forma, elaboramos uma espécie de pequeno inventário desses ritos.

---

<sup>4</sup> Os *ex-votos* são objetos produzidos e depositados em locais relacionados ao sagrado – como salas de milagres –, como forma de agradecer uma graça alcançada, e que tem, entre outras, a forma de partes do corpo. “O *ex-voto* é a expressão concreta da religião, que se manifesta através do ‘ver’, ‘fazer’ e ‘tocar’. Representa a materialidade miraculosa, o meio para que a eficiência taumatúrgica seja objetivada.” (OLIVEIRA; PRÊTRE, 2019, p. 207). (ABREU, 2005; OLIVEIRA, 2010; GORDO, 2017)

<sup>5</sup> O documentário está disponível no canal da WebTV Uneb Juazeiro, no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=xFLCEQriXhU>

Agora, ter o culto às Santas Populares Maria e Augustinha como instrumento para investigação do Catolicismo Popular sertanejo é, para mim, também uma forma de agradecimento à minha família paterna que me acolheu e me apresentou uma das manifestações de fé que mais me toca intimamente. Além disso, vislumbro nesta pesquisa, a oportunidade de documentar essa devoção que tem se transformado ao longo do tempo e que ainda não tem um registro histórico sobre. Portanto, este trabalho pode também ser uma forma de preservar a memória coletiva (HALBWACHS, 2006).

### 1.1 PRA ENTENDER O CAMINHO

O cordel que abre este capítulo, criado pelo poeta Maurício Menezes (não há registros da poesia em livros, nem em qual evento foi declamado pela primeira vez), apesar do tom que flerta com o ufanismo, traz algo importante para a compreensão deste trabalho: a complexidade do sertão nordestino e da constituição do sertanejo. Esta característica se torna hermética para quem tenta entender esta região a partir de olhares condicionados pelo pensamento hegemônico, forjado em outros lugares, apartado de, e desdenhoso com os saberes de homens e mulheres que aqui vivem.

Essa falta de conhecimento ou preconceito deliberado (o que acontece em muitos casos) pode ser encontrada em diversos lugares e em momentos distintos. Os estereótipos estão na mídia, na cultura, na política, na educação, na ciência e em muitas outras esferas da sociedade. Muitas vezes, se tornam, inclusive, parte de políticas públicas. O Governo do Estado de São Paulo, por exemplo, financiou e distribuiu às escolas estaduais o livro “Caatinga: a paisagem e o homem sertanejo”, que traz trechos como o seguinte:

Se você viajar de avião, de Salvador para as terras do interior da Bahia, e observar a paisagem, irá deparar com uma brusca mudança. O ambiente úmido da orla marinha, povoado de graciosos coqueiros, e a extensa planície de densa vegetação são, repentinamente, substituídos – a menos de 90 quilômetros do mar – por uma plataforma imensa, de solo pedregoso, de coloração amarelo-avermelhada onde vegetam apenas os cactos e arbustos espinhosos e retorcidos. Uma paisagem seca e pobre, contrastando tristemente com o panorama vivo e alegre do mar e das matas que ficaram para trás. (BRANCO, 1994, p. 6)

Ou ainda como essa outra passagem destacada por SILVA (2010):

A riqueza cultural do sertanejo, responsável pela sua regionalidade e baseada em tradições, observações e costumes milenares, deve ser objeto de estudo para oferecer-lhe explicações racionais e objetivas sobre a natureza da

caatinga, em substituição às suas credices e atitudes incoerentes e nocivas.  
(p. 2)

Estas citações parecem estar contidas em qualquer obra escrita entre o final do XIX e o início do século XX. Mas não. O pensamento acima foi escrito por um professor da Universidade de São Paulo (USP), em um livro lançado em 1994 e que ganhou várias novas edições e foi adotado em escolas do Sudeste Brasileiro.

Estas constatações são sintomáticas da visão distorcida, preconceituosa e preguiçosa daqueles que detém dentro do campo da ciência (BOURDIEU, 1983) a autoridade científica, outorgada por pares que também competem por este reconhecimento. Trata-se aqui da ciência orientada por um ideal eurocêntrico, descontextualizada, desconectada da realidade em que se dá. Uma ciência colonialista por excelência, que vislumbra no outro aquilo passível – e desejável – de ser eliminado. Portanto, esta visão distorcida, preconceituosa e preguiçosa é também intencional.

Não se tome esta crítica por uma celebração do obscurantismo ou anti-intelectualismo. Trata-se, tão somente, de reconhecer a importância da produção científica e, por isso, da necessidade de uma nova racionalidade, que tenha a capacidade de reconhecer em outras formas de conhecimento uma episteme digna de respeito. Santos (2002), ao refletir sobre o modelo de racionalidade que orienta a ciência moderna (ocidental), chama a atenção para a intransigência e resistência deste a duas formas de conhecimento: o senso comum e as humanidades.

Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas. [...] Esta preocupação em testemunhar uma ruptura fundante que possibilita uma e só uma forma de conhecimento verdadeiro está bem patente na atitude mental dos protagonistas, no seu espanto perante as próprias descobertas e na extrema e ao mesmo tempo serena arrogância com que se medem com os seus contemporâneos. (SANTOS, 2002, p. 61)

Há séculos, o Semiárido Brasileiro e seu povo têm sido alvos dessa abordagem desrespeitosa e que não carrega consigo apenas esta ideia depreciativa, mas também a finalidade de estabelecer e reforçar posições de superioridade e inferioridade. Aqueles das regiões pretensamente desenvolvidas, livres de “credices e atitudes incoerentes e nocivas”, e, portanto, superiores, acionam mecanismos de poder que robustecem a ideia de que estes, habitantes de áreas ditas inóspitas, subdesenvolvidas, são inferiores. Esta é a lógica colonialista que ainda rege as relações entre os centros e as periferias, sejam elas globais (o Norte e o Sul, a Europa/EUA e a América Latina, África e Ásia), sejam elas nacionais (Sul/Sudeste e o

Nordeste/Norte/Centro-Oeste).

Essa postura de pensadores, formadores de opinião, cientistas e outras figuras que ocupam e operam em lugares de destaque na sociedade, atende à estratégia de manutenção e reforço da colonialidade no mundo moderno, que se dá em três eixos: saber, poder e ser. (MALDONADO-TORRES, 2018). Assim, produzem os subalternos, colonizados ou, como chamou Fanon (1968), os condenados da terra. “É o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira a sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.” (FANON, 1968, p. 26).

É nesta seara que este trabalho se apresenta, reconhecendo que os processos colonialistas (ou neocolonialistas) estão em curso, mas identificando também que a decolonialidade (WALSH, 2009) ou descolonialidade (MIGNOLO, 2008a; 2008b; QUIJANO, 1992) – os dois termos aparecerão ao longo do texto e, em momento oportuno, serão discutidas as posições por uma ou outra forma – é um processo epistemológico necessário e que possibilita novas formas de compreender o mundo e suas complexidades sociais, culturais, naturais, filosóficas e existenciais.

É partindo desta premissa que me debruçarei aqui a tentar compreender o Catolicismo Popular, mais especificamente aquele classificado como sertanejo. O Catolicismo Popular surge de um processo violento de imposição de uma fé dita superior, que é trazida pelos invasores europeus no início da pilhagem que promoveram no Brasil. (HOORNAERT *et. al.*, 2008).

No entanto, este Catolicismo Oficial, romanizado, estipulado pela Igreja e pelo Estado como fé única, oficial e redentora não passou incólume à relação com negros<sup>6</sup> escravizados e indígenas aqui no Brasil. A religião do branco foi transformada pelos saberes que os nativos e os africanos herdaram de suas ancestralidades, assim como esses grupos desenvolveram táticas (CERTEAU, 1998)<sup>7</sup>, se adaptando às circunstâncias impostas e resistindo, de maneira improvisada.

O uso dessas táticas nessa relação que se estabeleceu entre os povos subalternizados e colonizados pelo invasor europeu resulta em uma religiosidade híbrida, que guarda elementos

---

<sup>6</sup> Há hoje uma discussão profunda sobre a utilização ou não da palavra negro para designar pessoas. Alguns autores defendem a utilização de termos como “afrodescendentes”, outros defendem o uso da expressão “preto”. Aqui, utilizaremos a palavra “negro” acreditando que o processo de positivação realizado a partir da década de 1970, especialmente pelo Movimento Negro Unificado (MNU), fez o resgate do termo e sua aplicação não concorre para a construção de sentidos pejorativos. Não vamos nos aprofundar nesta discussão. Para saber mais sugerimos a leitura dos textos de Cuti (2010) e Mendes (2022).

<sup>7</sup> O conceito será discutido mais detidamente no capítulo dedicado à discussão de religiosidade e Catolicismo Popular

do Catolicismo Oficial, mas que é impregnada por traços das religiões dos povos africanos e indígenas. Como aponta Canclini (1989),

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición e entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas, y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales.<sup>8</sup> (p. 71)

Entende-se também que esse processo se dá no Brasil, país colonizado por Portugal. Dessa forma, surgem práticas, celebrações e rituais com o verniz da religião oficial, mas carregadas de símbolos, formas e com gnose própria, fruto das tradições dos povos subalternizados presentes nas terras invadidas.

De forma sintética, este é o percurso que origina o que, mais tarde, estudiosos chamaram de Catolicismo Popular. No entanto, no Nordeste do Brasil, esta forma de praticar o catolicismo, dispensando - entre outras coisas - a pompa das celebrações oficiais, ganhou, ao longo dos tempos, características próprias, específicas desta região do país. Essas práticas se repetem há séculos e ainda são encontradas em vários lugares do Nordeste, especialmente nas cidades do Semiárido. Por suas especificidades, que as distingue das formas de Catolicismo Popular praticadas em outras partes do país, convencionou-se chamar essas práticas comuns no Nordeste de Catolicismo Popular sertanejo (NEVES, 2019; SILVA, 2019; OLIVEIRA, 2019).

Essas peculiaridades presentes no Catolicismo Popular do Nordeste, que motivaram a adoção do adjetivo sertanejo, não surgem do nada, como fruto de um acaso ou das vontades infundadas de algum personagem. As idiosincrasias do exercício da fé católica popular nesta região estão relacionadas à formação sociocultural ao longo da história, desde os tempos de invasão do colonizador europeu, deste lugar. Na espinha dorsal desse processo estão as presenças dos indígenas, que aqui habitavam, e dos africanos, que foram escravizados e trazidos para esta região.

São os saberes dessas duas influências que vão moldar o processo de adaptação do Catolicismo Oficial à realidade colonial. Este movimento se dá, especialmente, em uma tentativa de preservar, ainda que uma parcela mínima, os saberes ancestrais que serviam como

---

<sup>8</sup> Os países latino-americanos são hoje o resultado da sedimentação, justaposição e entrelaçamento de tradições indígenas (especialmente nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e de ações políticas, educacionais e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar um perfil moderno à cultura de elite, confinando o indígena e o colonial a setores populares, uma miscigenação interclasse tem gerado formações híbridas em todos os estratos sociais. (CANCLINI, 1989, p. 71, tradução nossa)



guias espirituais e existenciais desses povos. Esta influência vai ser determinante no Catolicismo Popular sertanejo (CRUZ, 2010; NEVES, 2019; SILVA, 2019; OLIVEIRA, 2019), em função da forma violenta com que se deu a ocupação do Nordeste, pautada na destruição e extinção dos indígenas e redução dos negros a pessoas desalmadas e, portanto, equiparáveis aos animais.

Mas estes esforços do colonizador, apesar de toda a dor infligida historicamente aos povos indígenas e à população negra e de ter moldado a estrutura da sociedade em que ainda vivemos, não foram suficientes para eliminar a fé dos povos barbarizados. Tanto que, entre outras manifestações, consolidou-se o Catolicismo Popular sertanejo como uma forma adaptada da religião do invasor e que permanece até hoje com características que lhe outorgam originalidade em relação ao Catolicismo romanizado. (STEIL *apud* MOURA, 2009, p.57).

Essa adaptação do Catolicismo Oficial se orientou pelas necessidades práticas do dia-a-dia dos fiéis. Uma rotina estava baseada na organização social existente naquele contexto de presença do invasor/dominador e centralizada na figura masculina, modelo replicado ao longo do tempo. Assim, o Catolicismo Popular sertanejo também se desenvolveu de maneira centrada no homem e relegando às mulheres papéis secundários. Isso se demonstra pelo “esquecimento” de figuras importantes da história dessa fé, como a beata Maria de Araújo (NOBRE, 2014), e a hierarquização baseada no gênero em celebrações, como a Roda de São Gonçalo do Amarante (ATTA, 1983).

No entanto, apesar desse processo de desenvolvimento orbitando em torno do falo, as contribuições femininas para a constituição do Catolicismo Popular sertanejo são incontestáveis. Mais que isso: a presença da mulher nesta forma de exercício de fé se transformou em elemento inegociável, vital para a perpetuação do Catolicismo Popular sertanejo (HOORNAERT *et. al.*, 2008).

Esse papel fundamental da mulher na formação do Catolicismo Popular sertanejo se estabelece, principalmente, segundo Hoornaert *et.al.* (2008), nas relações que se dão entre as subalternizadas, sejam elas indígenas ou negras. Essas condições de exploração, seja da força física, sexual e/ou espiritual dessas mulheres, foram decisivas para a formação dessa religiosidade popular, já que exigiam delas a capacidade de encontrar sinais divinos para além do formalismo europeu na religião que se restringia a atender a mulher branca. Desta maneira, esse conhecimento foi passando de geração em geração, numa “tradição feminina” (HOORNAERT *et. al.*, 2008, p.371).

Essa transmissão de saberes na religiosidade popular não se dá de forma intencional, sistemática, em ambientes pensados para um processo de formação, como a escola. Os rituais,

as formas de promessas e suas pagas, a devoção aos santos do povo são aprendidos e apreendidos no mundo, nas vivências que cada um tem em família e em comunidade. Isso se revelou nas entrevistas que foram feitas para esta pesquisa, como explicou uma das personagens ao ser questionada sobre como tinha aprendido sobre a paga de promessas: “com meus pais. Com meus pais e os vizinhos”.

Apesar de não se dar em ambientes estabelecidos como educacionais, essa forma de perpetuação e transmissão de saberes constitui um tipo específico de educação: a educação informal. Esta, não acontece de maneira institucionalizada, seguindo cartilhas previamente elaboradas ou como parte de ações orientadas para a formação, seja ela de qual tipo for. Na educação informal, o mundo se faz escola e aqueles que rodeiam o indivíduo, seus professores. Assim, “ninguém escapa da educação.” (BRANDÃO, 2007, p. 7).

Logo, este conceito de educação informal (GHON, 2006; LIBÂNEO, 2010.) aparece nesta pesquisa como elemento capaz de nos fornecer ferramentas necessárias para tentar compreender, minimamente, este processo de perpetuação de saberes que mantém o Catolicismo Popular sertanejo vivo. Há uma busca, deste modo, por entender como a vida em comunidade, como a família, moldam essas manifestações e se transformam em espaço privilegiado para compartilhamento de experiências e, portanto, de educação.

Dito isto, esta pesquisa tem como objetivo geral verificar se a religiosidade popular é um espaço de educação informal que estabelece o enfrentamento à religiosidade oficial e valorização de aspectos da cultura local, a partir da investigação do culto às santas populares Maria e Augustinha, em Poções, Distrito de Juremal, em Juazeiro-BA.

Na busca por este objetivo maior, será percorrido o caminho dos objetivos específicos que são: a) compreender como as práticas da religiosidade popular se manifestam como processos educativos do cotidiano; b) Trazer elementos que contribuam para o aprofundamento da discussão sobre o catolicismo popular, em particular no município de Juazeiro-BA; e c) transversalizar a discussão de gênero e raça no culto a duas santas mulheres de ascendência negra-indígena.

Depois deste breve percurso teórico, percebe-se que o Catolicismo Popular e o Catolicismo Popular sertanejo estão estabelecidos como realidades religiosas de comunidades inteiras. Mesmo assim, ainda há, por parte da Igreja Católica, algum senso condenatório em relação às formas populares de exercício da fé. Este julgamento de reprovação, no entanto, não foi capaz impedir que milhares ou milhões de pessoas conhecessem e exercessem a fé à sua maneira. Eu sou uma delas.

Por todos esses motivos já relatados, trabalhar com o Catolicismo Popular sertanejo no

Mestrado era um objetivo traçado há muito tempo. No entanto, no trajeto para a construção do projeto de pesquisa, um assunto que sempre me foi caro voltou à tona de forma arrebatadora: o racismo. Tomar consciência, através da psicoterapia, de que muitos problemas enfrentados por mim decorriam de episódios de preconceito racial sofridos ao longo da vida me motivou a pensar essa questão mais a fundo.

Nessa seara, conhecer a teoria decolonial foi a oportunidade que encontrei para pensar o Catolicismo Popular sertanejo em consonância com questões raciais, já que esta forma de fé, como já foi brevemente explicado, é uma construção fruto dos conhecimentos dos povos subalternizados pelo invasor europeu. A partir daí, em uma construção conjunta entre minha orientadora, Márcia Guena, e eu surge a questão norteadora desta investigação: A religiosidade popular se constitui como espaço de educação informal, estabelecendo um enfrentamento à religiosidade oficial e de valorização de aspectos locais?

Dessa maneira, o Programa de Pós-Graduação em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA), da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), se mostrou um espaço privilegiado para o desenvolvimento desta pesquisa, em função da preocupação do programa com a construção de conhecimento na região preocupado com as particularidades e as potencialidades Semiárido Brasileiro.

Além disso, esta pesquisa também dialoga diretamente com os paradigmas do PPGESA, destacadamente aquele que trata da construção da ancestralidade no Semiárido Brasileiro. O trabalho ainda contribui diretamente para o objetivo geral do PPGESA à medida que busca compreender os processos educativos em torno do culto às Santas Maria e Augustinha, reconhecendo que a cultura da comunidade perpassa os modos de aprendizagem.

Portanto, alcançamos neste ponto a discussão sobre as contribuições científicas que esta pesquisa pode gerar para a ciência brasileira. A primeira delas é a possibilidade de apresentação de novos elementos do Catolicismo Popular sertanejo, a partir de uma manifestação local, que se dá em um pequeno povoado no sertão baiano. Além disso, ter este culto às Santas Maria e Augustinha documentado é uma forma de preservar cientificamente esta história, o que pode servir, inclusive, de base para futuras investigações.

Ao buscar na teoria decolonial bases para pensar os movimentos de formação e prática do Catolicismo Popular sertanejo, esta pesquisa propõe um percurso reflexivo sobre a posição renegada à fé popular ao longo da história, tratando-a como expressão folclórica, mística ou alienante/alienado ou ainda como “apenas” uma reação ao Catolicismo Oficial. Como defende Martín-Barbero (2001), é preciso “não reduzir a resistência à reação” (p. 147, 148). Certeau (1998) segue na mesma linha ao apontar no exercício popular da religião uma maneira de resistir

às condições e situações impostas pelo colonizador, modificando, inclusive, o próprio uso desses dispositivos religiosos.

Os “crentes” rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida. E o fazem utilizando um quadro de referência que, também ele, vem de um poder externo (a religião imposta pelos missionários). Reempregam um sistema que, muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por “super-ações”, excrescências do miraculoso que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua “razão”. 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 com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se vêem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida. (CERTEAU, 1998, p. 78, 79).

Compreendendo que o Catolicismo Popular e a sua forma praticada no sertão se construíram a partir da transmissão de conhecimentos de forma não institucionalizada e, muitas vezes, não intencional, o conceito de educação informal oferece a esta pesquisa ferramentas para melhor compreender a formação deste catolicismo. A partir do culto e dos festejos às Santas Populares Maria e Augustinha, buscamos identificar e analisar processos formativos pautados nas transferências de saberes religiosos no âmbito da Comunidade de Poções, que possam ser verificados também em outros contextos, por outros pesquisadores.

A conceituação, formação e discussões sobre o Catolicismo Popular e o Catolicismo Popular sertanejo se apresentam como essenciais, basilares, à nossa discussão. No entanto, ao longo deste percurso outros conceitos precisarão ser discutidos, mesmo que brevemente, no intuito de angariar ferramentas epistemológicas para a concretização da pesquisa e da análise. Portanto, nesta dissertação serão discutidos ainda aspectos sobre o sertão, interseccionalidade e representação.

Do ponto de vista metodológico, optou-se pela adoção da etnografia, que permite ao pesquisador um mergulho em fenômenos culturais variados e que se dão tanto na comunidade do próprio investigador ou em uma cultura distante. Procura-se com este método realizar uma descrição densa para a compreensão dos significantes envolvidos nas ações humanas.

## 1.2 NO LUGAR AONDE TUDO SE PASSA

Meu pai nasceu no povoado de Poções, interior do Distrito de Juremal, no sertão baiano, em Juazeiro. Se logo a família teve que deixar o lugar em função das dificuldades infligidas pela ausência do Estado, a comunidade nunca foi esquecida e sempre serviu de refúgio às

danações do caçula e dos outros quatro irmãos. O “Póção” - forma fonética como aprendi a chamar o lugar, e como as pessoas correntemente o chamam - também fez parte da minha vida.

Alguns caminhos levam do centro de Juazeiro até Poções. O mais usado é o que passa pela BR 407 e, depois da sede do Distrito de Juremal, se entra à esquerda por mais 15, 20 quilômetros em estrada de terra. O maior desafio nesse caminho é o trecho conhecido como Tabuleiro da Jurema, que em períodos de chuva se transforma em um lamaçal insuperável por carros de tração simples ou motocicletas. Meu avô conta que até jumento já atolou por lá.

Nesses períodos chuvosos – e após as chuvas, quando as estradas demoram meses e meses para serem patroladas<sup>9</sup> -, o caminho mais comum é a da Adutora. Ele começa logo depois do Posto Fiscal de Juazeiro e segue acompanhando a tubulação de ferro que leva água do São Francisco para a mineradora que atua no Distrito de Pilar, no município de Jaguarari. Por essa estrada, na altura da Fazenda Jatobá, entra-se à direita e, poucos quilômetros depois, chega-se à Poções.

Poções é uma comunidade pequena. Ao todo, o lugar tem apenas quatro ruas e três travessas. “A rua”, como as pessoas chamam o centro do lugar, é composta por duas ruas paralelas separadas por equipamentos públicos como posto de saúde, escola, praça, igreja, o antigo mercado público e a caixa d’água. As ruas não têm nome, exceto uma: a Rua do Cachimbo Torto. As pessoas não sabem explicar a origem da expressão e essa rua não é uma das duas principais, mas é uma das primeiras do lugar.

Além das ruas principais, Poções é formado por pequenos povoados que ficam no entorno, como a Fazenda Aurora e o Banguê. Não foram localizados nos arquivos pesquisados, nem com as pessoas consultadas, informações sobre a população do lugar. Recorri à Lei de Acesso à Informação<sup>10</sup>, protocolando, no dia 30 de março de 2022 e no dia 21 de maio de 2022, dois pedidos (protocolos 009/2022 e 025/2022) de informações disponíveis na Prefeitura Municipal de Juazeiro sobre o Distrito de Juremal e sobre o povoado de Poções.

O executivo municipal não cumpriu os prazos legais e não respondeu às solicitações, nem aos recursos impetrados. A intenção dos pedidos de informação era descobrir o tamanho da população de Juremal e de Poções, a estratificação étnica e de gênero, sobre a economia local e os serviços públicos ofertados no lugar.

Foi possível apurar, apenas superficialmente, com fontes diversas, durante o período de

---

<sup>9</sup> Diz-se do trabalho de nivelamento e pavimentação da estrada com cascalho feito por máquina do tipo patrol.

<sup>10</sup> Lei 12.527, de 18 de novembro de 2011. Esta lei regulamenta o direito de acesso à informação pública, previsto na Constituição Federal.

trabalho de campo, que a comunidade tem em torno de 200 habitantes. No lugar existe uma associação de moradores, mas eles não têm este levantamento atualizado. A economia de Poções gira em torno da caprinovinocultura e da agricultura de sequeiro<sup>11</sup>. Outra fonte importante de renda para o lugar são os benefícios sociais, como o Bolsa Família (rebatizado de Auxílio Brasil<sup>12</sup>), e as aposentadorias, principalmente na modalidade rural, através do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS).

Os caprinos e ovinos criados no povoado são vendidos, via de regra, já abatidos para compradores de povoados próximos, tendo em vista a dificuldade para transportar os animais para lugares mais distantes atendendo à legislação zoonosológica vigente. A produção agrícola também não tem destino muito diferente. As melancias, aipim, maracujás e milhos plantados no local são vendidos aos vizinhos, em povoados próximos ou na sede de Juremal. Poções já teve uma feira pública que, segundo as pessoas mais velhas, movimentava a economia do lugar e atraía gente de vários povoados, distritos e até de outras cidades, como pessoas do interior de Jaguarari.

A comunidade de Poções conta com um posto de saúde, mas os atendimentos médicos são realizados em apenas alguns dias da semana. O povoado conta também com a Escola de Tempo Integral Rural Durval Barbosa da Silva, que oferece os ensinos Infantil II e Fundamental I e atende crianças de toda a região, com turmas multiseriadas. Os estudantes da comunidade que cursam o Ensino Fundamental II passam a estudar na sede do Distrito de Juremal. Já aqueles do Ensino Médio, frequentam a escola na sede do Distrito de Massaroca. Os dois distritos ficam a cerca de 20 quilômetros de distância de Poções.

As duas ruas principais de Poções são pavimentadas com paralelepípedos. O abastecimento de água é irregular e é feito a partir do Rio São Francisco, através da adutora da Mineração Caraíba. O subsistema é operado pelo Serviço Autônomo de Água e Esgotos de Juazeiro (SAAE), com o uso de uma pequena estação de tratamento e armazenamento. Esta água é utilizada apenas para o consumo humano.

O povoado conta ainda com um açude construído no leito do Riacho Poção, que nasce no interior de Jaguarari e deságua no Rio São Francisco, feito pelo Departamento de Obras Contra a Seca (DNOCS) e operado atualmente pela Companhia de Desenvolvimento dos Vales

---

<sup>11</sup> Modelo de cultivo que tem como base o aproveitamento da água da chuva em locais de baixa pluviosidade, envolvendo técnicas para que as espécies de cultivo possam resistir ao período de estiagem.

<sup>12</sup> Em novembro de 2021, o então Presidente da República, Jair Bolsonaro mudou o nome do Bolsa Família, programa de distribuição de renda criado em 2003, para Auxílio Brasil em uma tentativa de dissociar o programa da imagem de seu criador, Luiz Inácio Lula da Silva. Com a eleição de Lula para o 3º mandato, em janeiro de 2023 o programa voltou a se chamar Bolsa Família.

do São Francisco e Parnaíba (CODEVASF). O Riacho Poção é temporário e o barramento realizado naquele ponto fornece água para irrigação de pequenas roças e para a pescaria, mas apenas nos anos em que as chuvas são boas, isso porque, segundo a comunidade, há muitos anos não há a manutenção da barragem e, portanto, a construção já não consegue represar água suficiente para todo o período seco.

### 1.3 COMO UMA BÚSSOLA

Este trabalho está estruturado em seis capítulos, além desta introdução. No capítulo 2 é apresentada a história de devoção às Santas Populares Maria e Augustinha. Neste capítulo é proposto um exercício diferente de escrita, guiado por uma abordagem mais literária e menos acadêmica. A história é contada intercalando o foco narrativo em primeira pessoa, para relatar minha experiência na busca por essa história das Santas Maria e Augustinha, e em terceira pessoa com narrador onisciente neutro para refazer o percurso migratório das irmãs até serem consideradas santas.

No terceiro capítulo, o leitor encontra uma discussão teórica sobre a religiosidade popular, o Catolicismo Popular e o Catolicismo Popular sertanejo. Nessa reflexão, estão presentes a construção sóciohistórica dessas manifestações de fé e a contribuição de diversos autores que ajudam a explicar a escolha aqui realizada por esses conceitos e categorias.

No capítulo 4, faz-se a discussão de três conceitos importantes para o desenvolvimento desta investigação: educação, sertão, decolonialidade e interseccionalidade. A educação é, junto com a religiosidade popular e a devoção às santas, tema central de discussão, para entender como esses saberes vão se perpetuando na comunidade. Compreender a formação sóciohistórica do sertão nordestino é importante para esta pesquisa, porque nela este espaço do Nordeste Brasileiro é também sujeito, que influencia a devoção aqui estudada.

Outro conceito estudado no capítulo 4 é o de decolonialidade, uma opção epistêmica que implica a forma como a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha é abordada nesta pesquisa. Esta discussão ajuda a entender como e porque manifestações de fé, como esta, são, via de regra, desencorajadas e estigmatizadas por determinados grupos dominantes. O conceito de interseccionalidade, abarcando principalmente os preconceitos de raça, gênero e classe, aparece para auxiliar no entendimento de determinados indícios encontrados durante a

investigação, como, por exemplo, a maneira como as irmãs caririzeiras<sup>13</sup> são representadas pelos fiéis.

No capítulo 5 é apresentado o percurso metodológico percorrido para a execução da pesquisa. Nessa seção, o leitor vai encontrar os objetivos (geral e específicos) da investigação, o método de pesquisa adotado e as técnicas de coleta de dados que foram utilizadas no decorrer do trabalho. Também há uma discussão sobre a perspectiva antropológica adotada, a antropologia por demanda (SEGATO, 2013).

No sexto capítulo, o leitor encontra a análise dos dados coletados, especialmente as entrevistas, à luz dos conceitos estudados anteriormente. Aqui, interessa ao trabalho, de forma mais detida, o cruzamento dos dados com as teses relacionadas à educação informal, pelo fato de ser esse o ângulo proposto para olhar a manifestação de devoção às Santas Populares Maria e Augustinha.

Por fim, o leitor encontrará as considerações finais deste trabalho, que trazem um panorama do caminho percorrido e as impressões do autor sobre as informações levantadas e debatidas ao longo da dissertação.

---

<sup>13</sup> Forma como os fiéis se referem às irmãs que vieram da região do Cariri Cearense. O gentílico formal para se referir a quem nasce nessa região do Ceará é caririense.



## 2. A HISTÓRIA DE DEVOÇÃO ÀS SANTAS POPULARES MARIA E AUGUSTINHA (OU A POEIRA DA ESTRADA)

As delícias que o dinheiro não me traz  
 A simplicidade das histórias dos velhos  
 Entender, ouvir experiências  
 Do que cada um pode capturar

(Vanessa da Mata)<sup>14</sup>

Os versos desta canção interpretada por Vanessa da Mata refletem bem o propósito deste capítulo: “entender e ouvir experiências do que cada um pode capturar”. Aqui, estes cada um são aqueles e aquelas que vivem a história das Santas Populares Maria e Augustinha. São também aqueles e aquelas que devotam sua fé a estas santas que não são reconhecidas pela oficialidade da Igreja, mas que têm na veneração do povo a agnição, a força para continuarem existindo. Cada um aqui também sou eu, que vi, vivi e ouvi histórias e expressões de fé a estas práticas de santidades do povo.

Ainda recorrendo ao cancionário popular brasileiro, Caetano Veloso já dizia que “quem é ateu/ e viu milagres como eu/ sabe que os deuses sem Deus/ não cessam de brotar/ nem cansam de esperar”, em *Milagre do Povo*<sup>15</sup>. A recorrência a esta intertextualidade – e sua ampliação, já que originalmente o autor faz referência exclusiva às religiões africanas – é para evidenciar o quanto a falta da oficialidade da Igreja (Deus) não determina a existência de outras formas de fé (deuses), diferentes daquela preconizada por Roma.

É o caso da fé nas Santas Populares Maria e Augustinha. Estas mulheres tidas como santas não dependem da Igreja Católica para existir, já que quem mantém esta história de devoção viva são as pessoas, homens e mulheres do sertão baiano, que cultuam a memória de duas irmãs, que, provavelmente, têm origens indígenas. Ou seja, é uma história marcada pelo processo de subalternização, mas que, no entanto, resiste aos que de uma forma ou de outra já tentaram dizimá-la, seja literalmente, através de ações (ou inações), seja de forma discursiva, por meio de elaborações semânticas pejorativas.

Nesta seção, o leitor vai conhecer um pouco mais sobre a história dessas santas que estão no centro da discussão aqui empreendida. A ideia é, em um primeiro momento, apresentar a trajetória das mulheres Maria e Augustinha e a forma como elas se tornaram as Santas do

<sup>14</sup> Versos da canção “Dance um Reggae Comigo” de Vanessa da Mata, lançada no álbum “Quando deixamos nossos beijos na esquina”, de 2019.

<sup>15</sup> Versos da canção “Milagres do Povo” de Caetano Veloso, lançada no álbum “Certeza da Beleza”, de 2008.

“Póção”. Esta construção se dará com um foco narrativo híbrido: em primeira pessoa, quando contarei o que vi e como foi a minha vivência durante os dias imersos na comunidade; em terceira pessoa, quando tentarei reconstituir os dias que antecederam a morte das irmãs tidas como santas e o início da devoção a elas.

Aqui, vou propor um exercício de escrita diferente do texto acadêmico clássico, já conhecido em trabalhos, como dissertações de Mestrado. O esforço vai ser por encontrar uma linguagem que se aproxime mais da literatura. Esta é uma tentativa tímida de desvencilhamento do “monopólio da violência” (NINO, 2020) mantido com a ajuda da escrita.

Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar instaurar la lógica de la “civilización” y que anticipaba el sueño modernizador de las elites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148)<sup>16</sup>

Esta prática não significa, em nenhum momento, desvencilhar-me do rigor científico e do compromisso ético no tratamento das informações coletadas em campo, seja por observação ou entrevistas. É tão somente a tentativa de construção de uma redação menos rígida e mais fluida.

## 2.1 A HISTÓRIA QUE CONTAM. A HISTÓRIA QUE CONTO

Conto o que vivi. Conto o que vi.

— A gente saía no meio do mato, juntando osso de todo tipo de bicho: boi, cabra, cachorro. Aí juntava o sacão e vendia. Era dinheiro que só a febre.

Meu pai me contou isso quando chegamos ao início da estrada de terra que leva ao povoado de Poções, interior do Distrito de Juremal, em Juazeiro, no meio do Semiárido Brasileiro. Já tínhamos costume de fazer esse caminho, mas essa era a primeira viagem que daria início a esta pesquisa. Era uma tarde de sábado e já tínhamos rodado mais de 50 quilômetros pela BR 407, saindo do centro da cidade. Era um típico céu de outubro por essas bandas: um azul que parece ser mais celestial que outros, poucas nuvens e um sol que parecia iluminar tudo, sem deixar possibilidades para o surgimento de sombras.

---

<sup>16</sup> Escrever era um exercício que, no século XIX, respondia à necessidade de ordenar e instaurar a lógica da “civilização” e que antecipava o sonho modernizador das elites criollas. A palavra escrita constrói leis e identidades nacionais, planeja programas modernizadores, organiza a compreensão do mundo em termos de inclusões e exclusões. (CASTRO-GÓMEZ, 2000, p. 148, tradução nossa)

**Figura 1 - Placa indicativa da entrada de Poções**



Fonte: Autoria própria

O comentário do meu pai sobre o costume de vender ossos de animais para a indústria se deu quando fui tirar fotos da placa que indica o acesso à estrada de Poções: uma chapa verde de metal, retangular. Ao lado da indicação, uma carcaça de cabra dava um ar quase bucólico à cena. Para o desespero dos que insistem em perpetuar uma visão estereotipada do Semiárido Brasileiro, lançando mão de uma estratégia discursiva, especialmente imagética, para a construção da ideia de lugar inviável e, portanto, exterminável<sup>17</sup>, aquele animal que jazia à beira da pista, provavelmente, e tragicamente, morreu atropelado, não de sede.

Mas já foi comum morrerem animais de sede por essas bandas – mesmo estando a poucas dezenas de quilômetros do Rio São Francisco. Sede e fome. Poções é uma comunidade de sequeiro, como são chamadas as áreas semiáridas em que a produção agrícola e animal é feita, majoritariamente, com o uso apenas da água de chuva. Antes das políticas públicas voltadas para a agricultura familiar e de distribuição de renda, implantadas a partir dos anos 2000, eram parte do cenário na região crianças jogando terra em buracos na rodovia federal – que tinha condições precárias – em troca de uma moeda. Isso mudou. Mas aos poucos o cenário vai se tornando de novo desfavorável para os pobres, especialmente aqueles do interior do

---

<sup>17</sup> Atualmente, há a compreensão já bastante difundida que o processo de elaboração de uma ideia de Semiárido inviável, castigado pelo clima, além de uma ação política, foi também uma ação midiática reproduzida ao longo de décadas. Para compreender melhor o assunto, consultar: SANTOS, Fabíola Moura Reis. **O Sertão que a TV não vê**. O Jornalismo Contextualizado com o Semiárido Brasileiro. Juazeiro, BA: EDUFPI, 2018.

Nordeste<sup>18</sup>.

Continuamos nossa viagem. Ao sairmos da rodovia asfaltada, a gente começa a percorrer uma estrada de terra, que exige perícia e atenção do motorista. Nos dias de chuva, o caminho fica intransitável. No trecho conhecido como Tabuleiro da Jurema, carros pequenos não costumam ter sorte ao tentar seguir viagem: a lama impede que o veículo siga, a tração comum não é suficiente para tirar o carro do lamaçal e, a partir daí, é melhor começar a pensar em estratégias para desatolar.

Felizmente não foi nosso caso. O céu estava limpo. Até tinha chovido na noite anterior, mas nada suficiente para formar o lamaçal movediço que nos impediria de chegar ao destino. Na estrada, algumas arribações, uma ave típica da caatinga, ao longe o gorjear de periquitinhos jandaia e até uma seriema cruzou nosso caminho. A caatinga é robusta. É possível ver arbustos baixos, médios e altas árvores, como umbuzeiros e umburanas. Os cactos também são comuns à beira da estrada. Cabeças-de-frade, xique-xiques, mandacarus e facheiros podem ser avistados. No meio da estrada e do caminho, uma caraibeira se posta imponente, obrigando quem quiser por ali passar a desviar e, obrigatoriamente, contemplar sua beleza.

A estrada do Póção dá acesso a diversas comunidades dos distritos de Juremal e Massaroca (grafia utilizada no município), como a Craibeira, o Estrelo e a Cachoeirinha. É um caminho que pode levar a muitos lugares. Por isso, é bom saber bem para aonde se vai e por aonde se anda.

— Em todo buraco aqui, as estradas tudo se emenda. — Explicou meu pai.

Mais a frente, em uma bifurcação, o terreno predominantemente argiloso e remendado com cascalho dá lugar a um areal ao entrarmos para a direita, rumo a Poções. Neste trecho, os camaleões – um ajuntamento de areia que se forma bem no meio da estrada, dividindo-a em duas partes – ditam o caminho. Por precaução, a velocidade tem que ser baixa e é recomendado não sair do traçado formado pela movimentação de veículos, com o risco de um pneu subir no

---

<sup>18</sup> Dados de uma pesquisa realizada pela Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo mostram que, desde 2017, a insegurança alimentar vem aumentando no Brasil. Em 2020, com o cenário de emergência sanitária, por causa da Covid-19, e as ações do Governo Federal de desmonte das políticas públicas de distribuição de renda e programas sociais, o país registrou um aumento significativo no número de pessoas passando fome. A pesquisa da USP mostra que, pela primeira vez desde 2004 – início da série histórica -, há mais brasileiros em situação de insegurança alimentar do que em segurança. Em 2020, 55% da população teve algum grau de insegurança alimentar e quase 10% viveu no patamar de insegurança grave. Os dados podem ser consultados em: <http://geografiadafome.fsp.usp.br/geografia-da-fome-75-anos/>. No Nordeste, esse percentual de pessoas em insegurança alimentar chegou a 70% da população em 2020, são 7,7 milhões de pessoas nesta condição. Esses dados estão disponíveis no Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar realizado pela Rede Brasileira de Pesquisa em Soberania e Segurança Alimentar e Nutricional disponível neste endereço: <http://olheparaafome.com.br/>.

camaleão e o motorista perder o controle. Andar por essas terras exige conhecimento. Conhecimento de mundo, que se lê no Universo e nos seus sinais, e que é pacientemente transmitido, sem grandes invenções metodológicas e/ou intencionalidades.

Próximo de vencermos os 20 quilômetros que separam Póção do asfalto da BR 407, existe uma nova bifurcação na estrada. Seguindo reto, o caminho vai direto para o povoado. Saindo à esquerda, numa entrada que só os olhares mais atentos ou treinados encontram (uma faveleira serve de guia), fica a estrada velha, que também levava a Poções, mas hoje é o caminho para o cemitério antigo. Aliás, esta também é uma forma de acessar o povoado. Ali, naquele terreno pequeno, de não mais do que 12x7 metros, cercado por uma parede de blocos pintada de branco de pouco mais de um metro de altura, repousam algumas das primeiras pessoas que viveram no lugar.

As cruzes – algumas ainda de madeira, mas a maioria de metal – são desgastadas pelo tempo. Em parte delas, já nem é possível conhecer as iniciais e as datas de nascimento e falecimento de quem ocupa aquele quinhão. O colorido das coroas de flores feitas de flandres deu lugar ao tom vermelho-alaranjado da ferrugem, marca incontestada da ação dos anos que se passam, aparentemente, de forma mais lenta ali, guiados pelo silêncio que convida o visitante à introspecção.

A organização que um dia parece ter tido aquele cemitério, com passagens entre túmulos, deu lugar a um amontoado de covas, algumas identificáveis apenas pelo elevado de terra característico. Aqui e acolá existem algumas catacumbas, construídas há pouco tempo. Já não há mais espaço para novos túmulos, mesmo assim algumas pessoas insistem em serem enterradas ali, junto de pais, avós e irmãos.

Por aqui, não se veem as chapas de ferro cortadas em formato de meia-lua, dispostas como um chapéu sobre uma base de ferro, indicativas do túmulo de fiéis protestantes. Esses símbolos são comuns no cemitério novo, que fica do outro lado do povoado, no caminho que vai para o Banguê (fala-se Bangüê). Por lá, ainda tem espaço vago, as catacumbas são mais vistosas e recentes e as cruzes estão em menores quantidades, sinal do avanço do neopentecostalismo na comunidade – já que estes fiéis não costumam utilizar o símbolo formado pelo cruzamento das duas barras retas.

Voltando à estrada, pouco mais a frente, seguindo direto, já é perceptível a proximidade do povoado. Neste trecho, carros pequenos sofrem para superar uma erosão provocada pela força da água da chuva que corre por ali, em direção ao riacho. À esquerda, uma casa usa a pedra bruta, que emerge da terra, como fundação. Do outro lado, mais um indício da proximidade: o caldeirão que já serviu água para boa parte do lugar se tornou um ponto de

descarte e incineração de lixo.

Desse ponto, já é possível ver as cercas de madeira que delimitam os quintais amplos das casas e indicam também os limites da estrada, à esquerda. À direita, o caminho é desenhado pela caatinga que se mantém de pé. Quem chega a Poções por aqui, passa necessariamente pelos fundos das casas da rua principal e entra no centro do lugar por um beco estreito formado por casas que já estão ali há muito tempo e que revelam que a viagem terminou.

\*\*\*

Conto o que ouvi.

— Com as bença de Nossa Senhora e as graça de Jesus Cristo, ele tá fazendo um bocado de milagre lá pr'aquelas bandas...<sup>19</sup>

Naqueles tempos, a notícia de um homem milagreiro corria os rincões do Nordeste. A fama das benfeitorias de Antônio Vicente Mendes Maciel<sup>20</sup> era conhecida por todo canto: igrejas reformadas, muros de cemitérios refeitos, capelas levantadas do zero. Antônio Conselheiro era acompanhado já por uma multidão de seguidores que, a contragosto da Igreja, reconheciam no homem lânguido, já consumido pelas agruras da vida, um forte intercessor junto a Deus.

— Diz que já dá pra mais de mil pessoa ajudano esse homi a ajeitar as coisa de Deus.

— E chegando mais gente, porque só o que se vê é o povo ino daqui pra lá, pru móde se abancá pra'quelas banda de caatinga.

— Mas também, pudera: faz é tempo que num chove aqui, tudo no mundo morreno... eu tenho pra mim é que é fim dos tempo e esse homi aí é o fi de Deus mesmo.

O século XIX registrou oito ciclos de secas no Nordeste Brasileiro. Além destes, houve outros cinco anos ruins de chuva. Em um dos ciclos, entre 1877 e 1879, os efeitos da escassez foram tão grandes, que se convencionou chamar esse período de Seca Grande. O cenário era devastador. Sem políticas públicas efetivas para minimizar os efeitos da estiagem, o povo sofreu muito. Só no Ceará, a estimativa é de que mais da metade da população da área atingida morreu de sede, fome, doenças e envenenamentos. Para completar, ainda houve um surto de varíola,

---

<sup>19</sup> Os diálogos presentes nesta subseção são reconstruções literárias com base nas informações colhidas através de entrevistas.

<sup>20</sup> As informações sobre a história de Antônio Conselheiro, datas e descrições de ambientes e ações constam em “Os Sertões” de Euclides da Cunha. Para mais informações, ver: CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro: Laemmert & C, 1905.

que levou mais uma penca de condenados.<sup>21</sup>

As almas que a desgraça não levou, já não viam como permanecer por ali, foram empurradas pela falta de esperança para um lado ou para outro. Mais de 120 nordestinos foram tentar a sorte na Região Amazônica, onde água não faltava, mas também não sobravam boas expectativas. Outro tanto, uns 68 mil, correu para lugares diferentes do próprio Nordeste: alguns para o litoral; um bocado, atrás do milagreiro que fazia história lá para as bandas da Bahia.

— As prosa que chega, do que o povo diz, é que ele tá num tal de Curaçá. Dizem que chega menino, homi, muié, tudo doente e debaixo de uma árvore mermo é curado.

— É pra lá que nois tem que ir. Ficar aqui, só vendo os bicho morrer e esperando nossa hora de estrebuchar e esperar os arubu vim comê nois não é futuro pra ninguém.

Devia ser assim que famílias inteiras decidiam buscar outras paragens, qualquer talho de terra mais alvissareiro que aquele onde a seca comia tudo que via pela frente, inclusive o povo que, findando-se ali, malmente virava estatística. A ausência do Estado no amparo às pessoas pobres no Brasil é um projeto de longa data e aí o que resta é se apegar a Deus – ou a quem possa ter ligação direta com Ele.

Uma das famílias que perambulou pelas estradas poeirentas do Nordeste do último quarto do século XIX tentando alcançar o Arraial de Belo Monte, possivelmente foi a de Maria e Augustinha. Sobre elas, pouco se sabe. Eram irmãs. Talvez, gêmeas. Cearenses, ao que tudo indica da região Cariri. Uns dizem que viajavam acompanhadas: por um irmão, chamado Cícero, e pela filha (ou filho) de uma delas; outros dizem, que só por um irmão; mas há ainda quem diga que andavam só as duas. Para alguns, eram jovens, muito jovens. Outros falam que eram “moças velhas”, expressão usada para dizer que eram mulheres maduras e virgens.

O consenso é de que a viagem foi dura. Depois de atravessarem o Rio São Francisco em algum paqueiro, a parada de descanso teria sido em Juazeiro, que naquela época já era cidade. Um dos lugares mais prósperos daquele trecho. “A cidade de Juazeiro é com razão o empório do sertão do São Francisco”, regozijava-se um cronista da época.<sup>22</sup> Este milagre não era obra do santo italiano que dava nome ao rio, mas fruto da presença do Velho Chico que por ali

---

<sup>21</sup> Ver: LIMA, José Roberto de; MAGALHÃES, Antonio Rocha. Secas no Nordeste: registros históricos das catástrofes econômicas e humanas do século 16 ao século 21. **Parcerias Estratégicas**. Brasília- DF, vol. 23, n. 46, p. 191-212, 2018.

<sup>22</sup> Este trecho foi retirado de uma obra sobre a história da cidade e cita Theodoro Sampaio, como o cronista autor da análise. Provavelmente, trata-se do engenheiro civil, geógrafo e escritor, baiano de Santo Amaro da Purificação, filho de uma escrava e um padre católico, que fez vários trabalhos com finalidades logísticas no Sertão do São Francisco. O trecho destacado encontra-se na obra: DUARTE, Jorge de Souza. **Juazeiro nos caminhos da história**. Juazeiro: [s.n.], 1985.

serpenteava, transformando o sertão em mar, como na profecia que o Conselheiro fazia.<sup>23</sup>

Mas não era aquele mar, nem aquele milagre que Maria e Augustinha procuravam. O refrigério para aquelas almas estava ainda a léguas daquela paragem - pra ser mais exato, considerando o cálculo feito pelos algoritmos orientados pelos dados de satélite, umas 40 léguas (193 quilômetros, segundo o *Google Maps*). Era um estirão. Ainda mais para quem já tinha deixado umas 60 léguas para trás. O cansaço era evidente. Nem aquele mundão de água do Rio São Francisco, mesmo em tempo de seca, era capaz de confortar quem se via numa empreitada daquela. Mas não havia por que esmorecer.

— Mais longe já tivemo.

A jornada em meio à caatinga seca continuou. Se mandacarus, xique-xiques e cabeças-de-frade mantinham um verde, ainda que tímido, umburanas, umbuzeiros e angicos, hibernavam desfolhados, esperando aquilo que há muito não vinha do céu. Nem uma flor de macambira pelo caminho. As caraibeiras em nada lembravam as árvores frondosas e coloridas do tempo de inverno<sup>24</sup>. Arribaça numa seca daquela, nem pensar. Rolinha, só passava uma aqui, outra acolá. Até as asas brancas tinham sumido. Fatura por ali, só de urubu.

A caminhada era difícil, mas a vontade de chegar onde estava o Conselheiro e a fé de que uma vida melhor chegaria era maior. Sem mapa, bússola ou qualquer outro instrumento de navegação, só as estrelas do céu limpo do sertão eram guias. Tinham também as pessoas com quem se cruzavam no meio do caminho, conhecedores do trecho, indicavam por aonde ir e onde descansar. O cantil só via água quando um filho de Deus se compadecia daquele povo ou quando encontravam algum caldeirão com resto de líquido já marcado pela passagem dos animais.

Numa jornada tão penosa, não é de se estranhar que as forças diminuam, que o corpo sinta o baque diário de uma caminhada exaustiva. Aquele riacho cheio de pedras grandes e areia branquinha poderia ser um lugar bom para descansar, ainda mais com um pé de angico perto que, mesmo sem folha, dava alguma sombra. Ah, e quem sabe naquela malhada não dava para encontrar um tanto de água?! Além do mais, Maria e Augustinha já não tinham mais o mesmo vigor dos dias anteriores. Algo havia se abatido sobre elas. Poderia ser a fome, a sede, o cansaço ou alguma doença. Ou tudo isso junto.

Era difícil continuar andando, mesmo depois de um longo período de descanso. Elas

---

<sup>23</sup> “Prenunciavam-no annos successivos de desgraças: ‘Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certão; então o certão virará praia e a praia virará certão.’” (CUNHA, 1905, p. 171).

<sup>24</sup> No semiárido brasileiro, o termo “inverno” é utilizado para designar o período chuvoso na região que, em geral, vai de dezembro a abril. (MOURA *et. al.*, 2007)



sabiam que estavam a menos de meia légua da Fazenda Xique-Xique (onde hoje é Poções) e ainda mais perto da Fazenda Caboclos, mas não dava para seguir. Não daquele jeito.

\*\*\*

Ao entrar no centro de Poções, a poeira da estrada dá lugar à trepidação provocada pelas pedras brancas do calçamento. À direita, uma praça, onde se vê uma árvore de algaroba, uma pequena barraca de lanches e uma igrejinha, faz a divisão entre as duas ruas principais do lugar. Mais à frente, um prédio fechado, onde funcionou o mercado da comunidade, se junta à caixa d'água e à estação de tratamento para complementar o conjunto de equipamentos públicos que serve de divisória às ruas centrais.

Do lado esquerdo de quem chega ao lugar, está a escola municipal onde as crianças do lugar aprendem as primeiras letras. No fundo, algumas casas e o posto de saúde onde um médico passa de 15 em 15 dias para socorrer os doentes que tiverem a sorte de se acabrunhar perto da data de chegada do doutor. Logo depois do postinho, as duas ruas principais se unem e formam o caminho para o distrito de Massaroca, pelo meio da caatinga.

**Figura 2 - Plano geral da área central de Poções**



Fonte: Autoria própria

Por trás de cada uma das vias centrais, existe uma rua: a mais antiga é conhecida como Rua do Cachimbo Torto e não reúne nem uma dezena de casas; a outra, mais nova, tem menos

de 20 anos e construções adensadas para os padrões do lugar, mesmo assim também não chega a 10 casas construídas.

Ao todo, Poções tem hoje em torno de 200 habitantes espalhados pelas ruas centrais da comunidade e por povoados próximos, como o Banguê e a Fazenda Aurora. A criação de caprinos e ovinos é a principal atividade econômica do lugar, junto com o cultivo de culturas anuais, como feijão, milho e maxixe. Por lá, as pessoas ainda guardam hábitos de vida simples, calcada na confiança mútua e no trabalho comunitário, algo que pode soar estranho a quem, como eu, vem de fora e tem outro repertório de vida.

Ao chegarmos em Poções, meu pai e eu nos instalamos na casa de um compadre dele. De lá, acompanhei ao longo de dias a organização social, os hábitos e a dinâmica da comunidade. Por exemplo, já no primeiro dia pude ver uma porta aberta e bancos na frente de um imóvel ao lado da escola. Mais tarde, à noite, avistei neste lugar uma reunião de pessoas confraternizando. Descobri que o salão era a sede da Associação de Moradores e a festa era parte da comemoração por um jogo de futebol. Até aí, nada demais, não fosse o fato de que as portas do prédio permaneceram abertas e os bancos do lado de fora por horas, mesmo depois de terminada a festa, sem nenhum receio de que pudessem ser vandalizados ou roubados.

Poções é um lugar pacato, onde é rotina os moradores sentarem em frente às portas no meio da tarde e conversarem até o início da noite, quando aos poucos as pessoas começam a se recolher para o jantar, mas as cadeiras nem são recolhidas. Lentamente, homens e mulheres começam a retornar para as portas e retomam as rodas de conversa. Por aqui também as pessoas ainda se conhecem pelos nomes e se cumprimentam com intimidade, em cenas cada vez menos vistas em grandes cidades.

O assunto das conversas gira em torno de temas cotidianos, atuais. Em outubro 2021, período em que estive lá, ficou em 1,25% somando um acumulado de 10,67% 12 meses<sup>25</sup>. Logo, o papo sobre o preço dos alimentos e dos combustíveis era recorrente nas rodas que se formavam nas portas das casas. Os causos e passagens engraçadas e curiosas também movimentam o falatório nos grupos. Histórias como do homem que “sabia todo tipo de reza” e era capaz de fazer e desfazer qualquer feitiço e até de ficar invisível; ou das traíras<sup>26</sup> que os pescadores, principalmente de fora do lugar, estavam pescando e “tirando de saco”; ou ainda de quando as viagens entre a sede do município e Poções eram feitas, principalmente, de

---

<sup>25</sup> Ver mais em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/11/10/ipca-inflacao-oficial-fica-em-125percent-em-outubro.ghtml>

<sup>26</sup> Peixe comum no açude de Poções. Nome científico: *Hoplias malabaricus*. Ver mais em: ROTTA, Marco Aurélio. **Aspectos gerais da fisiologia e estrutura do sistema digestivo dos peixes relacionados à piscicultura**. Corumbá: Embrapa Pantanal, 2003.

bicicleta e demoravam, a depender do ritmo dos ciclistas, mais de um dia, com descanso em paragens em casas abandonadas e artimanhas para resistir à sede, quando a água acabava.

E esse hábito de se reunir para conversar não é exclusivo dos mais velhos. Poções está mergulhado na pós-modernidade (Modernidade Tardia, Consequências da Modernidade, Pós-orgia)<sup>27</sup> ou como queiram chamar. Fato é que todos estão conectados com o mundo pela rede mundial de computadores. Se antes, apenas as parábolas de TV eram o indicativo da chegada da modernidade tecnológica comunicacional, agora se espalham pelo lugar as antenas fininhas que recebem sinal de internet via rádio. Assim, faz parte da paisagem rodas de adolescentes conversando e digitando no celular ao mesmo tempo, principalmente no local destinado à construção de uma praça, em frente à escola do lugar.

Ao longo dos dias que permaneci vivendo na comunidade, pude perceber como as pessoas se ajudam e mantêm um espírito comunitário, de muita solidariedade. Essa característica se revela, por exemplo, no hábito de se presentear com alimento. No dia seguinte à nossa chegada, ganhamos duas cabeças e um caldeirão de sangue de bode. Preparamos a fussura<sup>28</sup> e passamos alguns dias comendo do delicioso prato. Dias depois, recebemos um bolo; também fomos presenteados com uma traíra, pescada no açude do lugar, e um caldeirão de feijoadada.

E assim os exemplos de solidariedade vão se multiplicando, como na preocupação em avisar aos vizinhos que “o pão chegou” (o vendedor de pão passa apenas uma vez na semana no povoado, às quartas-feiras) ou na reunião para um trabalho comunitário. Participei de um desses momentos em um domingo, quando eu e mais oito homens cortamos e colhemos pés de milho, trituramos na frrageira, ensacamos e transportamos 125 sacos de silagem<sup>29</sup>. Cada saco pesa, em média, 30 quilos e o material é utilizado para a alimentação animal no período da estiagem.

---

<sup>27</sup> “A esse período – fim do século XX, início do XXI – Giddens (1991) chama de “Consequências da Modernidade”; Hall (1990) denomina de “Modernidade Tardia”; para Baudrillard (1996) é a “Pós-orgia”; mas um dos termos mais utilizados foi cunhado por Jean-François Lyotard, a “Pós-Modernidade” (GIDDENS, 1991, 12).” (SOUZA; GOMES, 2013, p. 2)

<sup>28</sup> É um prato em que vão todas as vísceras do bode ou carneiro (traqueia, pulmão ou bofe, fígado, tripas, e o sangue) cozidas junto com a cabeça do animal.

<sup>29</sup> “Silagem é a forragem verde armazenada na ausência de ar e conservada mediante fermentação em depósitos próprios chamados silos.” (OLIVEIRA; MARTINS, 2021)

**Figura 3 - Trabalho comunitário de ensilagem de milho**



Fonte: Autoria própria

Mas nenhum exemplo é mais representativo desse espírito comunitário e solidário do que quando a vizinha da casa onde nos hospedamos passou mal. As pessoas começaram a sentir falta dessa mulher na roda de conversa daquela noite específica. Então, antes de ir deitar para dormir, um homem resolveu verificar se estava tudo bem e encontrou a senhora deitada no chão de casa, “se vendo em dor”. Em poucos instantes, acorreram vários vizinhos em socorro da enferma. Uns traziam remédios, outros tentavam contato com o filho dela e outros, ainda, tranquilizavam o neto da mulher, uma criança que não chegava aos 10 anos de idade. Por sorte e pela atenção da vizinhança, logo tudo ficou bem.

\*\*\*\*

Era dessa solidariedade que Maria e Augustinha precisavam quando chegaram aquele ponto da estrada. Ali, elas pernoitaram, embaixo do pé de angico mesmo. A areia branca, agora fria por causa do sereno, era um refrigério para os corpos doloridos, estirados sob o céu estrelado e o luar que tudo alumiava. Quando o primeiro raio de sol surgiu no horizonte, o irmão que as acompanhava decidiu retomar a caminhada sozinho em busca do primeiro povoado que encontrasse, ver se conseguia alguma coisa para aliviar o sofrimento das irmãs.

Algumas centenas de metros separavam o ponto em que os retirantes estavam das poucas e humildes casas da Fazenda Caboclo, mas eles não sabiam disso. Para o irmão, fazia mais sentido seguir na picada que acharam até ali e que seguia. O irmão foi sozinho procurar

ajuda, recomendando às vidas de Maria e Augustinha a Deus. A vereda passava por dois braços de um riacho, provavelmente o mesmo que passava perto de onde ele tinha deixado as irmãs, e era caminho para a Fazenda Xique-Xique.

Depois de atravessar o que antes era um curso d'água, mas que, por conta da seca severa, se tornou apenas um amontoado de pedras sobre uma camada de areia grossa, o irmão avistou um limpo.

- Ali deve ter alguma casa. E “teno” casa, deve ter alguma alma bondosa.

Era a Fazenda Xique-Xique e as esparsas casinhas simples do lugar. Já na primeira residência, o irmão buscou ajuda. Explicou a situação do grupo, disse que as irmãs ficaram pra trás, debaixo de um umbuzeirinho perto de um riacho. Só precisava de alguma coisa de comer para dar a elas. A travessia era grande e perversa até o Belo Monte. As gentes da Xique-Xique já tinham se habituado a verem pessoas indo ao encontro do homem que parecia o filho do próprio Deus na Terra.

Mas por ali a situação também não era boa. A seca já se esticava por muito tempo, os poucos animais que restaram dividiam a água que sobrou com os homens e mulheres. Pra conseguir alimento, os bichos se viravam na caatinga e quando voltavam pro curral, no fim do dia, recebiam o mandacaru que foi cortado e queimado. Nas casas, a mercearia era pouca: um tanto de feijão que sobrou no saco, alguma farinha que restou da última farinhada. Como mistura, de vez em quando tem um peba, um preá, mas bom mesmo é quando tem ema, porque tem muita carne. Ainda tinham umas cabrinhas, que garantiam leite para beber e para fazer manteiga ou queijo.

Mesmo assim, fizeram-se esforços e se conseguiu algum alimento para as irmãs. O irmão voltou com o pouco que angariou, seguindo o caminho que tinha gravado na memória e que acompanhava o riacho. Quando chegou ao ponto onde Maria e Augustinha ficaram, encontrou as mulheres um pouco mais descansadas, mas muito debilitadas. Exauridas pelos males que se abateram sobre elas, as irmãs não conseguiram se alimentar bem com aquela comida, era forte demais, pesada demais para quem estava tão fraca ao ponto de não sustentar-se sobre as próprias pernas.

Ao sair da Fazenda Xique-Xique, além da comida, o irmão levou também a promessa de que, assim que os homens do lugar voltassem do mato, onde era a lida, procurariam o local onde o grupo estava arranchado. Palavra dada, vida empenhada. No fim da tarde, os vaqueiros saíram pela caatinga atrás dos caminhantes. Encontraram os irmãos no mesmo lugar e viram que a situação das mulheres era preocupante.

De lá, montados no pangaré seguiram para a Fazenda Caboclos, que era mais próxima, onde conseguiram soro de leite, único alimento líquido e de digestão mais fácil que o leite. Assim, se passaram alguns dias – ninguém sabe ao certo quantos, mas têm a certeza de que foram poucos: as pessoas da Fazenda Caboclo e da Fazenda Xique-Xique levando soro para as Maria e Augustinha e alimento sólido para o irmão. Mas nem todos os esforços foram suficientes para preservar as vidas das irmãs. Maria e Augustinha morreram de fome, de sede, de cansaço ou de alguma doença. Ou ainda, tudo isso junto.

Ao irmão, não restou alternativa a não ser enterrar Maria e Augustinha ali mesmo. Ele seguiu viagem. As pessoas não sabem dizer pra onde, nem com quem. As incertezas ainda são muitas: se havia uma criança no grupo, se esse irmão mudou a rota e parou em alguma cidade próxima... mas uma certeza, o povo do lugar tem: as irmãs caririzeiras se transfiguraram em duas árvores, dois pés de angico, como aquele em que elas morreram embaixo.

- “Só sei contar que foi lá que ficaram as almas milagrosas, né?! Por que elas fazem milagre mesmo. Tudo o que a gente se pega com elas é válido.” – conta uma senhora que vive em Poções, a antiga Fazenda Xique-Xique.

Os moradores mais antigos de Poções contam que dois pés de angico nasceram exatamente no lugar onde Maria e Augustinha foram enterradas. Quem passava pelo local, percebia que, mesmo em período de seca, as árvores não perdiam o vigor e permaneciam como outras plantas da mesma espécie.

- Milagre! Só pode ser! – acreditavam os sertanejos que moravam na região de Poções.

Diante do fato sem explicação lógica para aqueles homens e mulheres, tinha-se ali, então, um fenômeno miraculoso, digno de reza e respeito.

- Depois disso o povo foram fazendo promessa, tendo a fé, né? Recebendo as bênçãos e aí daí para cá só aumentou a fé do povo neles. – conta a mulher que hoje lidera a organização local da festa em homenagem às irmãs santificadas pelo povo.

Na terra em que pereceram, Maria e Augustinha floresceram como santas.

\*\*\*

O cotidiano pacato de Poções só é alterado no famoso dia 2. Alguém mais desavisado pode achar que se trata do dia 2 de julho, por estar na Bahia e essa ser a data de celebração da independência do estado. Mas não. Em Poções, o dia 2 que mexe com o lugar e com as pessoas é o de novembro, dia de finados, que por aqui é também dia de homenagens às Santas Maria e Augustinha.

A devoção às irmãs caririzeiras altera a rotina do povoado nas semanas que antecedem o dia 2 de novembro. Ônibus começam a chegar vindos de cidades da região, como Jaguarari e Senhor do Bonfim e de outros distritos de Juazeiro.

- É muita gente no dia 2, de todo lugar. A rua, Ave Maria... Muita folia, era. Esse ano eu não sei [como vai ser]. A cada ano vai ficando devagar. – relata uma moradora de Poções, que acompanha há anos a festa em homenagem às Santas Maria e Augustinha.

As caravanas trazem fiéis que vêm pedir bençãos e agradecer graças alcançadas, segundo eles, por intermédio das irmãs caririzeiras. Nos últimos anos, os moradores têm uma percepção geral de que o fluxo de pessoas que vem ao povoado no dia 2 de novembro diminuiu muito. Segundo eles, até excursões de São Paulo chegavam ao local.

- Era muito forte [a festa]. Foi muito mais forte que agora. Só que nunca morreu, né, na realidade? – reflete uma das professoras da localidade e que acompanha há décadas as mudanças nas formas de celebração às santas do lugar.

Não morreu. E depois de um ano sem celebrações, por causa da pandemia de Covid-19, em 2021, os fiéis voltaram à capela construída no lugar onde os moradores locais acreditam que Maria e Augustinha estão enterradas. O lugar é conhecido como “Covinhas”. Os fiéis da região contam que os próprios moradores do entorno cercaram as duas covas com madeira. Assim que começaram os primeiros relatos de acontecimentos considerados miraculosos, as pessoas começaram a colocar flores e ramos verdes de plantas da caatinga.

A capela mesmo só começou a ser construída na década de 1960 e foi feita aos poucos, através de promessas feitas por fiéis.

- Aí uns fazia uma parte. Vinham outros e fazia outra, e tinha um que ele fez promessa a elas. Vem, ele mora, acho, que em Petrolina. – contou uma das moradoras mais antigas da comunidade.



**Figura 4 - Capela construída para as irmãs Maria e Augustinha**



Fonte: Autoria própria

Quem vai chegando de Poções à área das Covinhas avista de longe uma área descampada e a casinha caiada, com uma varanda de paredes baixas e portões azuis. Na frente, uma cruz metálica grande indica que o local é dedicado ao Sagrado. Ao lado da cruz, um umbuzeiro antigo, mas pequeno. Nele, uma cruz grande, de madeira, repousa. Já do pequeno portão da varanda é possível avistar o túmulo grande encostado na parede e revestido por cerâmica azul céu. No canto, à direita da cova, duas casas de velas formadas por grandes quadrados de cimento com a abertura para frente.



**Figura 5 - Visão do quintal da capela, onde fica o túmulo dedicado à Maria e Augustinha**



Fonte: Autoria própria

Ao entrar propriamente na capela, vê-se de longe o pequeno altar repleto de imagens sacras. Nas paredes, muitas imagens de santos e coroas de flores de flandres. O teto tem uma mancha grande de umidade. Os bancos são de madeira, poucos e sem apoio para as costas. Ao chegar próximo do altar, o visitante consegue distinguir as imagens que lá estão. Tem estátuas de Iemanjá, Nossa Senhora Aparecida, São Cosme e Damião, entre outras. Mas a maior imagem é a de Padre Cícero, que fica no canto esquerdo da capela.

**Figura 6 - Visão interna da capela dedicada às Santas Populares Maria e Augustinha**



Fonte: Autoria própria

As estátuas de Maria e Augustinha estavam no canto direito no chão. Uma delas ficava apoiada na parede, porque estava quebrada. As imagens são construídas em gesso e recebem vários adornos, como terços, fitas e flores. Não há uma manutenção periódica das estátuas e, segundo os moradores, inclusive elas foram fruto de pagas de promessas.

**Figura 7 - Imagens que representam as irmãs Maria e Augustinha**



Fonte: Autoria própria

Nos fundos da capela, há uma pequena sala de milagres, onde as pessoas que alcançam graças vêm pagar as promessas realizadas. O lugar é abarrotado dos mais variados tipos de objetos. São ex-votos, fotos, chaves de casa e carro, coroas de flores artificiais, camisas de times de futebol, camisas comuns, muletas e até vestidos de noiva. Aliás, essas peças matrimoniais são utilizadas por mulheres que vão se casar, elas pegam os vestidos, usam e depois devolvem à sala de milagres.

- Tem uma prima minha que casou com um vestido de lá. – contou uma devota de Maria e Augustinha, que acabou revelando também que o casamento terminou não dando muito certo.

**Figura 8 - Sala de milagres da capela**



Fonte: ALMEIDA (2021)

O volume de objetos deixados como pagamento de promessas é tão grande, que do lado de fora da capela, à esquerda, foi construída uma caixa de alvenaria que fica abarrotada de ex-votos, órteses, tubos de fogos de artifício, entre outros objetos também levados como agradecimento ao alcance de graças. Ao lado dessa caixa, têm dois elementos importantes da história de devoção à Maria e Augustinha: os pés de angico.

As duas árvores cresceram e se entrecruzaram, formando apenas um tronco, e medem em torno de 4 metros de altura. No meio delas, onde termina o tronco e começam os galhos, uma cruz parece ter sido abraçada pelas plantas. Ao lado das árvores, uma pequena cruz indica que um “anjinho”<sup>30</sup> ali está enterrado. A flor do angico tem um aroma doce e suave, agradável e que fica bastante presente quando macerada entre os dedos. O cheiro também fica no ar de maneira bem sutil, que apenas os olfatos mais apurados conseguem distinguir.

---

<sup>30</sup> Forma como, no Catolicismo Popular, são referidas as crianças que morrem sem serem batizadas. Ver mais: DUARTE, 2018. **Em vida inocente, na morte “anjinho”**. Morte, infância e significados da morte infantil em Minas Gerais (Séculos XVIII-XX). 2018. 379 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Uuniversidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.



**Figura 9 - Pés de angico com cruz “abraçada” por galhos**



Fonte: ALMEIDA (2021)

A capela fica sempre aberta, com os portões apenas encostados. Normalmente, os fiéis que passam pelo local, aproveitam para rezar. É o que faz um homem que encontrei vindo de Curaçá com destino à Jaguarari. Ele disse que trabalha naquela cidade e mora nesta, por isso, aproveita sempre que está em viagem para parar na capela e fazer orações para Maria e Augustinha. Mas no dia-a-dia as visitas são esporádicas e em pequeno número e o cenário é de tranquilidade total.

Cenário completamente diferente do dia 2 de novembro. Nesta data, o movimento começa cedo. À frente da capela são montados toldos para proteger as pessoas que vão assistir à missa. Os primeiros fiéis passam pela capela ainda no amanhecer do dia, para evitar a movimentação intensa do meio da tarde. Por volta das 7h da manhã começam a chegar os primeiros carros com famílias inteiras para as homenagens às santas. Muitos desses motoristas dão três voltas ao redor da capela, alguns fazem como paga de promessa, outros como forma de homenagear as irmãs caririzeiras.

**Figura 10 - Pessoas chegando para a missa. Antes, carros dão três voltas em torno da capela como paga de promessa ou homenagem às irmãs santas**



Fonte: ALMEIDA (2021)

Aos poucos, os ônibus com caravanas começam a chegar. Muitas pessoas descem carregando coolers e seguem direto para o riacho, a uns 50 metros do fundo da capela. Lá, eles fazem churrasco, ouvem música e tomam banho durante todo o dia. Mas a maior parte das pessoas segue para a capela, onde fazem a primeira visita, acendem velas, rezam e voltam para esperar a missa começar.

A celebração começa por volta das 9h. O padre celebrante vem da paróquia do Distrito de Carnaíba, que atende toda a região. Na plateia, atentos e diversos fiéis formam um mosaico de fé. Tem senhoras com saias longas, blusas sem decote e véus sobre a cabeça, tem homens com chapéu de couro e calças compridas e tem também jovens com roupas curtas e decotadas. O celular na mão se transforma em um instrumento de registro do momento de celebração, muitas pessoas filmam e fotografam a missa.

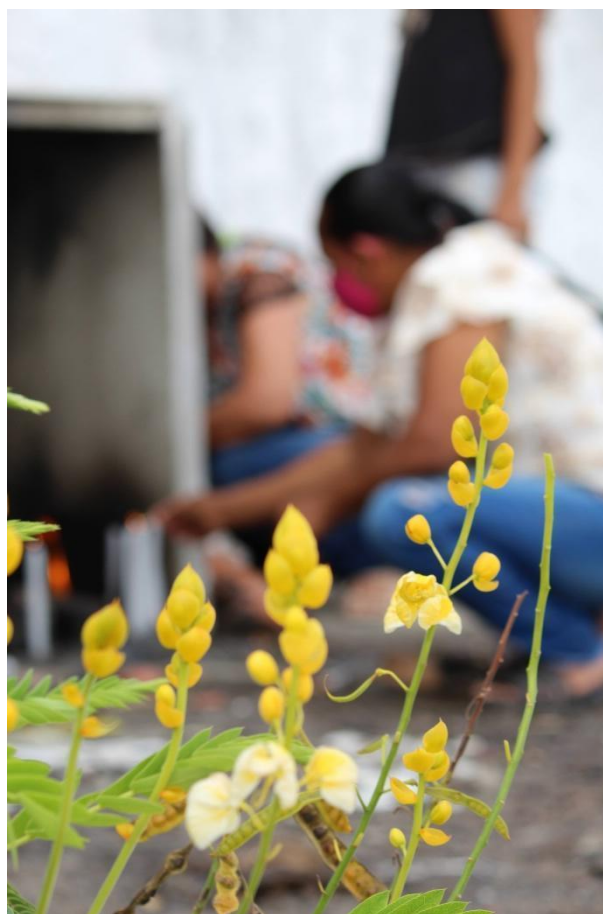
**Figura 11 - Missa realizada em frente à capela das Santas Populares Maria e Augustinha**



Fonte: ALMEIDA (2021)

A homilia do padre gira em torno da relação entre viventes e finados. Para isso, o pároco cita passagens da bíblia e faz chiste com situações cotidianas, destensionando o ambiente e exemplificando a mensagem que quer passar. Ao longo da missa, o padre cita alguns santos da Igreja Católica e faz referência gestual à capela que está à sua frente, mas em momento nenhum cita as irmãs Maria e Augustinha ou a relação de fé que as pessoas que estão ali têm com as irmãs caririzeiras.

**Figura 12 - Fiéis acendem velas em homenagem às irmãs Maria e Augustinha**



Fonte: ALMEIDA (2021)

Quando a missa termina, a maior parte dos presentes segue direto para o riacho, onde vão passar o resto do dia se divertindo. Os fiéis que permanecem na capela aproveitam para rezar e acender velas. Nesse momento, as casinhas para velas ao lado do túmulo já não têm mais espaço para novas candeias, por isso as pessoas agora colocam as ofertas do lado de fora, do lado direito da igrejinha. Muitos, mesmo depois de rezarem e fazerem suas ofertas, permanecem no entorno do lugar conversando sobre amenidades e comentando a condução da missa. Ali, alguém olha para a cruz encostada no pé de umbuzeiro e lembra do homem que carregou ela de Juazeiro até Poções, nas costas.



**Figura 13 - Cruz de 20 quilos encostada no pé de umbu em frente à capela das Santas Populares Maria e Augustinha foi paga de promessa**



Fonte: ALMEIDA (2021)

\*\*\*

A fama de milagreiras de Maria e Augustinha foi correndo por todos os caminhos da caatinga próximos às Fazendas Caboclo e Xique-Xique (que ninguém sabe precisar quando se tornou Poções). Chegando cada vez mais distante no espaço e no tempo. Hoje, possivelmente mais de 100 anos depois da morte das irmãs, muita gente ainda recorre a elas para intercederem junto a Deus em busca de graças diversas.

- Saúde. Coisa de casa. Pra se tiver um objeto desaparecido, aparecer. Um animal, uma coisa assim. – explica uma das moradoras de Poções, sobre quais são as graças que os fiéis costumam pedir às Santas Maria e Augustinha.

**Figura 14 - Exemplo de ex-voto depositado como paga de promessa**



Fonte: Autoria própria

E são essas graças que fazem a fé nas irmãs caririzeiras crescer e se manter ao longo das décadas.

- O povo foram fazendo promessa, tendo a fé, né? Recebendo as bênçãos e aí daí para cá só aumentou a fé do povo nelas. – conta outra moradora do lugar e que hoje é a responsável por organizar os festejos à Maria e Augustinha.

Essa mesma mulher conta que certa vez chegou às Covinhas e encontrou um grupo de outro estado que veio pagar promessa.

- A gente encontrou com eles lá, na época a gente foi limpar lá para festa... Não sei se eles eram do lado do Pernambuco, do Ceará. São aí de fora. – relembra a devota que acompanha de perto a história das irmãs caririzeiras.

As histórias miraculosas correm e levam junto consigo a fama das irmãs caririzeiras. A reputação de milagreiras faz com que muita gente recorra a elas, mesmo sem nunca terem visto ou vivido a celebração a Maria e Augustinha. É o caso da história do homem que diz ter tido

uma visão de uma capelinha com um umbuzeiro na frente e que nessa árvore só teria um único fruto que seria a cura para as feridas que o filho dele apresentava recorrentemente na boca.

- Ele veio, ele nem sabia onde era o Poção, diz que veio procurando e só tinha um umbú sozinho no pé de umbuzeiro lá na frente, né? Ele tirou esse umbú passou na boca do filho dele e nunca mais o filho dele teve ferida na boca. – conta uma mulher que conheceu essa história.

E essa não é a única passagem de promessa feita por pessoas que não conheciam a devoção à Maria e Augustinha. A cruz de madeira encostada no umbuzeiro em frente à capelinha das irmãs santas pesava exatos 20 quilos quando foi feita e chegou até ali nas costas de um homem que pediu às irmãs pela saúde de sua primeira filha, que segundo ele penava com mau-olhado<sup>31</sup> colocado por uma mulher. Ele conta que saía para trabalhar no Mercado Municipal de Juazeiro e ficava assustado sempre que chegava alguém na porta do *box* onde ele cortava carne, pensando que trazia uma notícia ruim sobre a primogênita.

- Aí eu comecei a chorar e lembrei que o povo falava nessas caririzeiras. Eu só baixei a cabeça e fiz a promessa de levar uma cruz de 20 quilos lá nas covas delas. Quando eu cheguei em casa, ela [a filha] já tava boa. – lembra o homem que seis meses depois encomendou a um carpinteiro da rua onde morava a cruz, que precisou de “uns pregos pra inteirar” o peso prometido.

A caminhada começou ainda de madrugada, antes de o sol raiar. Junto do pai que carregava a cruz seguia um homem que conhecia bem a região e se ofereceu para guiar o caminho. “Eu fiz a promessa para ninguém pegar na cruz, ninguém podia pegar, só eu.”, explica. Antes da metade do caminho, a água que a dupla levava acabou e eles precisaram trocar os mantimentos que tinham para conseguirem se hidratar.

A visão daquele homem caminhando pela caatinga carregando uma cruz sobre as costas assustou algumas pessoas pelo caminho. Outras se compadeceram do sofrimento daquele pai. A imagem se assemelha à de Zé do Burro arrastando sua cruz pelas ruas de Salvador, em *O Pagador de Promessas*<sup>32</sup>. O cansaço já se abatia sobre eles, quando a noite começou a cair e, então, pararam para dormir. E, apesar do sofrimento, não pensaram em desistir.

- Moço, eu digo que ninguém vai. O cara pode ter fé como... Mas quando ele andar metade do que eu andei ele tá aqui com o caroço, os lábio tudo seco, ele não vai não. Ele desiste.

---

<sup>31</sup> Há a crença de que algumas pessoas são capazes de lançar o mal sobre outras pessoas, animais e plantas, porque tem os olhos carregados de inveja. Quando isso acontece, segundo essa crença, os alvos do mau-olhado padecem de doenças. (SANTOS; QUADROS, 2018)

<sup>32</sup> Filme de 1962, dirigido por Anselmo Duarte e baseado na obra de Dias Gomes, que conta a história de Zé do Burro que, como paga de uma promessa, precisa carregar uma pesada cruz até a igreja de Santa Bárbara.

Desiste. Para passar o que nós passemos, deitando por cima de espinho, caminhando por dentro do mato, às vezes descalço. Pode até ir, não vou mentir, mas o caba desiste. – lembra ele.

No dia seguinte, logo nos primeiros raios de sol, saíram para continuar a viagem. Chegaram às Covinhas perto do meio-dia. Lá, o homem depositou a cruz, rezou e seguiu para Poções, onde pegou um carro de volta para Juazeiro. Ele conta que quando chegou em casa, a menina que não caminhava, já estava andando normalmente. Apesar disso, o homem, que hoje é evangélico, diz que não acredita mais nem nas santas, nem na intercessão delas a pedido dele. Ele nunca mais voltou às Covinhas, mas teve vontade de ir para se desfazer da cruz.

- Aí o pastor disse: “não vá, irmão, não vá. Aquilo foi no tempo de sua ignorância, se você for o povo vão lhe matar, do jeito que o povo é devoto...”. Aí eu deixei pra lá. – conta ele.

Apesar do avanço das religiões neopentecostais, a devoção às irmãs Maria e Augustinha permanece e se perpetua na região de Poções, atraindo centenas de fiéis do lugar e de cidades próximas. Resta saber se essa fé vai resistir a essas mudanças tanto quanto as irmãs suportaram a travessia do Ceará até o sertão baiano e, quando não suportaram mais as agruras humanas, se transmutaram em natureza e Sagrado.

### 3. CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO (OU ARRUMANDO A BAGAGEM)

Meu Deus, se eu não rezei direito  
 O Senhor me perdoe  
 Eu acho que a culpa foi  
 Desse pobre que nem sabe fazer oração  
 (Gordurinha / Nelinho.)<sup>33</sup>

Os versos que abrem esta seção são da música “Súplica Cearense”, originalmente gravada por Gordurinha, no disco que leva o mesmo título da canção, depois imortalizada na voz de Luiz Gonzaga, o Rei do Baião. De forma sucinta e assertiva, os compositores sintetizaram o sentimento experimentado pelas pessoas do povo frente ao Catolicismo Oficial, especialmente em séculos passados - antes de um esforço da Igreja para aproximar-se das camadas populares, resumido no Concílio Vaticano II.

Este sentimento de não saber falar com o Divino foi fomentado pelos primeiros sacerdotes europeus que chegaram ao Brasil, durante a invasão deste território. Os bárbaros, como o branco considerava os indígenas (MAIA, 2013), e os negros “sem alma” foram, em um processo de catequização violento, levados a crer que não tinham o “privilegio” de conversar com Deus.

Como sobreviver sem se apegar a algo superior em meio a um processo de invasão tão sanguinário? Na contemporaneidade, como não ter a ousadia de falar com Deus, sendo herdeiro direto das desigualdades e injustiças que perduram desde aquela invasão? Como exercer a própria fé sendo esta alvo de preconceitos e violências repetidos?

Nesta seção, estas questões serão aprofundadas a partir da discussão sobre a religiosidade popular e o Catolicismo Popular no Brasil. Tem-se ainda, uma discussão sobre a formação do Catolicismo Popular sertanejo, no tempo (desde a invasão europeia) e no espaço (a partir da ocupação das caatingas por atividades econômicas, no século XVI).

#### 3.1 RELIGIOSIDADE E CATOLICISMO POPULAR

A religiosidade é um dos pilares da formação sociocultural do Brasil. Neste contexto, a influência das religiões de matriz africana e dos cultos indígenas é incontestável. Outro elemento fundamental nesta seara foi a inserção do catolicismo, em um cenário de invasão europeia realizada com a cumplicidade da Igreja em todas as ações de dominação política e humana

---

<sup>33</sup> Versos da canção “Súplica Nordestina” lançada no disco homônimo, em 1967.

neste território.

Esta estratégia de invasão em que confluem a Cruz e a Espada - em que o primeiro elemento representa os interesses da Igreja e o segundo os da Coroa - foi colocada em prática desde o primeiro momento dos europeus nas terras “descobertas”. Pero Vaz de Caminha em sua famosa “Carta a el-Rei Dom Manoel sobre o achamento do Brasil”, faz os primeiros relatos sobre essa articulação entre Igreja e Coroa para a dominação de territórios e povos. Se na quarta-feira, 22 de abril, os portugueses em suas naus avistaram aquele que seria chamado Monte Pascoal, quatro dias depois já era realizada a primeira celebração católica nestas terras:

Ao domingo de Pascoela pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se aprestassem nos batéis e fossem com ele. E assim foi feito. Mandou naquele ilhéu armar um esperável, e dentro dele um altar mui bem corregido. E ali com todos nós outros fez dizer missa, a qual foi dita pelo padre frei Henrique, em voz entoada, e oficiada com aquela mesma voz pelos outros padres e sacerdotes, que todos eram ali. A qual missa, segundo meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. (CAMINHA, [1450?-1500], p. 5)

O erguimento do símbolo cristão também foi uma das primeiras providências tomadas pelo invasor europeu:

Quando saímos do batel, disse o Capitão que seria bom irmos direitos à Cruz, que estava encostada a uma árvore, junto com o rio, para se erguer amanhã, que é sexta-feira, e que nos puséssemos todos de joelhos e a beijássemos para eles verem o acatamento que lhe tínhamos. [...] E hoje, que é sexta-feira, primeiro dia de maio, pela manhã, saímos em terra, com nossa bandeira; e fomos desembarcar acima do rio contra o sul, onde nos pareceu que seria melhor cantar a Cruz, para melhor ser vista. Ali assinalou o Capitão o lugar, onde fizessem a cova para a cantar. [...] Chantada a Cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiramente lhe pregaram, armaram altar ao pé dela. Ali disse missa o padre frei Henrique, a qual foi cantada e oficiada por esses já ditos. Ali estiveram conosco a ela obra de cinquenta ou sessenta deles, assentados todos de joelhos, assim como nós. (CAMINHA, [1450?-1500], p. 12, 13)

Para completar as evidências de que, desde o primeiro momento, a religião fez parte da estratégia política de ocupação do território e a política foi parte do plano religioso de dominação dos povos, Caminha (1450?-1500) indica ao Rei possibilidades de cristianização dos indígenas:

Parece-me gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença.

E portanto, se os degredados, que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos e crer em nossa santa fé, à qual praza

o Nosso Senhor que os traga, porque, certo, esta gente é boa e de boa simplicidade. E imprimir-se-á ligeiramente neles qualquer cunho, que lhes quiserem dar. E pois Nosso Senhor, que lhes deu bons corpos e bons rostos, como a bons homens, por aqui nos trouxe, creio que não foi sem causa. Portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da sua salvação. E prazera a Deus que com pouco trabalho seja assim. (p. 12)

Por fim, o arremate:

E bem creio que, se Vossa Alteza aqui mandar quem entre eles mais devagar ande, que todos serão tornados ao desejo de Vossa Alteza. E por isso, se alguém vier, não deixe logo de vir clérigo para os batizar, porque já então terão mais conhecimento de nossa fé, pelos dois degredados, que aqui entre eles ficam, os quais, ambos, hoje também comungaram. (CAMINHA, [1450?-1500), p. 14)

Contudo, a carta de Pero Vaz de Caminha é ainda uma prova pequena da ação coordenada e conjunta da Igreja e da Coroa na invasão do Brasil. Outros documentos revelam essa relação entre a religião e a política. Por exemplo, a carta do rei de Portugal, Dom João III, ao primeiro governador geral do Brasil, Tomé de Sousa, que dizia que “a principal causa que me levou a povoar o Brasil foi que a gente do Brasil se convertesse à nossa santa fé católica” (HOONAERT *et. al.*, 2008, p. 24). Assim, a catequização do Brasil era um empreendimento atrelado ao intento marítimo.

Para Hoonnaert *et. al.*, o discurso evangelizador dos portugueses no Brasil se pautou por três características: ser universalista, doutrinário e guerreiro. A primeira, diz respeito à construção de uma ideia de negação de outras possibilidades de existência, da materialização do outro enquanto indivíduo com crenças próprias, conhecimentos e formas de viver únicos. Este lugar foi conferido aos indígenas, segundos os autores, e aqui ampliamos este entendimento também aos negros, já que sempre existiu nessas relações (portugueses - indígenas e portugueses - negros) “o zelo quase fanático dos missionários em extirpar qualquer vestígio do que era interpretado como idolatria, barbárie, aberração da ‘verdadeira fé’” (HOORNAERT *et. al.*, 2008, p. 25).

A segunda característica do discurso evangelizador português no Brasil colonial é ser doutrinário. Ou seja, utilizar a retórica para convencer os indígenas da necessidade de salvação, da importância daquela fé trazida do estrangeiro para este processo salvífico. Segundo Hoonnaert *et. al.*,

instala-se aos poucos uma firme identificação entre evangelização e doutrinação que nunca mais será posta em dúvida, até aos nossos dias, pelo menos em termos de Igreja oficial. As palavras evangelizam, os vocábulos transmitem - quase que automaticamente - a mensagem. (2008, p. 26)

Por fim, o discurso evangelizador do período colonial apresenta um caráter guerreiro, que se configura na violência com que indígenas e negros foram evangelizados pelos missionários portugueses, baseada na ideia de que a evangelização deveria ser precedida da sujeição. “O caráter guerreiro do discurso evangelizador fez também com que os missionários não tivessem interesse real em conhecer e respeitar a cultura dos ‘outros’ aos quais foram enviados: africanos e indígenas.” (HOORNAERT *et. al.*, 2008, p. 27).

Essas ações, determinantes para o sucesso da invasão e ocupação do território brasileiro, sufocaram os povos subalternizados pelo invasor europeu. Contra os indígenas, foi perpetrado o extermínio através da sujeição e escravização e da eliminação dos “bárbaros” (MAIA, 2013). Contra os negros, pesaram as correntes da escravidão e a subjugação aos desejos hediondos do colonizador.

Os povos marginalizados sofreram toda sorte de agruras e tiveram seu conjunto de crenças e saberes dizimado pela imposição de uma fé cristã europeia, de além-mar. Essa destruição é parte da construção da branquitude, como pacto de criação e manutenção de privilégios, a partir da pele branca.

O discurso europeu sempre destacou o tom da pele como a base principal para distinguir status e valor. As noções de “bárbaros”, “pagãos”, “selvagens” e “primitivos” evidenciam a cosmologia que orientou a percepção eurocêntrica do outro nos grandes momentos de expansão territorial da Europa. Como diz Edward Said, o olhar europeu transformou os não europeus em um diferente e, muitas vezes ameaçador, outro. E esse outro tem muito mais a ver com o europeu do que consigo próprio. (BENTO, 2022, p. 17)

Mas todo o esforço da Igreja Católica e da Coroa portuguesa na imposição da fé católica a negros e indígenas não foi suficiente para garantir uma transferência hermética do catolicismo romano. Pelo contrário, a fé imposta não passou incólume pelo encontro com a religiosidade dos povos autóctones e africanos.

Nesse intrincado processo, o catolicismo foi modificado, sendo incorporado àquela realidade através de violentos processos de hibridização com os saberes negros e indígenas e, assim, tornando-se mais próximo à realidade do povo. No entanto, foram esses grupos subalternizados que, obrigados pelo colonizador, arcaram com os prejuízos desse contato com a religiosidade branca, precisando negar a própria fé, impedidos de expressar publicamente suas crenças. Assim, esses grupos criaram mecanismos de sobrevivência e manutenção de contato com o Divino.

Essas ferramentas podem ser consideradas táticas de sobrevivência, de adaptação ao que foi estabelecido na estratégia da Igreja. Aqui, empregam-se os conceitos de tática e estratégia



elaborados por Certeau (1998). Para ele, a estratégia é um planejamento cuidadoso para a manutenção do poder, por parte de grupos poderosos. A partir desse cálculo, esses grupos estabelecem um “próprio”, “isto é, o lugar do poder e do querer próprios.” (p. 99).

Se a estratégia é uma prerrogativa dos poderosos, “a tática é a arte do fraco”. (CERTEAU, 1998, p. 101). Na falta de um espaço de poder e querer, os povos subalternizados empreendem ações no terreno dos dominantes, no “próprio” estabelecido pelo outro. São essas táticas, que exploram as brechas e falhas da vigilância do poder de forma astuciosa, que permitem a criação e adoção de ações cotidianas que tem como objetivo a sobrevivência e resistência dos grupos subalternizados.

A tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. [...] a tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, como dizia von Büllow, e no espaço por ele controlado. Ela não tem portanto a possibilidade de dar a si mesma um projeto global nem de totalizar o adversário num espaço distinto, visível e objetivável. Ela opera golpe por golpe, lance por lance. (CERTEAU, 1998, p. 100)

Foi operando com táticas, “golpe por golpe” que os povos colonizados promoveram o surgimento de manifestações que reúnem em si princípios do catolicismo, das religiões africanas e indígenas.

Steil (*apud* MOURA, 2009) resume este encontro da seguinte forma:

O catolicismo que se enraíza no Brasil está marcado por sua origem europeia, mas também pelo encontro que essa tradição teve aqui com as tradições africanas e indígenas. Sua originalidade, contudo, deve ser buscada mais na forma como se realiza esse encontro do que na soma dos elementos dessas culturas. Ou seja, acreditamos que o encontro das culturas advenientes com autóctone produziu um modo partilhado de a cultura popular pensar a relação entre o sagrado e o profano. (p. 57)

É dessa maneira que surge a manifestação que mais tarde seria denominada de Catolicismo Popular. Aqui, defende-se que este, além de uma forma de reação à imposição do colonizador, se configura, principalmente, em uma forma de combate à violência religiosa, cultural e epistemológica do europeu. Como defende Martín-Barbero, é preciso “não reduzir a resistência a reação” (2001, p.147, 148).

O Catolicismo Popular não é uma negação do Catolicismo Oficial, mas uma adaptação da religião romanizada à realidade do povo e do povo às práticas oficiais. É o que Néstor Canclini vai chamar de “procesos de hibridación que suceden en condiciones parcialmente

predeterminadas por los órdenes sociales.”<sup>34</sup> (MIER; PICCINI; ZIRES, 1989).

En medio de estas tensiones se constituyen las relaciones complejas, nada esquemáticas, entre lo hegemónico e lo subalterno, lo incluído y lo excluído. Esta é una de las causas por las que la modernidad implica tanto procesos de segregación como de hibridación entre los diversos sectores sociales y sus sistemas simbólicos.<sup>35</sup> (CANCLINI, 1989, p. 40)

A pompa das celebrações eclesíásticas, o uso do latim, a desconexão com a natureza e tudo o que os missionários europeus tentaram transpor e impor *ipsis litteris* no Brasil não fazia sentido para uma população que tinha necessidades tão particulares. É dessa maneira que o Catolicismo Popular vai se perpetuando ao longo dos séculos, conectando-se à realidade, sendo praticado conforme o repertório de seus adeptos.

Voltando à religiosidade instintiva, a sua intensidade explica porque é que ela surge mais entusiasmante e motivadora. Então aparece aquilo que os psicólogos e estudiosos da fenomenologia religiosa chamam de “conhecimento por conaturalidade”. Trata-se duma espécie de conhecimento emocional, muito mais ao nível psíquico que racional; não brotando de dados científicos transmitidos de fora ou aprendidos de outrem, esse conhecimento singular alicerça-se em convicções íntimas e afetivas do foro pessoal ou tradicional que, por isso mesmo, são inefáveis e inexplicáveis, mais arraigadas e firmes. Nessas circunstâncias, o “eu sei” do homem religioso equivale a “eu sinto”, “eu experimento”, “ninguém me disse, mas eu pressinto”. (DIAS, 1996-1997, p.2)

Nisso reside uma das características mais marcantes do Catolicismo Popular: uma fé praticada de forma intuitiva, autônoma em relação à necessidade da intermediação de uma autoridade eclesíástica para acesso ao Divino. Isso não significa uma negação da Igreja Oficial ou da importância do clérigo em determinados momentos, especialmente na administração dos sacramentos. No entanto, na prática do Catolicismo Popular, o padre não é a figura central do exercício da fé, o acesso a Deus se faz na intimidade do fiel, em geral com a intercessão de santos e santas.

A relação que se estabelece entre o Catolicismo Popular e o Catolicismo Oficial tem caráter dialético, na medida em que as camadas populares não refutam os signos da religião oficial, mas promovem uma reinterpretação dos seus significados. Essa resignificação muitas vezes se dá em oposição às intenções originais, do clero, e assume um caráter comunitário, carregado de vivências e conhecimentos populares. Assim, estes novos signos - que guardam

---

<sup>34</sup> Processos de hibridização que acontecem em condições parcialmente predeterminadas pelas ordens sociais. (MIER; PICCINI; ZIRES, 1989, p. 363)

<sup>35</sup> Em meio a essas tensões, complexas relações se constituem, longe de serem esquemáticas, entre hegemônicos e subalternos, incluídos e excluídos. Esta é uma das razões pelas quais a modernidade implica processos de segregação e hibridação entre os diferentes setores sociais e seus sistemas simbólicos. (CANCLINI, 1989, p. 40, tradução nossa)

paralelo com os originais - se aproximam da realidade do povo, ganhando sentido pleno para o exercício da fé popular.

Cesar (*apud* NEVES, 2019) apresenta quatro enfoques dialéticos para a compreensão do Catolicismo Popular: ecológico, político, cultural e religioso. O primeiro diz respeito ao caráter predominantemente rural do Catolicismo Popular, que, mesmo transferido para o meio urbano, preserva a influência da natureza na sua essência. De acordo com o autor, no Catolicismo Popular “é vista uma dependência incondicional face às forças do cosmo, vividas como manifestação do sagrado.” (p. 93).

Outro enfoque dialético apresentado por Cesar (*apud* NEVES, 2019) para o Catolicismo Popular é o cultural. Para explicar esta visão é preciso recorrer e compreender as origens e características desta forma de fé: intuitiva, autônoma, livre da necessidade de autoridades eclesiais no seu dia-a-dia e ensinada de forma espontânea, não institucionalizada. Portanto, “o cultural é aquilo que não se aprende na escola, em oposição ao letrado, erudito. A religião popular será das classes não escolarizadas, dos ‘não-padres’, ‘dos leigos para os quais a religião não é nem saber especializado ou profissão” (NEVES, 2019, p. 94).

O terceiro enfoque dialético proposto por Cesar (*apud* NEVES, 2019) é o religioso. Quando adjetiva-se o catolicismo como popular, não se nega a ele a dimensão sacral. Pelo contrário, o Catolicismo Popular é um contraponto a uma concepção secular de mundo, na medida em que as entidades deíficas estão presentes e próximas aos fiéis, acessíveis aos leigos de forma direta, sem a intermediação de autoridades religiosas constituídas.

De acordo com Cesar (*apud* NEVES, 2019), neste entendimento de universo, “dá-se um valor religioso a todos os eventos da vida, sejam os do dia-a-dia, sejam as grandes decisões, de tal forma que a vida prática parece envolvida por um certo mistério que a torna dependente do domínio religioso.” (p. 95).

Por fim, tem-se o enfoque dialético político do Catolicismo Popular, segundo Cesar (*apud* NEVES, 2019). Esta forma de catolicismo, no campo da disputa de poder<sup>36</sup>, é entendida pela oficialidade da Igreja como uma oposição, uma concorrente, dado que na religião popular o projeto de construção do mundo pela visão eclesiástica não se concretiza a rigor. “Enquanto ‘a lei’ é proposta pelo catolicismo oficial, [...] a religião popular expressa convicções pessoais

---

<sup>36</sup> O poder simbólico é um conceito cunhado por Pierre Bourdieu, aprofundado na obra *O Poder Simbólico*. Para o filósofo e sociólogo francês, para compreender o poder simbólico “é necessário saber descobri-lo onde ele se deixa ver menos, onde ele é mais completamente ignorado, portanto, reconhecido: o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” Para aprofundamento, ver: BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1989.

que exprimem a busca de mais segurança perante as incertezas da vida. [...] Quando o padre é convidado, ele participa, ele está a serviço do povo, que tem desejos e esperanças concretas com ele.” (CESAR *apud* NEVES, 2019, p. 94).

### 3.1.1 A escolha pela categoria popular

Este enfoque político apontado pelo Cesar (*apud* NEVES, 2019) guarda relação com uma concorrência, em tese, em busca da construção de sentido do sagrado por parte da Igreja Oficial, como se esta fosse a detentora da sacralidade e das formas de acesso ao divino. Baseado nessa premissa, é importante compreender que quem adjectiva o catolicismo como popular são agentes externos, que utilizam o termo como forma de delimitação de campo e, portanto, de poder, autoridade sobre.

Fernandes (1984) corrobora com esta visão. Para ele, o popular é “um tema controvertido” por não apresentar fronteiras claras e, portanto, “não dá forma a um ‘objeto’ de reconhecimento geral” (p. 3). Entre as razões apresentadas pelo autor que justificam esta dubiedade fronteiriça está o fato de os fiéis não se autodenominarem praticantes de uma religião popular, o que concorreria para a tese de que a religiosidade popular é uma invenção academicista e que seria entre os intelectuais ou a partir deles “que a ‘religião popular’ ganharia existência e faria história.” (FERNANDES, 1984, p. 3).

Essa ideia se coaduna com a percepção de Williams (1985), para quem a “popular culture was not identified by the people but by others”<sup>37</sup> (p.111). Sendo assim, entende-se que a categoria popular, seja ela referente à cultura, à música ou à religião, é, por primazia, uma definição política. Essa disputa em torno do popular também se dá no campo da ciência. Alguns autores questionam a ideia de uma religião popular e, portanto, de um Catolicismo Popular. (ISAMBERT, 1982; REESINK, 2013.) No entanto, aqui neste trabalho, optou-se pela utilização do termo *popular* como uma categoria política importante na organização da sociedade e, por conseguinte, para o entendimento das formas não oficiais de religiosidade.

Falando de modo mais geral, *uma maneira de utilizar* sistemas impostos constitui a resistência à lei histórica de um estado de fato e a suas legitimações dogmáticas. Uma prática da ordem construída por outros redistribui-lhe o espaço. Ali ela cria ao menos um jogo, por manobras entre forças desiguais e por referências utópicas. Aí se manifestaria a opacidade da cultura “popular” – a *pedra negra* que se opõe à assimilação. O que aí se chama sabedoria, definiu-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltimbanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como

---

<sup>37</sup> “A cultura popular não foi identificada pelo povo, mas por outros”. (WILLIAMS, 1985, p. 111, tradução nossa)

*trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. (CERTEAU, 1998, p.79, destaque do autor)

A discussão em torno da categoria popular é antiga e, ao longo das décadas, ganhou elementos diferentes para ser pensada. Contraponto à alta cultura, expressão autêntica dos valores e interesses de determinado grupo subalterno ou folclorização de manifestações, a partir de todas essas chaves o popular já foi pensado. Na América Latina, Escosteguy (2010) identifica três maneiras como esta categoria é pensada: como folclore, como cultura massiva e o populismo.

A característica do olhar do folclore é a nostalgia. É um olhar que vê a pureza da cultura popular ameaçada pela industrialização, fundamentalmente, pelos meios de comunicação. O popular associado à cultura “moderna” ou à cultura mediática é produção comercial e industrializada, associando-se muito mais à idéia de popularidade. E o ponto de vista expresso pelo populismo político, característica da história latino-americana, tem finalidade pragmática – usa o popular para referendar e sustentar uma determinada aliança política. (ESCOSTEGUY, 2010, p. 116)

Canclini (1989) identifica usos benéficos do termo *popular*. O autor reflete sobre as vantagens que existem no emprego desta categoria para identificar diversas modalidades diferentes de produção cultural, midiática e política. Especialmente neste último campo, Canclini observa a possibilidade de, a partir do uso do adjetivo popular, reunir diversos grupos subalternizados e, portanto, esquecidos, que podem, a partir desse lugar e identidade comuns, se integrar a um projeto solidário.

También en las ciencias sociales la incorporación de esos múltiples usos de “popular” ha tenido efectos positivos. Extendió la noción más allá de los grupos indígenas y tradicionales, dando reconocimiento a otros actores y formas culturales que comparten la condición de subalternos. Liberó a lo popular del rumbo economicista que le impusieron quienes lo reducían al concepto de clase: aun cuando la teoría de las clases sigue siendo necesaria para caracterizar la ubicación de los grupos populares y sus luchas políticas, la ampliación conceptual permite abarcar formas de elaboración simbólica y movimientos sociales no derivables de su lugar en las relaciones de producción. La denominación *popular* ha facilitado estudiar a los sectores subalternos no sólo como trabajadores y militantes, sino como “invasores” de tierras y consumidores.<sup>38</sup> (CANCLINI, 1989, p. 253)

---

<sup>38</sup> Também nas ciências sociais, a incorporação desses múltiplos usos de “popular” teve efeitos positivos. Estendeu a noção para além dos grupos indígenas e tradicionais, dando reconhecimento a outros atores e formas culturais que compartilham a condição de subalternos. Libertou o popular do rumo economicista que lhe foi imposto por aqueles que o reduziram ao conceito de classe: ainda que a teoria das classes continue sendo necessária para caracterizar a localização dos grupos populares e suas lutas políticas, a ampliação conceitual permite abarcar formas de elaboração simbólica e movimentos sociais que não podem ser derivados de seu lugar nas relações de produção. A denominação popular facilitou o estudo dos setores subalternos não apenas como trabalhadores e militantes, mas também como “invasores” de terras e consumidores. (CANCLINI, 1989, p. 253, tradução nossa)

Um elemento importante nas discussões sobre o popular aparece na teoria gramsciana, a partir do conceito de hegemonia. Para Gramsci (2001), os aspectos populares da sociedade são resultado de uma luta pela hegemonia, seja pelas classes dominantes a fim de conquistarem essa hegemonia, seja pelas classes subalternizadas, sob forma de oposição a esse objetivo. Essa tese estabelece o conflito político em torno do popular, já que “a hegemonia é construída com base na luta incessante dos grupos sociais dominantes para obter o consentimento ativo dos grupos sociais subalternos, que não é espontâneo, mas precisa ser educado.” (DORE; SOUZA, 2018, p. 248)

Segundo Gramsci (2001), o Estado se organiza em duas forças: a sociedade política e a sociedade civil. Apesar de distintos, estes elementos são inseparáveis e detentores de força e consenso. Nesta organização, a sociedade política pode ser entendida como o aparato estatal de coerção e repressão, concretizando-se nas esferas institucionais. Por outro lado, a sociedade civil seria a esfera privada, formada pelas organizações (igrejas, partidos políticos, escolas), que acolhe e organiza as reivindicações dos grupos subalternizados e são responsáveis pela disseminação das ideologias das classes dominantes. Quando há o consentimento destas organizações em torno de determinada ideologia, alcança-se, então, a hegemonia. (DORE; SOUZA, 2018; SEMERERO, 2014; BEZERRA; PEREIRA; BRAGA, 2021)

Por enquanto, podem-se fixar dois grandes “planos” superestruturais: o que pode ser chamado de “sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda a sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no Estado e no governo “jurídico”. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas. (GRAMSCI, 2001, p. 20, 21)

Deste modo, tem-se em Gramsci as chaves para refletir sobre o popular como uma categoria política, que é gerado na oposição por grupos distintos: as classes dominantes buscando a hegemonia através da construção imposta de ideologias e a classe subalternizada se opondo e/ou negociando esse consentimento. Utilizar o pensamento gramsciano para refletir sobre o popular permite entender a importância e a complexidade dessa categoria na organização da sociedade e superar a ideia de reprodução social (CANCLINI, 1989).

É essa complexidade que interessa neste trabalho. Não há aqui uma militância em torno da categoria popular ou um esforço de positivação do termo, como aponta Ressink (2013) ao traçar críticas a este predicado. Pelo contrário. Observa-se as possibilidades de interpretação e

aplicação que o adjetivo *popular* carrega consigo e, utilizando-se dessas perspectivas múltiplas, alarga-se os horizontes de reflexão sobre a religiosidade popular.

A teoria da hegemonia permitiu a construção de um olhar, de dentro do marxismo, que evita ver o popular como um bloco homogêneo de oposição, decorrente somente de uma posição de pertencimento fixo a uma classe. Propiciou, também, pensar na possibilidade de existência da separação relativa de diferentes regiões de enfrentamento cultural como classe, gênero e raça, assim como sobreposições entre essas categorias em diferentes circunstâncias históricas. Em resumo, ao sugerir que as articulações políticas e ideológicas das práticas culturais são dinâmicas – que uma prática que está articulada a determinados valores hoje pode estar desvinculada deles e associada a outros valores amanhã – a teoria da hegemonia torna o campo da cultura popular uma área de enormes possibilidades políticas. (ESCOSTEGUY, 2010, p. 115, 116)

Assim, entende-se que, especialmente a partir das discussões de Gramsci (2001), o popular é, sobretudo, uma categoria política que adjetiva a posição dos grupos subalternizados, sem, no entanto, tomá-los como um bloco único e desprovido de capacidades de articulação e negociação. Apesar da posição subalterna em que foram colocados, a teoria da hegemonia permite que se compreenda em que bases esses grupos hierarquizados, seja pela classe, gênero ou raça, se organizam politicamente.

### 3.2 CATOLICISMO POPULAR SERTANEJO

O processo de invasão europeia, descrito anteriormente, gerou seus efeitos inicialmente no litoral do Brasil. Mas isso não significou que as ações do colonizador ficaram restritas a esta faixa litorânea. O interior nordestino passou por um processo de exploração diferenciado daquele empreendido nas zonas banhadas pelo mar. No entanto, isto não significa dizer que foi menos violento. Pelo contrário.

A colonização da região, no século XVI, se iniciou com a implantação de um sistema econômico dependente da criação de gado para abastecimento de carne, couro e lenha do litoral açucareiro e escravista (RIBEIRO, 1997), baseando-se no grande latifúndio de pecuária extrativista, no patriarcado e na apropriação violenta do poder (FURTADO, 2006; RIBEIRO, 1997; OLIVEIRA, 2008). Da hostilidade e tensão permanentes entre indígenas e pecuaristas remontam as marcas mais profundas da violência regional (MELLO, 2011). (MOREIRA, 2018, p. 38, 39)

Ainda em Moreira (2018) observa-se a existência de uma associação entre as ideias de sertões e violências, convertendo-se esta relação em uma característica conferida ao interior nordestino. E esta ideia surge exatamente da forma violenta com que estas terras foram

colonizadas, “que primeiro inviabilizou, exterminou e anulou os indígenas, se apropriou de suas terras e incorporou os remanescentes por meio da catequese, do trabalho e da assimilação idiomática e religiosa.” (MOREIRA, 2018, p. 38).

Logo, tem-se um primeiro indicativo de como o processo de colonização operou os recursos religiosos (e vice-versa) na missão de explorar economicamente (e religiosamente) as terras interioranas invadidas. De novo, a estratégia conjunta da Cruz (Igreja) e da Espada (Coroa). Essa relação de interesses religiosos e políticos mútuos vai se estender ao longo dos séculos e no sertão vai ser responsável, entre outras coisas, pela opressão das populações negra e indígena e pela dominação da mulher, através do desenvolvimento do que Moreira (2018) chama de ética feminina de opressão.

Nesse cenário, os saberes, ritos e cultura dos povos colonizados foram silenciados e vítimas de um processo que buscou sua dizimação, na tentativa de negar a existência de discursos diferente daquele imposto pelo invasor. Por isso, indígenas e negros escravizados precisaram estabelecer táticas de sobrevivência e proteção de sua gnose ancestral. Moreira (2018) fala em sincretismo e invisibilidade proposital como dois desses mecanismos.

Certeau (1998), ao analisar o que Frei Damião representou para os fiéis do Nordeste, projeta o frade italiano como um exemplo de táticas de resistência adotadas pelo povo, que possibilitava a criação de um lugar utópico, de possibilidades milagrosas para os pobres.

No entanto dizia-se uma inaceitabilidade da ordem estabelecida, a justo título sob a forma do milagre. Ali, numa linguagem necessariamente estranha à análise das relações sócio-econômicas, podia-se *sustentar* a esperança que o vencido da história – corpo no qual se escrevem continuamente as vitórias dos ricos ou de seus aliados – possa, na “pessoa” do “santo” humilhado, Damião, possa erguer-se graças aos golpes desferidos pelo céu contra os adversários. (CERTEAU, 1998, p. 77)

A hibridização cultural como ferramenta de proteção física e espiritual se manifesta, entre outras formas, no Catolicismo Popular – já discutido neste trabalho. No entanto, a importância da Igreja Católica na formação sociocultural dos sertões fez com que, no interior do Nordeste, esta manifestação popular do catolicismo ganhasse contornos ainda mais específicos e determinantes na construção das sociedades. Por isso, alguns autores defendem a existência de um Catolicismo Popular sertanejo. (NEVES, 2019; SILVA, 2019; OLIVEIRA, 2019; CRUZ, 2010)

Autonomia em relação à Igreja Oficial, evangelização realizada no/para/com/pelo povo, centralidade de figuras conselheiras, a intercessão de santos, independente da ação de autoridades católicas, misticismo e a espontaneidade são características marcantes no



Catolicismo Popular sertanejo. Algumas destas marcas também aparecem em manifestações de Catolicismo Popular de outras regiões, mas no Nordeste, além de serem determinantes para a fé do povo, elas, em conjunto, ajudam a constituir uma forma de catolicismo destacadamente sertanejo.

Catolicismo Popular sertanejo pode, portanto, ser definido como um Catolicismo praticado nos sertões nordestinos que escapa do controle da Igreja Oficial, mas não rejeita a presença do padre, especialmente em ocasiões específicas, como nos sacramentos. Esta forma de fé liga o humano ao Divino pela relação direta com os santos (que podem ser aqueles reconhecidos ou não pela Igreja romanizada – caso das Santas Maria e Augustinha, que não têm o prestígio da institucionalidade do Vaticano).

Outra característica que chama a atenção e faz com que o Catolicismo Popular sertanejo se diferencie das demais formas de religiosidade do povo espalhadas pelo país é a centralidade do conselheiro. Não necessariamente ele está em todas as manifestações desta fé, mas figuras como Antônio Conselheiro, os padres Ibiapina e Cícero, Frei Damião e os beatos José Lourenço e José Senhorinho – e mais uma lista de homens e mulheres importantes para a construção de uma religiosidade regional – fazem parte da história do Catolicismo Popular sertanejo, seja percorrendo o interior do Nordeste e ajudando na organização social atrelada à preceitos religiosos, mesmo não sendo parte do clero, seja fazendo parte da institucionalidade da Igreja, mas evangelizando com os olhos para o povo, aproximando a Igreja do povo.

Silva (2019), analisando a trajetória de Frei Damião, expressa o seguinte:

A ação missionária de Frei Damião dá-se em um movimento de Catolicismo Popular Sertanejo, que é a forma nordestina do Catolicismo Popular. Um catolicismo predominantemente vivenciado no meio dos mais pobres, afastado dos grandes centros urbanos, de algum modo, de características familiares. [...] A religiosidade do povo nordestino tem suas características que vão para além dos códigos eclesiais. (p. 144 e 276)

As rezadeiras, benzedeiras e benzedeiros também fazem parte da constituição do mosaico que é o Catolicismo Popular sertanejo. Os rituais domésticos de acesso ao sagrado por meio de um ritual de súplicas balbuciadas de forma íntima por uma mulher ou homem que detém o conhecimento para combater todos os tipos de males, que conhece segredos da natureza que se revelam aos que estão dispostos a compreendê-los. Às vezes, um balé de folhas encantadoramente conduzidas pela rezadora ou rezador faz parte do rito; às vezes, uma garrafinha d'água transparente; noutras, um terço. Tudo isso vai depender do objetivo da reza e da tradição da benzedeira ou benzedor.

No sertão nordestino, há a presença marcante de uma religiosidade popular,

expressa em rezas, benditos e incelências. Canções e orações que fazem parte do cotidiano de comunidades tradicionais, que significam, atribuem sentidos a terços, novenas e ritos domésticos, que assumem funções diversas em comunidades afetivas; funções materializadas em rezas para afastar os males do tempo e do corpo, rezas para a passagem de indivíduos do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. (MORAIS, 2011, p.1)

O que se depreende das discussões e reflexões realizadas até aqui é que o Catolicismo Popular sertanejo, esta forma nordestina de prática do Catolicismo Popular, não se faz por uma explicação única, nem se constitui de regras rígidas e ritos pré-determinados. Compreender esta expressão católica nos sertões exige, além do conhecimento histórico, a capacidade de reconhecer que este catolicismo é difuso, pautado em conhecimentos ancestrais que são perpetuados na região.

Para nós, o Catolicismo Popular que praticado no sertão nordestino ganha estas marcas específicas, já detalhadas, justamente em função da maneira como esse território foi invadido e construído socialmente. No sertão, em função do modo como as relações sociais entre invasor europeu, indígenas e negros se desenrolaram, todas as construções religiosas, culturais e socioeconômicas ganham características muito próprias, que diferem este lugar de outros. Acreditamos que nisso reside a explicação para a existência de uma forma sertaneja de viver o Catolicismo Popular e discutiremos mais sobre no próximo capítulo, na seção dedicada ao sertão e ao sertanejo.

O exercício dessa fé católica sertaneja mobiliza saberes que vão além das explicações técnico-científicas já conhecidas, bem como dos dogmas religiosos elaborados, escritos e sacralizados. Se o Catolicismo Popular sertanejo é autônomo, instintivo e espontâneo, acrescentaríamos que é também polifacetado não só em sua prática, como na origem do conhecimento que o constitui que se atualiza, se modifica, mas preserva um cerne que vem sendo transmitido ao longo dos tempos.

Este fenômeno intriga pesquisadores há algum tempo. Depois de uma abordagem mais positivista e pautada pelos dogmas da Igreja Católica, nos últimos anos observa-se uma crescente produção científica pautada em aspectos culturais e religiosos do tema (SOUZA; SANTOS, 2021). Tais pesquisas, via de regra, reconhecem a importância do Catolicismo Popular e do Catolicismo Popular sertanejo sob o ponto de vista sócio-histórico-cultural e também religioso, reconhecendo estas expressões como legítimas manifestações de fé do povo.

### 3.3 ESTADO DA ARTE

Elaborar um inventário sobre as produções científicas sobre determinado tema. Este pode ser classificado como um dos objetivos dos trabalhos denominados de estado da arte, um tipo de levantamento que busca conhecer e refletir sobre os trabalhos de pesquisa elaborados sobre um assunto<sup>39</sup>. Não basta apenas elencar, listar as pesquisas, é importante analisar, pensar sobre, comparar e, se possível, acrescentar possibilidades de ponderações sobre o tema. (FERREIRA, 2002).

Estado da arte, estado do conhecimento, revisão de literatura são denominações diferentes para este tipo de levantamento. Noronha e Ferreira (2000) utilizam a expressão revisão de literatura e definem estes trabalhos como

estudos que analisam a produção bibliográfica em determinada área temática, dentro de um recorte de tempo, fornecendo uma visão geral ou um relatório do **estado-da-arte**, fornecendo sobre um tópico específico, evidenciando novas **ideias**, métodos, subtemas que têm recebido maior ou menor **ênfase na** literatura selecionada. [...] As revisões podem também contribuir com sugestões de ideias para o desenvolvimento de novos projetos de pesquisa. (p. 191, 192, destaque das autoras).

Para a execução deste estado da arte, partiu-se de algumas pesquisas básicas: como se formou o catolicismo popular? Quais são as características dessa forma de exercício da fé? Existe um Catolicismo Popular sertanejo? O que o diferencia? Negros e indígenas são influências nas constituições dessas manifestações? Estas perguntas servem para balizar a busca pelos trabalhos, bem como a análise destes, ajudando a elaborar uma linha de raciocínio analítica sobre o assunto.

O banco de dados escolhido foi o Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Esta opção explica-se pela importância do catálogo na reunião da produção científica brasileira, já que congrega os trabalhos de pesquisa realizados nas universidades nacionais que resultam em dissertações de mestrado e teses de doutorado, possibilitando o acesso a estas produções de forma centralizada<sup>40</sup>. De

<sup>39</sup> O estado da arte é, além da possibilidade de conhecer o panorama das investigações em torno do tema discutido, uma exigência do Programa de Pós-Graduação Mestrado em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA), da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

<sup>40</sup> É sabido que nos últimos anos, especialmente no período do governo de Jair Bolsonaro, a Ciência brasileira sofreu uma série de cortes e ataques, o que resultou, entre outras consequências, na defasagem da divulgação científica nacional. Mesmo assim, mantivemos a opção pelo Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, em função das características já apontadas no texto. Em consulta à Capes por meio da Lei de Acesso à Informação (protocolo: 23546.014237/2023-19), a Diretoria de Avaliação do órgão informou que o catálogo da coordenação é atualizado semanalmente, mas não detalhou se houve atrasos na atualização em função da redução de recursos.

acordo com Ferreira (2002),

Os catálogos são organizados pela ideia de *acumulação* – reunir tudo o que se tem de avanço da ciência em um único lugar; pelo fascínio de se ter a *totalidade* de informações – dominar um campo de produção de um conhecimento, visão absoluta de poder; pela possibilidade de *otimização* da pesquisa – ganhar tempo, recuperar velozmente informações, com menor esforço físico; pelo mito da *originalidade* do conhecimento – pesquisar o que não se conseguiu ainda, fazer o que ainda não foi feito; pela imagem de *conectividade* – estar informado com tudo o que se produz em todos os lugares.

Na busca para este estado da arte foi utilizado o descritor “catolicismo popular”, que se refere diretamente ao interesse da pesquisa e abarca as variações do tema como, por exemplo, “catolicismo popular sertanejo”. Foi estabelecido como critério de inclusão os últimos 6 anos completos de produção (2017, 2018, 2019, 2020 e 2021, 2022). Como critério de exclusão foi determinado o aspecto da disponibilidade do trabalho (deveria estar necessariamente disponível no catálogo da Capes, com publicação autorizada).

Também foi circunscrito, na busca, o interesse às teses de doutorados, excluindo assim, as dissertações de mestrado. Esta escolha se deu pelas características deste tipo de trabalho, que resultam em produções que, geralmente, propõem novas óticas sobre o tema. De acordo com Campello (2000), “no nível de doutorado, o aluno deve produzir uma tese que envolva uma revisão bibliográfica adequada, sistematização das informações existentes, planejamento e realização do trabalho necessariamente original.” (p. 121).

Assim, classifica-se este estado da arte como expositivo, pois trata do tema a partir da análise de outros trabalhos; questionadora, já que há uma busca por possibilidades de expansão das pesquisas sobre o tema; de base, na medida em que é também respaldo teórico para a dissertação em tela; temporal, porque foi produzido com trabalhos de um período específico; de atualização, considerando que o critério de inclusão determina a busca por trabalhos mais recentes e também os mais significativos para a compreensão do assunto; e, por fim, bibliográfica, do ponto de vista do tratamento e da abordagem. (MOREIRA, 2004; NORONHA; FERREIRA, 2000).

Considerando essas variáveis, foram selecionadas 12 teses que serão descritas, analisadas e comparadas nas subseções seguintes. Os trabalhos escolhidos estão listados no quadro 1, logo a seguir.

**Quadro 1 - Teses selecionadas para elaboração do estado da arte sobre catolicismo popular**

<b>Autoria</b>	<b>Título</b>	<b>Ano</b>	<b>Curso</b>	<b>Instituição</b>
DIAS, Júlio César Tavares	Cosme e Damião: aproximações e tensões no campo religioso brasileiro	2017	Ciência da Religião	Universidade Federal de Juiz de Fora
SILVA, Washington Maciel da	A festa dos Reis Magos: tradição e modernização na microrregião do sudoeste de Goiás	2018	Ciências da Religião	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
GAMA, Rafael da	“Por uma religião nacional”: a separação entre igreja e estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931)	2019	História	Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe	Música e identidade no catolicismo popular em Goiás: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno	2019	Ciências da Religião	Pontifícia Universidade Católica de Goiás
NEVES, Gilvan Gomes das	“O passado é a morte das coisas”: Padre Ibiapina: ante o esquecimento, a memória em construção	2019	Ciências da Religião	Universidade Católica de Pernambuco
OLIVEIRA, Marlene Flauzina	Festa de Nossa Senhora da Abadia em Jataí/GO: uma experiência de interpretação geográfica	2019	Geografia	Universidade Federal da Grande Dourados
OLIVEIRA, Paulo Wendell Alves de	Ser-tão romeiro: a memória hierofânica do catolicismo popular sertanejo e sua especialização em Juazeiro do Norte-CE	2019	Geografia	Universidade Federal de Goiás
SILVA, Aerton Alexandre Carvalho	A construção de um taumaturgo: a prática missionária de Frei Damião de Bozzano no nordeste brasileiro (1931-1997)	2019	Ciências da Religião	Universidade Católica de Pernambuco
VAZ, Rafael Araldi	Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme: imaginário, subjetivação, e poder nas fronteiras do sagrado (planalto catarinense (1982-1920)	2019	História	Universidade Federal de Santa Catarina
MONTELES, Nayara Joyse Silva	Ecossonâncias: o protagonismo da mulher no tambor de crioula	2020	Performances Culturais	Universidade Federal de Goiás

MELO, José Anchieta Bezerra de.	Rezadeiras e rezadores das almas: um estudo sobre vivência das religiosidades no sertão de Princesa.	2021	Sociologia	Universidade Federal da Paraíba
ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos.	Letramentos em escritas de fé: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa	2021	Educação	Universidade Federal de Minas Gerais

Fonte: Elaborado pelo próprio autor.<sup>41 42</sup>

### 3.3.1 Descrição

Depois de selecionadas as teses, observou-se que os 10 trabalhos analisados fazem alusão ao catolicismo não-oficial, mas de maneira pouco detida, tangencial, utilizando o conceito como aporte teórico secundário às análises empreendidas nas investigações. Das pesquisas, apenas duas se detêm na conceituação e formação histórica do Catolicismo Popular. No entanto, dois autores vão além e propõem uma discussão sobre Catolicismo Popular sertanejo, conceituando essa manifestação.

Para o trabalho de Dias (2017), o Catolicismo Popular não é conceito de base. O autor investiga a distribuição de balas e doces como parte do culto a São Cosme e São Damião, nas cidades de Igarassu (PE) e Salvador (BA). Um dos objetivos do trabalho é compreender como esta tradição se apresenta no Catolicismo Popular, nas religiões afro-brasileiras e no neopentecostalismo.

A paga de promessas e a adoção de relações de obrigações com santos são duas características do Catolicismo Popular apontadas por Dias (2017). No entanto, o autor não se demora na análise desses aspectos. Para o autor, o Catolicismo Popular é uma consequência do sincretismo religioso e sua existência está, em termos de importância e simbolismo, em pé de igualdade com outras expressões sincréticas do catolicismo:

houve no Brasil diferentes sincretismos católicos: o catolicismo guerreiro trazido pelos colonizadores portugueses, o catolicismo patriarcal vivido nos engenhos e nas regiões de minério e o catolicismo popular, uma interpretação original do catolicismo efetuada por negros, índios e mestiços. (p.94)

<sup>41</sup> Quadro atualizado para a inclusão de novos trabalhos. Originalmente, este levantamento está publicado em: SOUZA, Jadir; SANTOS, Márcia Guena dos. Produção científica sobre Catolicismo Popular no Brasil: alguns apontamentos. **Revista de Comunicação e Cultura no Semiárido**, Juazeiro (BA), v. 10, n. 1, p. 77–94, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/comsertoes/article/view/12538>. Acesso em 24 abr. 2022.

<sup>42</sup> Foi realizada uma nova busca em março de 2023, utilizando o mesmo descritor aplicado nas pesquisas anteriores (“catolicismo popular”), mas não houve retorno de teses alinhadas à discussão desse tema publicada no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes no ano de 2022.

O conceito de Catolicismo Popular aparece de forma mais elaborada em Gama (2019), que investiga os esforços empreendidos por diversos atores para o reconhecimento do cristianismo como religião nacional, além das disputas que aconteceram entre o catolicismo e o protestantismo neste processo. O autor apresenta o Catolicismo Popular como

um conjunto de crenças e práticas que fazem parte de um catolicismo pluralizado. Práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam as classes subalternas ou às classes dominantes, mas que não são inicialmente vinculadas a Igreja Católica como instituição. (p. 25)

No processo de embates entre o catolicismo e o protestantismo, Gama (2019) identificou uma apropriação, pelo movimento pentecostal, de um traço do catolicismo popular como forma de estabelecer uma comunicação mais eficiente com o povo paraense: a sobrenaturalidade. Esta característica, segundo o autor, se dá através de questões de cura, “falar em outras línguas” e o “poder de efetuar milagres” (GAMA, 2019, p. 175).

Monteles (2020) também identifica este ocultismo ao descrever o modo de acesso (por meio do consentimento de entidades) aos altares de santos nas casas de coreiras de tambor de crioula. “É uma mistura de catolicismo popular com eclesial, no qual, de modo particular, parece existir uma série de nuances com histórias ocultas. Assim, a prática do catolicismo popular faz com que coexistam práticas do dito e do não dito” (MONTELES, 2020, P. 163).

Ao estudar a performance cultural do tambor de crioula e a atuação das coreiras em rodas dedicadas a São Benedito em cidades maranhenses, Monteles (2020) não se debruça a conceituar e discutir Catolicismo Popular. A pesquisadora opta pela ideia de catolicismo negro:

Do contato existente entre o catolicismo e as religiões do congo emergem os conflitos e algumas aproximações, isso revela, principalmente, o modo como as relações são tecidas. Assim, conforme Filho (2012, p. 12), “legitima a nossa crença que o catolicismo negro é uma das matrizes religiosas, originárias dos africanos e seus descendentes no Brasil, que alimentam a luta pela cidadania negra no Brasil”. (p. 88)

Martins Filho (2019) busca traçar um perfil identitário do catolicismo popular, a partir de uma investigação conceitual e histórica, tendo como base a música como elemento constitutivo desta manifestação. O autor afirma ser essencial para a conceituação do catolicismo não-oficial compreender o tensionamento existente entre o catolicismo da oficialidade e outro de bases populares, já que, segundo ele

essa é a raiz de interpretação para as demais definições por nós encontradas, sempre assinaladas por uma lógica binominal. [...] No mesmo sentido, outros binômios utilizados são: “catolicismo vulgar” versus “catolicismo erudito”, “catolicismo iletrado” versus “catolicismo letrado”, “catolicismo rural” versus “catolicismo urbano”. (MARTINS FILHO, 2019, p. 18, 19)

Este autor identifica como elemento gerador da fé no Catolicismo Popular e, portanto, marca primordial, o povo, as camadas populares, que assumem a tessitura da fé nesta manifestação. Martins Filho (2019) aponta ainda três traços fundamentais do Catolicismo Popular:

estreita relação entre o céu e a terra reforçada pela ênfase na devoção aos santos e à Virgem Maria, o uso de representações e imagens que dão vazão à imaginária popular e, por fim, a festa como espaço privilegiado para o exercício da religiosidade, numa constante alternância entre os ditames do sagrado e do profano. (p.108)

Oliveira (2019), em “Festa de Nossa Senhora da Abadia em Jataí/GO: uma experiência de interpretação geográfica”, também cita as duas primeiras características elencadas por Martins Filho (2019). Já a terceira, o elemento festivo, perpassa todo o trabalho da autora, que investigou as territorialidades e identidades surgidas e estabelecidas a partir das relações sociais que se dão nos festejos à Nossa Senhora da Abadia. A festa, segundo Oliveira (2019), é fundamentada nos princípios do catolicismo popular, constituindo-se de rituais religiosos sagrados e profanos.

Na pesquisa de Oliveira (2019), aparecem as definições de três autores para catolicismo popular: Queiroz (1973), Brandão (2004) e Rosendahl (2005). O primeiro fala em catolicismo rústico, que conta com “um esquema básico, formado de ritos, crenças, cultos dos santos e uma hierarquia de ‘agentes de culto’” (QUEIROZ *apud* OLIVEIRA, M. F., 2019, p. 44); em Brandão (*apud* OLIVEIRA, M. F., 2019) o termo utilizado é o catolicismo popular que, segundo o autor, tem características do catolicismo institucional; por fim, Rosendahl (*apud* OLIVEIRA, M. F., 2019) também se refere ao catolicismo popular e destaca a liderança religiosa assumida por leigos que atuam na ausência de padres e bispos.

Ao longo da tese, Oliveira (2019) cita características do catolicismo popular que atravessam as festividades de Nossa Senhora da Abadia, mas sem aprofundá-las. A autora elenca “as trocas e distribuição de serviços religiosos, a comunicação e expressão de alguns ritos pela música e a alternância e complementaridade entre o sagrado e o profano, além da devoção aos santos e culto às representações imagéticas destes” (SOUZA; SANTOS, 2021, p. 84).

Já Almeida (2021) destaca uma subseção da tese intitulada “Letramentos em escritas de fé: as cartas dos devotos do Bom Jesus da Lapa” para a discussão da construção do catolicismo brasileiro. Nesta reflexão, a autora apresenta o percurso histórico que culminou no exercício da fé católica como se conhece hoje, inclusive em relação às formas populares. Apesar desse



traçado histórico, Almeida (2021) não se dedica a conceituar o catolicismo popular ou aprofundar a discussão teórica sobre o assunto.

Outro autor que se utiliza da ideia de catolicismo popular para desenvolver suas investigações é Silva (2018). O pesquisador discorre sobre a festa dos Reis Magos no sudoeste do estado de Goiás, caracterizando-a como uma prática de catolicismo do povo. Apesar disso, o autor não se detém na discussão sobre as origens, conceitos e constituições do catolicismo popular, restringindo-se a discorrer sobre a questão sincrética. Segundo Silva (2018),

Não quer dizer que, a força da imposição colonial impediu a veiculação de práticas religiosas com novos gestos, símbolos e ritos, que mantiveram a crença e a religiosidade como resistência ao contexto de escravidão e opressão. Esse é o sincretismo religioso em funcionamento, um conjunto de práticas e religiosidades como resistência ao cotidiano, uma expressão social da crença e da tradição. No qual, a devoção constrói e reconstrói a prática segundo a vivência daquele que crê, seja opressora ou não. (p. 75)

Também em Melo (2021) o conceito de catolicismo popular está presente e atravessa toda a discussão sobre rezadores e rezadeiras do sertão paraibano. No entanto, o autor não se dedica em uma discussão profunda sobre essa forma de expressão religiosa. Melo (2021) cita algumas características do catolicismo popular, como o culto aos santos e as festas de padroeiros, além de uma relação de dever com os mortos. O pesquisador chega a citar formas de denominação de expressões católicas no Brasil, com base no trabalho de Queiroz (1965), mas sem aprofundamento. Ele termina por optar pela expressão ‘catolicismo popular’, mas sem propor diferenciações para com ‘catolicismo sertanejo’ e usando indistintamente as duas formas e, às vezes, até mesclando-as.

Em “Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme: imaginário, subjetivação e poder nas fronteiras do sagrado (Planalto Catarinense – 1892-1920)”, Vaz (2019) abordou o catolicismo popular, mas sem centralidade, apenas com o intuito de identificar as práticas de subjetivação e tecnologias de poder que são mobilizadas por meio do imaginário religioso. Desta forma, o uso do conceito de catolicismo popular fica circunscrito ao esforço de exemplificar como a burocracia eclesial utilizou estratégias para criação, no imaginário coletivo, de uma ideia de sagrado “limpa”.

Por sua vez, a ação dos padres na relação com o catolicismo popular será o de gerir conteúdos imagéticos, subtraindo os elementos simbólicos considerados supersticiosos, higienizando e normalizando o conteúdo devocional, produzindo uma gestão do imaginário, constituindo assim um regime de sacralidade. (VAZ, 2019, p. 152)

Se dentro desta análise, até aqui, vislumbrou-se pesquisas que pouco ou nada se detém em aprofundar os conceitos e a constituição do Catolicismo Popular, Silva (2019) foge a esta

regra e se debruça sobre este conceito, pensando-o a partir do Nordeste brasileiro.

Partindo da perspectiva das Ciências da Religião, percebemos que o Nordeste brasileiro vivenciou, ao longo dos séculos, um Catolicismo Popular, ou rústico, que se caracteriza por ser um conjunto de representações e práticas religiosas, ligando o ser humano ao sobrenatural, pela intercessão dos santos independentemente da ingerência dos religiosos institucionais. O termo popular busca distinguir cultural e socialmente um povo e também um comportamento religioso que se diferencia do oficial. No Brasil, o Catolicismo Popular revela-se por atos concretos ligados ao cotidiano, tais como rezar, para pedir chuva; benzer uma pessoa doente. Junto a isso, destaca-se o culto aos santos, procurando uma resposta positiva para os seus problemas e reinterpretando os preceitos do catolicismo oficial. (SILVA, 2019, p. 144)

Silva (2019) ultrapassa os limites conceituais vistos até aqui ao propor uma discussão sobre o conceito de Catolicismo Popular Sertanejo (grafado com iniciais maiúsculas). Este não é o primeiro autor a trabalhar com este conceito, que aparece em outros estudos, inclusive, mais antigos. O autor entende este catolicismo como o que é praticado no Nordeste, mas com características familiares, vivenciado por camadas subalternizadas e em áreas rurais da região.

O conceito de Catolicismo Popular sertanejo também está presente nos estudos de Neves (2019) que investiga aspectos da vida do Padre Ibiapina e o processo de esquecimento da história e da atuação do padre nos sertões nordestinos, que durou cerca de 100 anos. O autor inicia as discussões em torno da religiosidade popular pela conceituação e constituição do catolicismo popular. Assim como Oliveira (2019), Neves (2019) apresenta nomenclaturas utilizadas por outros autores para o catolicismo do povo: para Queiroz (2003), catolicismo rústico; Cascudo (1985) refere-se como catolicismo ignorante; e Costa e Silva (1982) denomina de catolicismo sertanejo. (NEVES, 2019, p. 97).

Neves (2019) trabalha com a denominação de catolicismo popular que o autor define como sendo

uma religião caracterizada pelo misticismo. Espontâneo, criativo, leigo, dispensando a mediação sacramental e doutrinal da instituição eclesial e seu principal representante – o padre –, o catolicismo popular procura proteção através de um contato imediato com o sagrado – na sua fascinação e repulsa – que ele encontra na natureza e na história, realizando, assim, uma ressignificação da vida cotidiana. (2019, p. 96)

Após discutir e apresentar sua definição para catolicismo popular, Neves (2019) se dedica a discutir o Catolicismo Popular sertanejo que, segundo o autor, é aquele praticado no Nordeste do Brasil, com características próprias que estabelecem diferenciações para aquele catolicismo praticado em outras regiões do país. Esta acepção se aproxima muito daquela apresentada por Silva (2019) e já reproduzida aqui.

No entanto, como Neves (2019) se aprofunda mais no tema, ele fornece informações

importantes para a compreensão do Catolicismo Popular sertanejo, como, por exemplo, a centralidade da figura do conselheiro e o fato desta forma de fé católica ser “profundamente marcada pela tradição dos beatos e beatas, segundo o costume dos sertanejos, com suas cantorias e rezas populares; além disso, ele é também caracterizado pelo medo do diabo e pelo hábito de rezar o terço e o ofício.” (NEVES, 2019, p. 96).

As maneiras de manifestação de crenças e os rituais religiosos se renovam no Catolicismo Popular sertanejo, apesar disso permanece a necessidade de intermediação do catolicismo romano em alguns ritos, como os sacramentos. (NEVES, 2019). Mesmo assim, o autor observa um processo de censura e condenação da Igreja Oficial em relação aos adeptos do catolicismo popular, inclusive o sertanejo. Neves (2019) observa que a

atitude da Igreja Oficial muitas vezes é condenatória, repressiva, através das ações adotadas pelo clero em relação a essas manifestações do povo e seus fenômenos religiosos ‘heterodoxos’; só recentemente, a Igreja se tornou mais tolerante. Mesmo assim, documentos como o de Puebla (1979, p.451) usam expressões como “purificar a religião do povo”, criando, assim, uma situação confusa para o povo católico, que, de um lado, segue, com maior ou menor interesse, as diretrizes e imposições eclesiásticas oficiais, mas, por outro lado, esconde fatos por medo de censura. (NEVES, 2019, p. 99)

O trabalho de Oliveira (2019) também discute o conceito de catolicismo popular sertanejo (aqui, com iniciais minúsculas) ao avaliar a elaboração da ideia de memória hierofânica, baseada no sistema religioso do catolicismo popular sertanejo em Juazeiro do Norte – CE. Nesta tese, o autor reflexiona sobre esta forma de fé sob uma ótica histórica da formação do território e da sociedade brasileiros, tendo em vista o processo de colonização do Brasil.

Ao avaliar a invasão europeia no Brasil, Oliveira (2019) aponta que este processo foi marcado “por uma função perversa da apropriação colonial, exploração dos nativos e destituição das suas terras, acompanhada de genocídios e etnocídios.” (p. 102). O pesquisador destaca que essa colonização violenta do território denominado pelos portugueses de Brasil teve a efetiva participação da Igreja. Este dado é importante para a compreensão da religiosidade popular que se forma no país.

Assim, o catolicismo popular se apresenta como um catolicismo ligado aos grupos marginalizados, constituídos principalmente por indígenas colonizados e negros escravizados.

A partir disso, houve uma ressignificação da religião oficial por parte dos grupos subalternizados, mesmo com o controle rígido do clero através dos mecanismos institucionais da Igreja, promovendo um processo de criatividade religiosa de evangelização do povo pelo povo. (OLIVEIRA, 2019)

Posto isso, o catolicismo popular não deve ser reduzido a uma mera avaliação da dominação colonial – ao fazermos isso, perdemos a possibilidade de

compreensão da força do que é o fenômeno do catolicismo popular. Sua compreensão deve partir do entendimento de sua originalidade que se deve à ressignificação dos símbolos, dos ritos, dos signos, das crenças, etc.. (OLIVEIRA, 2019, p.109)

O autor também discute a ideia de catolicismo popular sertanejo, identificando como momento de fortalecimento desta forma de fé meados do século XIX, quando há a separação entre Estado e Igreja e a consequente disputa de poder entre as duas instituições. Esse conflito político resultou em um distanciamento dos estratos populares do catolicismo romanizado, promovendo uma maior autonomia da religião popular em relação ao Vaticano. (OLIVEIRA, 2019).

Com base nesse distanciamento entre a Igreja Católica e o povo sertanejo, o que se via era a ação de leigos pregando a fé, o que permitiu o desenvolvimento dos sistemas de crenças, símbolos, ritos e signos do catolicismo popular sertanejo em detrimento da religião oficial. (OLIVEIRA, 2019, p. 116)

### 3.3.2 Comparação entre os trabalhos

Com base nos trabalhos selecionados e analisados, percebe-se uma prevalência de pesquisas sobre catolicismo popular em programas de pós-graduação da região Centro-Oeste (41,67%), com destaque para o estado de Goiás (33,33%). Chama também a atenção a ausência de pesquisas relacionadas ao catolicismo popular nos programas de doutorado da região Norte do Brasil. A tabela abaixo mostra a divisão dos trabalhos por regiões e estados do país:

**Quadro 2 - Divisão geográfica das teses analisadas**

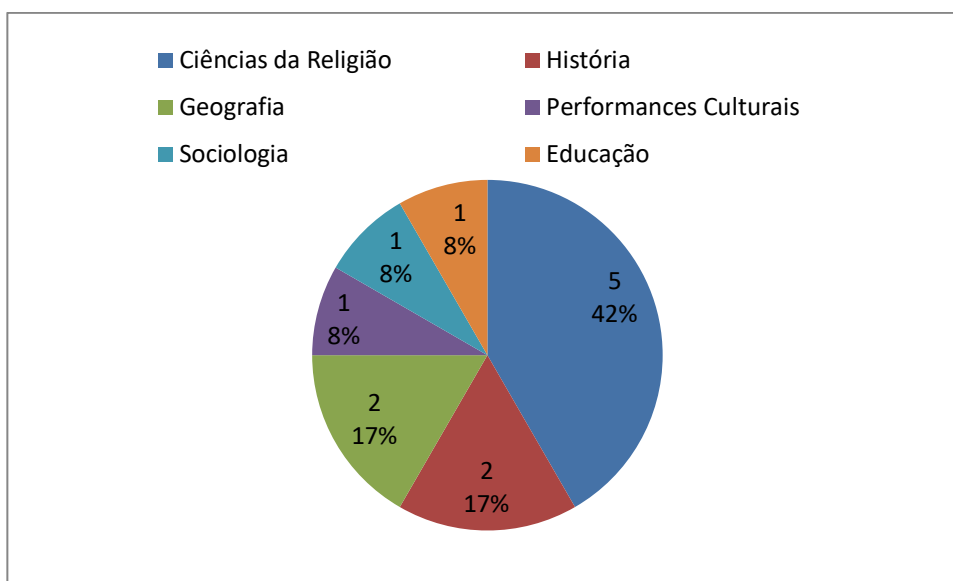
Região	Porcentagem	Estado	Número de trabalhos	Total por região
Norte	0%	Não se aplica	0	0
Nordeste	25%	Pernambuco	2	3
		Paraíba	1	
Centro-Oeste	41,67%	Mato Grosso do Sul	1	5
		Goiás	4	
Sudeste	25%	Minas Gerais	2	3
		São Paulo	1	
Sul	8,33%	Santa Catarina	1	1
Total	100%	Não se aplica	12	12

**Fonte:** Elaborado pelo próprio autor

Analisando o conteúdo das teses, observa-se um baixo número de pesquisas que se dedicam a traçar um panorama da formação histórico-cultural do catolicismo popular. Apenas três trabalhos, ou 25% do total, apresentam esta perspectiva analítica no corpo do texto. A maior parte das teses utiliza o conceito, identificando características do catolicismo popular que corroboram ou refutam ideias ou concepções notadas a partir da investigação do tema central da pesquisa, no entanto, os autores não se ocupam de refletir sobre o conceito de em si.

Na análise das teses selecionadas, chama a atenção também o conjunto de palavras-chave utilizadas na composição dos trabalhos, considerando a importância desta escolha para a indexação dos textos em bancos de dados e, portanto, para o acesso das pessoas à pesquisa. Para Miguéis *et. al.* (2013) o uso das palavras-chave “traduz o pensamento dos autores, e mantém o contacto com a realidade da prática cotidiana, acompanhando a evolução científica e tecnológica, que é refletida pelos documentos.” (p. 115).

**Gráfico 1 - Ocorrência de palavras-chave nas teses analisadas**

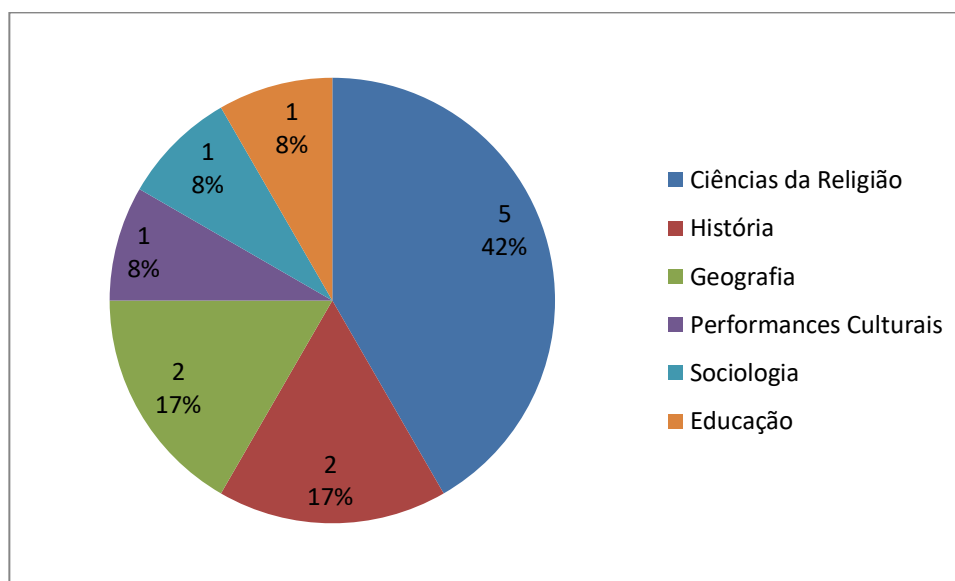


**Fonte:** Elaborado pelo próprio autor.

Observou-se que a expressão “catolicismo popular” apareceu apenas quatro vezes, em um universo de 57 palavras-chave utilizadas nas teses analisadas. “Catolicismo popular sertanejo” foi utilizado apenas uma vez, assim como “catolicismo”. Deste modo, o termo “catolicismo” e suas variações representam apenas 11% das palavras-chave presentes nas teses analisadas. O gráfico abaixo mostra esta divisão. Na categoria “outros”, aparecem 46 expressões diferentes, que vão desde descritores específicos dos trabalhos (por exemplo, “tambor de crioula”) às expressões genéricas (como “vivência” e “mentalidades”).

Outro dado importante à nossa reflexão é a área dos cursos a que as pesquisas estão ligadas. A maioria das teses são fruto de investigações em cursos de Ciências da Religião e suas variações (41,67%); em seguida, vêm os trabalhos dos cursos de História (16,67%) e Geografia (16,67%); por fim, estão os textos oriundos dos cursos de Performances Culturais (8,33%), Sociologia (8,33%) e Educação (8,33%). No gráfico 2, está apontado o quantitativo de trabalhos por área e uma comparação visual dessa distribuição.

**Gráfico 2 - Divisão das teses analisadas por área de conhecimento**



**Fonte:** Elaborado pelo próprio autor

Compreender em quais cursos estão as pesquisas sobre um tema ajuda a entender por quais caminhos epistemológicos estão indo as discussões sobre o assunto e quais as possibilidades de novas fronteiras a serem exploradas. No caso em questão, percebe-se que o catolicismo popular tem sido objeto de interesse especialmente de cursos ligados aos estudos da religião, o que evidencia que alguns aspectos ficam em segundo plano (como, por exemplo, a perspectiva histórico-cultural aludida anteriormente). A ampliação da variedade de áreas voltando suas lentes para o tema deve resultar em novas óticas e, portanto, novas descobertas.

Esta análise comparativa das teses selecionadas não tem por objetivo apontar defeitos, falhas ou fragilidades nas pesquisas. Ela serve tão somente para que se identifiquem novas possibilidades de abordagem ao tema, evidenciando trajetórias que ainda não foram percorridas ou que, por algum motivo, os pesquisadores da área têm dado como exauridos – o que não nos parece o caso. Esses caminhos, talvez, possam até terem sido desbravados, alguns até estejam pavimentados, mas acreditamos que novas paisagens podem surgir à medida que se utilizam as lentes corretas para esse vislumbre.

#### 4. APORTE TEÓRICO (OU DA PAISAGEM)

De pensamento em chamas  
 Inspiração  
 Arte de criar o saber  
 Arte, descoberta, invenção  
 Teoria em grego quer dizer  
 O ser em contemplação

(Gilberto Gil)<sup>43</sup>

O termo ‘teoria’ provém do verbo grego *theorein*. O substantivo correspondente é teoria. Estas palavras têm de próprio uma significação superior e misteriosa. O verbo *theorein* nasceu da composição de dois étimos: *thea* e *horáw*. *Thea* (veja-se teatro) diz a fisionomia, o perfil em que alguma coisa é e se mostra, a visão que é e oferece. Platão chama esse perfil em que o vigente mostra o que é, de *eidós*. Ter visto, *eidénai*, o perfil é saber. O segundo étimo em *theorein*, o *horaw*, significa: ver alguma coisa, tomá-la sob os olhos, percebê-la com a vista. Assim resulta que *theorein* é *thean horan*: visualizar a fisionomia em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sabendo e sendo com ele. (HEIDEGGER, 2012, p. 44, 45)

O debate teórico de conceitos de apoio (aqueles que não são necessariamente os principais – neste caso, a religiosidade popular e as discussões em torno) é essencial para que uma investigação possa alcançar seus objetivos e apresentar uma discussão pertinente, que contribua com o debate científico. Desta forma, esperamos que as informações aqui apresentadas possam possibilitar ao leitor um conjunto de lentes, que, sendo utilizado, permita novas perspectivas de visão sobre o tema central desta dissertação.

Nesta seção, será apresentada uma breve discussão sobre conceitos que são importantes para a compreensão da devoção às Santas Maria e Augustinha e ao desenvolvimento desta pesquisa. Esse arcabouço teórico serve também para que o leitor possa compreender as teses que compõem o percurso reflexivo deste trabalho.

Assim, apresentamos inicialmente uma discussão sobre o conceito de educação e seus desdobramentos sóciohistóricos. Trazemos também uma apresentação e discussão das modalidades de educação (formal, não formal e informal), de maneira que o leitor possa ter um panorama destas categorias e compreenda a escolha do conceito de educação informal para este trabalho.

---

<sup>43</sup> Versos da canção “Quanta” de Gilberto Gil, lançada no disco homônimo, em 1997.

Ainda nesta seção, o leitor encontrará uma subseção sobre o espaço geográfico e social em que se dá a manifestação aqui investigada: o sertão. Busca-se, com esta discussão, a compreensão do que é esse ambiente que chamam de sertão nordestino e como foi sua formação sóciohistórica. A discussão em torno do conceito de decolonialidade nos instrumentaliza a pensar a construção do Catolicismo Popular sertanejo a partir da posição desses povos subalternizados, que precisaram se adaptar à religião imposta e assim articularam um movimento complexo de avanços e recuos.

Por fim, outro conceito aqui discutido, e que é valioso para o entendimento das várias nuances que envolvem a pesquisa sobre a devoção à Maria e Augustinha, é o da interseccionalidade. Buscamos, assim, o entendimento de como o gênero, a classe e o raça/etnia, juntos, podem ajudar a explicar a posição subalterna a que essa manifestação foi relegada por grupos dominantes diversos (Igreja, políticos, intelectuais etc.).

#### 4.1 EDUCAÇÃO

“Ninguém escapa da educação”. É com esta reflexão que Brandão (2007, p. 7) inicia seu pensamento em torno do conceito e das distintas formas de se fazer educação. Esta asserção carrega em si a ideia de que todos passam por processos formativos ao longo da vida, sejam eles reconhecidos pelas autoridades e leis instituídas ou não; ou ainda que se deem em espaços pensados única e exclusivamente para esta finalidade ou em ambientes em que estes processos se dão de forma mais naturalizada.

Esta universalidade é uma das características do “fenômeno educativo” elencadas por vários autores (NASSIF, 1986; VARELA; ALVAREZ-URIA, 1992; LIBÂNEO, 2010) e definida por Mattos (1974) como sendo “porque, a través de todos los tiempos y en todas las latitudes, florece en todas las comunidades humanas, desde las más primitivas hasta las más civilizadas, si bien en grado variable de intensidad y de sistematización<sup>44</sup>”. (MATTOS, 1974, p. 20)

Além da universalidade, Mattos (1974) registra ainda, como características do fenômeno educativo a constância (porque ocorre na transmissão de saber de uma geração adulta para uma geração jovem, em convívio) e a irredutibilidade (pois é geradora de demais

---

<sup>44</sup> Porque, através de todos os tempos e em todas as latitudes, floresce em todas as comunidades humanas, desde as mais primitivas até as mais civilizadas, embora em grau variável de intensidade e sistematização. (MATTOS, 1974, p. 20, tradução nossa).



fenômenos – como o econômico, político e cultural – condicionando a configuração de tais acontecimentos).

Tais características ajudam a pensar a definição de educação o que, pela “complexidade e multidimensionalidade” (NASSIF, 1986) do termo e do ato, se torna um desafio. Propõe-se aqui o registro de Durkheim (2011), para quem

A educação é a ação exercida pelas gerações adultas sobre aquelas que ainda não estão maduras para a vida social. Ela tem como objetivo suscitar e desenvolver na criança um certo número de estados físicos, intelectuais e morais exigidos tanto pelo conjunto da sociedade política quanto pelo meio específico ao qual ela está destinada em particular. (p. 53, 54)

Nota-se que o autor não faz juízo de valor sobre a qualidade dos “estados físicos, intelectuais e morais” que são desenvolvidos através da educação, a fim adequar a criança ao meio social. No entanto, o senso comum e a construção histórica em torno da palavra e da ideia de “educação” estabeleceram esta como uma panaceia, um fenômeno dedicado tão somente a promover a elevação do sujeito a uma categoria superior de ser, a melhorar tudo e todos ao redor.

Brandão (2007) alerta para a possibilidade de uso da educação como mecanismo de manutenção de *status quo* e de controle social. Segundo o autor,

A educação [...] pode existir imposta por um sistema centralizado de poder, que usa o saber e o controle sobre o saber como armas que reforçam a desigualdade entre os homens, na divisão dos bens, do trabalho, dos direitos e dos símbolos. [...] o educador imagina que serve ao saber e a quem ensina mas, na verdade, ele pode estar servindo a quem o constitui professor, a fim de usá-lo, e ao seu trabalho, para usos escusos que ocultam também – nas suas agências, suas práticas e nas ideias que ela professa – interesses políticos impostos sobre ela e, através de seu exercício, à sociedade que habita. [...] na prática, a mesma educação que ensina pode deseducar, e pode correr o risco de fazer o contrário do que pensa que faz, ou do que inventa que pode fazer. (p. 10, 11 e 12)

Parte importante no processo educativo, a escola também serve, muitas vezes, como espaço privilegiado de estabelecimento de controle social e manutenção da ordem posta. É importante ressaltar que não se propõe aqui uma crítica intransigente à educação ou à escola, mas, apenas, apresentar discussões que questionem o senso comum sobre o processo educacional e a instituição escolar, como bem fizeram Varela e Alvarez-Uria (1992).

Voltando ao papel central da escola no processo educacional moderno e contemporâneo, Ariès (1986) aponta uma mudança drástica com a institucionalização da educação, com a instituição escolar tornando-se o lugar da educação.

A partir de um certo período [...], de uma forma definitiva e imperativa a partir do fim do século XVII, [...] a escola substituiu a aprendizagem como meio de educação. Isso quer dizer que a criança deixou de ser misturada aos adultos e de aprender a vida diretamente, através do contato com eles. A despeito das muitas reticências e retardamentos, a criança foi separada dos adultos e mantida à distância numa espécie de quarentena, antes de ser solta no mundo. Essa quarentena foi a escola, o colégio. Começou então um longo processo de enclausuramento das crianças (como dos loucos, dos pobres, das prostitutas) que estenderia até os nossos dias, e ao qual se dá o nome de escolarização. (p.11)

As formas de escolarização (ensino, grau, nível) e suas sub-divisões (séries e classes) vão servir a este propósito de classificar, hierarquizar e separar as crianças, a partir de diversos critérios. Tal análise se coaduna com as reflexões de Foucault (1999) sobre a implantação do sistema serial, como forma de disciplinar e controlar os estudantes:

Determinando lugares individuais tornou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia de tempo de aprendizagem. Fez funcionar o espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar. (p. 173)

O surgimento da escola foi a institucionalização da educação (BRANDÃO, 2007), uma espécie de domesticação de um ato instintivo, que cumpria uma função social básica (NASSIF, 1986) que permitia ao indivíduo chegar à vida adulta preparado para o convívio em comunidade e integrado ao grupo do qual faz parte. Com a escola são criadas figuras que hoje são conhecidas e até consideradas inevitáveis, naturais: o aluno e o professor.

Então é quando, entre outras categorias de especialidades sociais, aparecem as de *saber* e *ensinar a saber*. Este é o começo do momento em que a educação vira o ensino, que inventa a pedagogia, reduz a aldeia à escola e transforma “todos” no educador. (BRANDÃO, 2007, p. 27)

No entanto, este processo de escolarização da educação não extinguiu outras formas de existência dos processos educativos. A vida em comunidade continuou, mesmo que à margem, educando as crianças para o convívio com o grupo social em que está inserido, no processo que se convencionou chamar de socialização (NASSIF, 1986; BRANDÃO, 2007). Assim, os teóricos da área passaram a classificar as modalidades de educação em três categorias: educação formal, educação não formal<sup>45</sup> e educação informal. (LIBÂNEO, 1992, 2010; GAYOSSO, 2008; MAK, 2006)

---

<sup>45</sup> Será adotada a forma vigente desde a vigência do Novo Acordo Ortográfico que prevê a não utilização do hífen em compostos formados pelo prefixo “não”, mantendo a forma desatualizada nas citações diretas de obras que adotam a forma antiga. Para mais detalhes, consultar: ACORDO ortográfico da língua portuguesa: atos internacionais e normas correlatas. 2. ed. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2014.

A obra de Coombs e Ahmed (1975), intitulada “La lucha contra la pobreza rural: el aporte de la educación o formal”, é considerada seminal no reconhecimento institucionalizado das três categorias de educação. Essas modalidades são pensadas, inicialmente, a partir de um critério: a intencionalidade das ações. Segundo Libâneo (2010), é necessário distinguir a educação em intencional e não intencional, de modo que essa distinção primária ajuda a compreender as práticas educacionais dentro das modalidades sugeridas.

A partir desta análise, tem-se a seguinte divisão: educação intencional (modalidades formal e não formal); educação não intencional (modalidade informal). O primeiro grupo, aquele em que há intencionalidade nas ações educativas, surge com o desenvolvimento histórico da humanidade. “A sociedade moderna tem uma necessidade inelutável de processos educacionais intencionais, implicando objetivos sociopolíticos explícitos, conteúdos, métodos, lugares e condições específicas de educação.” (LIBÂNEO, 2010, p. 87, 88)

No grupo das ações não intencionais, estão atividades, relações e experiências que existem na construção do ser em comunidade, no processo de socialização e adaptação do indivíduo ao meio natural e social em que vive. São forças que se imprimem sobre as vivências e que “operam e condicionam a prática educativa. Apesar desse grande poder dessas influências, boa parte delas ocorrem de modo não-intencional, não-sistemático, não-planejado.” (LIBÂNEO, 2010, p. 87).

#### **4.1.1 Educação formal**

A educação formal é, talvez, a primeira ideia que vem à mente quando se pensa em educação na contemporaneidade. A escola é, no imaginário popular, o que melhor sintetiza a ideia de transmissão de conhecimento, de processo educacional, assim como as figuras do professor e do aluno (aquele que sabe e aquele que procura saber).

Em todo caso, se a Escola existiu sempre e por toda parte, não só está justificado que continue existindo, mas também que sua universalidade e eternidade a fazem *tão natural* como a vida mesma, convertendo, de rebote, seu questionamento em algo impensável ou antinatural. (VARELA; ALVAREZ-URIA, 1992, p.1)

Apesar da centralidade da escola nos processos formais de educação, esta modalidade não se dá somente no âmbito escolar. Há uma extrapolação dos procedimentos formais para outros espaços sociais de aprendizado, em uma constatação de que sempre há um intercâmbio e um fluxo difuso de contribuições entre ambientes e categorias diferentes de educação.

“Entende-se, assim, que onde haja ensino (escolar ou não) há educação formal.” (LIBÂNEO, 1992, p. 81)

Para ter-se um panorama mais evidente disto, é preciso compreender as características que demarcam a educação formal. Para Libâneo (1992), a educação formal se caracteriza por ser estruturada, organizada, planejada intencionalmente e sistemática. Coombs e Ahmed (1975) defendem que esta categoria é, naturalmente, “altamente institucionalizado, cronologicamente graduado y jirárquicamente estruturado” (p. 27)<sup>46</sup>, sendo assim, portanto, uma descrição fidedigna dos sistemas escolares existentes.

O controle social sobre o saber se faz em boa medida através do controle social sobre *o quê* se ensina e *a quem* se ensina; de modo que, através da educação erudita, da educação de elites ou da educação “oficial”, o saber *oficialmente* transforma-se em instrumento político de poder. Ele abandona a *communitas* de que fez parte um dia e ingressa na *estrutura* dos aparatos de controle. (BRANDÃO, 2007, p. 102)

No entanto, tais características também estarão presentes em processos formais de educação que podem se dar fora do âmbito escolar. Por isso, diz-se da possibilidade de a educação formal se dar também em outros espaços sociais de aprendizado. Libâneo (2010) exemplifica essa assertiva usando o exemplo de uma associação de bairro, instância de educação não formal, que pode reunir determinado público para um curso sobre determinado assunto, “onde se terão objetivos explícitos, conteúdos, métodos de ensino, procedimentos didáticos que são características da educação formal.” (p. 89)

Deste modo, resta estabelecida a ideia de que o sistema educativo não se restringe à escola e não está, necessariamente, centrado nesta. Por mais que a ideia de uma educação formal tenha a instituição escolar como elemento crucial, a possibilidade se ter processos formais em outros âmbitos é real. Isso não significa que a escola não é uma instituição importante no sistema educativo como um todo.

É preciso superar duas visões estreitas do sistema educativo: uma, que o reduz à escolarização, outra que quer sacrificar a escola ou minimizá-la em favor de formas alternativas de educação. [...] A escola não pode eximir-se de seus vínculos com a educação informal e não-formal; por outro lado, uma postura consciente, criativa e crítica frente aos mecanismos da educação informal e não-formal depende, cada vez mais, dos suportes de escolarização. (LIBÂNEO, 1992, p. 82)

---

<sup>46</sup> “altamente institucionalizado, cronologicamente graduado e hierarquicamente estruturado” (COOMBS; AMED, 1975, p. 27, tradução nossa)

#### 4.1.2 Educação não formal

Diferente da educação formal, que o senso comum relaciona diretamente à escola, a educação não-formal não tem, à primeira vista, algo a que seja ligada. Isso pode estar associado à constatação que Ghon (2009) fez: a educação não-formal não é tratada como educação, “porque não são processos escolarizáveis” (p. 31).

Esta última parte da assertiva da autora é importante para a compreensão do conceito de educação não formal. Nesta categoria, como já dito anteriormente, há intencionalidade nas ações e, de acordo com alguns autores, ela compartilha características com a educação formal, como a organização e sistematização (GAYOSSO, 2008; COOMBS; AHMED, 1975). O que há diferente no contexto da educação não formal é o lugar onde se dão as ações desta categoria, que é necessariamente fora do sistema oficial de educação. “Não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é seu único praticante.” (BRANDÃO, 2007, p. 9)

Libâneo (2010) também aponta na educação não formal a presença de características que, segundo o autor, são comuns à educação formal, como a estruturação e a sistematização, mas em uma intensidade menor, o que não deixa de resultar em relações pedagógicas com caráter não formalizado. Gayosso (2008) defende que a educação não formal se orienta em dois sentidos, um deles relacionados ao melhoramento da vida social. Isso se coaduna com a tese de Ghon (2009), para quem a educação não formal situa-se na área de demanda de formação para a cidadania.

Esta área desdobra-se nas seguintes demandas:

- a) Educação para justiça social.
  - b) Educação para direitos (humanos, sociais, políticos, culturais etc.).
  - c) Educação para liberdade.
  - d) Educação para igualdade.
  - e) Educação para democracia.
  - f) Educação para discriminação.
  - g) Educação pelo exercício da cultura, e para a manifestação das diferenças culturais.
- (p. 32)

A presença de características comuns pode gerar uma confusão entre as categorias formal e não formal. Se se parecem na forma e na adoção de métodos pedagógicos, as duas modalidades se distanciam em questões práticas e principalmente políticas. De acordo com Coombs e Ahmed (1975), “la educación formal y la no formal difieren generalmente, sin

embargo, en su patrocinio y en sus medidas institucionales y con frecuencia en sus objetivos educativos.”<sup>47</sup> (p. 28)

No processo de troca entre modalidades diferentes, nessa construção de diálogo, e complementariedade em muitos casos, há exemplos que demonstram como a educação não formal influencia a educação formal de maneira sólida e com repercussões amplas. É o caso da construção realizada pelo Movimento Negro no Brasil, que a partir de uma articulação política histórica conseguiu curricularizar o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena, através das Leis nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003<sup>48</sup>, e nº 11.645, de 10 de março de 2008<sup>49</sup>.

Mesmo que tenhamos ainda muitas resistências de instituições educativas na implementação da lei, é fato que, a partir da institucionalização da temática como política educacional de Estado, essa tem possibilitado desdobramentos políticos e pedagógicos nas educações básica e superior, na formação inicial e em serviço das educadoras e dos educadores; estimulado o incremento de pesquisas sobre o tema; possibilitado a construção de editais públicos para a implementação da legislação; indagado sobre os currículos e interferido neles; e também contribuído com a formação de subjetividades mais afirmativas. Vemos, então, os currículos sendo questionados, alterados e tensionados pela transformação em lei de uma das mais antigas reivindicações do Movimento Negro Brasileiro. (GOMES, 2018, p. 264)

Tornar escolarizáveis temas e saberes das populações negras e indígenas é, além de exemplo de como se dá esse interfluxo entre as modalidades de educação, uma amostra de como a educação não-formal se coloca no espaço das demandas por cidadania, referenciadas anteriormente. Neste caso, têm-se, inclusive, um processo de descolonização do saber, através do enfrentamento à negação histórica da educação formal brasileira às contribuições de africanos e autóctones.

Estamos, portanto, em um campo de tensões e de relações de poder que nos leva a questionar as concepções, representações e estereótipos sobre a África, os africanos, os negros brasileiros e sua cultura construídos histórica e socialmente nos processos de dominação, colonização e escravidão e as formas como esses são reeditados ao longo do acirramento do capitalismo e, atualmente, no contexto da globalização capitalista. (GOMES, 2012, p. 106)

---

<sup>47</sup> A educação formal e a não formal diferem geralmente, porém, em seu patrocínio e em suas medidas institucionais e com frequência em seus objetivos educativos. (COOMBS; AHMED, 1975, p.8, tradução nossa)

<sup>48</sup> Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.

<sup>49</sup> Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

### 4.1.3 Educação informal

Para começar a refletir sobre a educação informal, vale a pena verificar as definições que os dicionários trazem para este adjetivo. O primeiro glossário<sup>50</sup> consultado traz, entre outras, as seguintes informações: 1. Que não é formal; 2. Que não observa formalidades; 3. Que é relativo a situações ou contextos em que há familiaridade ou descontração. As outras definições apresentadas por este dicionário referem-se às belas artes. Outro dicionário online<sup>51</sup> consultado apresenta as seguintes definições: 1. Que rejeita o que é formal; 2. Que não é formal, que não observa regras e formalidades.

Algumas palavras nestas definições ajudam a compreender a educação informal, não apenas conceitualmente, mas também em sua prática. Familiaridade, descontração e não observação de regras (pelo menos regras escritas) são ideias que estão no cerne desta categoria de educação. Isso porque aquilo que não está abarcado pela educação formal ou pela não formal, faz parte do conjunto de ações da educação informal. Talvez, esta constatação se faça muito simples, soe superficial, mas compreende-se que os processos educativos informais se dão ao longo de toda a vida, nos diversos meios em que o indivíduo está inserido e de forma não intencional.

As pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. Mesmo quando os adultos encorajam e guiam os momentos e situações de aprender de crianças e adolescentes, são raros os tempos especialmente reservados apenas para o ato de ensinar. (BRANDÃO, 2007, p. 18)

O indivíduo vivencia seus primeiros processos educativos ainda em tenra idade. Se algumas atividades são atos reflexos e instintivos – como respirar –, outras são aprendidas a partir da observação – por exemplo, chorar para conseguir/pedir algo (comer, beber, um brinquedo etc.). A partir daí, o processo de aprendizagem só se solidifica. Esse novo ser vai aprender a identificar a autoridade dos pais e dos mais velhos, os códigos silentes da comunidade em que vive, tarefas básicas de ajuda doméstica (como molhar uma planta, arrumar a cama ou dar milho às galinhas). Se esse indivíduo dali a alguns anos for pai ou mãe, aprenderá, pela convivência, a identificar o tipo de choro do filho, em mais um processo de aprendizagem não intencional, descontraído e familiar. É um ciclo que não se fecha antes da morte.

---

<sup>50</sup> <https://dicionario.priberam.org/informal>

<sup>51</sup> <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/informal/>

Isto é a educação informal. Dentro desses saberes aprendidos sem sistematização e intenção, estão crenças, mitos, conhecimentos empíricos diversos e a possibilidade de leitura do Universo para além das teorias consagradas em clássicos. A educação informal “es el proceso que dura toda la vida y en el cual cada persona adquiere y acumula conocimientos, capacidades, actitudes y modos de discernimiento mediante las experiencias diarias y el contacto con su medio.”<sup>52</sup> (GAYOSSO, 2008, p. 62)

Deste modo, tem-se a sociedade como um meio pedagógico que, a maneira de cada realidade, molda o indivíduo para o convívio em comunidade. Nassif (1986) reflexiona que esta ação é uma forma de elevar um ser imaturo a um tipo de pessoa capaz de viver em uma sociedade que tem objetivos de se perpetuar ao longo do tempo. O autor identifica dois sentidos neste movimento social: um na direção transversal (que busca uma coesão naquele meio social) e o outro na direção longitudinal (que objetiva a continuidade social).

Con esa perspectiva, la sociedad es, de alguna manera, un fenómeno pedagógico, justamente porque no es un conglomerado de hombres, una suma de individuos, sino un todo integrado en torno a ciertos tipos de vínculos. La sociedad no está en la mera adición de miembros, sino *en la relación* que los mismos entablan, en su *comunicación*.<sup>53</sup> (NASSIF, 1986, p. 3)

Apesar do caráter pedagógico das experiências vividas em comunidade e que formam esse conjunto de ações classificadas como educação informal, não há nessa construção sociocultural atuação deliberada, metódica, “pois não há objetivos preestabelecidos conscientemente.” (LIBÂNEO, 2010, p. 90). Por isso, fala-se do aspecto não intencional e não institucionalizado da educação informal – o que não a torna menos importante na constituição do indivíduo, enquanto ser sociável.

Com efeito, a educação informal perpassa as modalidades de educação formal e não-formal. O contexto da vida social, política, econômica e cultural, os espaços de convivência social na família, nas escolas, nas fábricas, na rua e na variedade de organizações e instituições sociais, formam um ambiente que produz efeitos educativos, embora não se constituam mediante atos conscientemente intencionais, não se realizem em instâncias claramente institucionalizadas, nem sejam dirigidas por sujeitos determináveis. (LIBÂNEO, 2010, p. 91)

---

<sup>52</sup> “É o processo que dura toda a vida e no qual cada pessoa adquire e acumula conhecimentos, capacidades, atitudes e formas de discernimento por meio das experiências cotidianas e do contato com seu meio.” (GAYOSSO, 2008, p. 62, tradução nossa)

<sup>53</sup> Nessa perspectiva, a sociedade é, de certa forma, um fenômeno pedagógico, justamente porque não é um conglomerado de homens, uma soma de indivíduos, mas um todo integrado em torno de determinados tipos de vínculos. A sociedade não está na mera adição de membros, mas na relação que eles estabelecem, na sua comunicação. (NASSIF, 1986, p. 3, tradução nossa)



Mak (2006), ao analisar os contextos de ensino de música, aponta as seguintes características para a educação informal:

- is described as active, voluntary, self-discovering, self-determined, open-ended, nonthreatening, enjoyable and explorative;
- relates to a number of self-regulated processes spontaneously, such as self-initiating learning and self-monitoring their progress;
- makes an explicit appeal to intrinsic motivation (which in itself facilitates selfregulatory processes);
- is mostly embedded in a social context, meaning that social cues are highly relevant and that students engage in cooperative learning activities (Bjornavold, 2002);
- is directed, and mediated by peers who often share the same values, interests and beliefs;
- utilizes (realistic) objects, materials or settings that are highly contextualized;
- is more qualitative than quantitative, more process-oriented than product-oriented, more synthetic than analytic, and more flow-driven;
- is unhurried in nature, self-paced and open-ended with relatively few time constraints;
- is not compulsory, lacks individual testing- or assessment procedure, but is based on a collective, informal type of assessment or self-assessment, based on feedback;
- is not curriculum based: learning that is not is not structured in terms of formally described learning objectives;
- goals which tend to be broader, resulting in considerable variability in what is learned (Boekaerts & Minnaert, 1999, p. 4).<sup>54</sup>

Reconhecer a importância da educação informal não deve significar uma exaltação a modelos de educação não intencionais em detrimento das modalidades intencionais. Não se reclama, neste processo de reconhecimento, que a escola seja tomada como espaço secundário no processo de aprendizagem ou que a educação informal deva prevalecer sobre a educação

---

<sup>54</sup> - é descrita como ativa, voluntária, autodescoberta, autodeterminada, aberta, não ameaçadora, agradável e exploratório;

- relaciona-se a uma série de processos auto-regulados espontaneamente, como a auto-iniciação aprendendo e auto-monitorando seu progresso;
- faz um apelo explícito à motivação intrínseca (que por si só facilita a auto-regulação processos);
- é principalmente incorporado em um contexto social, o que significa que as dicas sociais são altamente relevantes e que os alunos se envolvam em atividades de aprendizagem cooperativa (BJORNAVOLD, 2002);
- é dirigido e mediado por pares que muitas vezes compartilham os mesmos valores, interesses e crenças;
- utiliza objetos, materiais ou configurações (realistas) altamente contextualizados;
- é mais qualitativo do que quantitativo, mais orientado para o processo do que orientado para o produto, mais sintético do que analítico e mais orientado para o fluxo;
- é de natureza sem pressa, com ritmo próprio e aberto com relativamente poucas restrições de tempo;
- não é obrigatório, carece de procedimento individual de teste ou avaliação, mas é baseado em um tipo de avaliação ou autoavaliação coletiva, informal, baseada em feedback;
- não é baseado no currículo: a aprendizagem que não é não é estruturada em termos de objetivos de aprendizagem descritos;
- objetivos que tendem a ser mais amplos, resultando em considerável variabilidade no que é aprendido (BOEKAERTS & MINNAERT, 1999, p. 4 tradução nossa).

formal. Fazer esta observação é importante para que não se incorra em uma dicotomia que possa colocar essas modalidades como experiências antagônicas, sem se reconhecer os influxos existentes nesta relação.

Quando falamos em *formação* – construção do homem, desenvolvimento da consciência crítica, desenvolvimento de qualidades intelectuais -, referimo-nos a atos intencionados, objetivos explícitos, certo grau de direção e estruturação, o que não ocorre em contextos não-intencionais. Exatamente por causa da importância dos processos educativos informais é que se postula a necessidade da educação intencional. (LIBÂNEO, 1992, p. 83, 84)

## 4.2 SERTÃO

Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador; e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho da autoridade. O Urucuia vem dos montões oestes. Mas, hoje, que na beira dele, tudo dá - fazendões de fazendas, almargem de vargens de bom render, as vazantes; culturas que vão de mata em mata, madeiras de grossura, até ainda virgens dessas há lá. O *gerais* corre em volta. Esses gerais são sem tamanho. Enfim, cada um o que quer aprova, o senhor sabe: pão ou pães, é questão de opiniões... O sertão está em toda a parte. (ROSA, 1986, p. 3, 4)

Seguindo o curso do Urucuia, desaguando no São Francisco, subindo pras terras da Bahia, ao encontro de Pernambuco, até fazer a divisão de Alagoas e Sergipe, pouco antes de o Velho Chico encontrar com o mar. Assim vai serpenteando e se alastrando o sertão, alcançando também a Paraíba, o Rio Grande do Norte, o Ceará e o Piauí. “Daqui de cima, porém, o que vejo agora é a tripla face, de Paraíso, Purgatório e Inferno, do Sertão.” (SUASSUNA, 2012, p. 25). Do mineiro Guimarães Rosa ao pernambucano Ariano Suassuna, porque no Brasil, sertão não é monopólio nordestino<sup>55</sup>.

Discutir esse espaço chamado “sertão” neste trabalho é mais que buscar uma definição geográfica ou circunscrever o termo em seus significados léxicos. Aqui, entendemos sertão como sujeito que influencia e é influenciado a/pela manifestação religiosa que investigamos. O culto às Santas Populares Maria e Augustinha é marcado pelas características sócio-culturais dessa região em que se desenvolve e essas particularidades são frutos da forma como este espaço foi ocupado, invadido e re-ocupado pelas pessoas que aqui viveram e vivem,

---

<sup>55</sup> Amado (1995) relata a existência de “sertões” Brasil afora, por todas as regiões. Para a autora, o “sertão” permanece vivo no pensamento e no cotidiano do Brasil, materializando-se de norte a sul do país como sua mais relevante categoria espacial.” (AMADO, 1995, p. 145)

especialmente os povos originários e os negros trazidos para este lugar. Antes de aprofundar essa discussão, é preciso entender a própria noção de sertão nordestino.

É o sertão das terras de cima que aqui nos cabe. O sertão do Nordeste, que, segundo Amado (1995), “é tão preñado de significados, que, sem ele, a própria noção de ‘Nordeste’ se esvazia, carente de um de seus referências essenciais.” (AMADO, 1995, p. 145). Mas que referências são essas capazes de definir a noção de um espaço grande e complexo como o Nordeste?

É fato que o sertão é a maior das sub-regiões nordestinas, ocupando mais da metade do território do Nordeste, como se pode observar na figura 15:

**Figura 15 - Sub-regiões nordestinas**



Fonte: ROCHA *et. al.* (2011)

Mas apenas a Geografia não é capaz de explicar a complexidade do que é o sertão. Se em referência à ideia de “desertão” ou “vazio” (MOREIRA, 2018), fato é que a palavra “sertão”

é carregada de significados, mas empregada desde muito para designar áreas desconhecidas, no interior do continente, quinhão de território qualquer longe da costa (ANTÔNIO FILHO, 2011).

Por isso, desde os primeiros anos da Colônia, acentuando-se com o passar do tempo, ‘litoral’ e ‘sertão’ representaram categorias ao mesmo tempo opostas e complementares. Opostas, porque uma expressava o reverso da outra: litoral (ou ‘costa’, palavra mais usada no século XVI) referia-se não somente à existência física da faixa de terra junto ao mar, mas também a um espaço conhecido, delimitado, colonizado ou em processo de colonização, habitado por outros povos (índios, negros), mas dominado pelos brancos, um espaço da cristandade, da cultura e da civilização (Freyre, 1977; 1984). ‘Sertão’, já se viu, designava não apenas os espaços interiores da Colônia, mas também aqueles espaços desconhecidos, inacessíveis, isolados, perigosos, dominados pela natureza bruta, e habitados por bárbaros, hereges, infiéis, onde não haviam chegado benesses da religião, da civilização e da cultura. (AMADO, 1995, p. 149).

Eram os indígenas que estavam nesse espaço desconhecido – por quem? – e que, portanto, dentro do processo de colonização deveriam ser exterminados. A invasão do sertão acontece a partir do século XVI e é movida pela criação de gado extensiva. Assim, “o berro do boi ia, com rapidez, alcançando lugares onde antes roncavam as emas, rugiam as onças e refugiavam-se os índios.” (LOPES, 1997, p. 22).

Junto com esse invasor português foi levada também uma nova territorialidade para o sertão, forçando mudanças na forma de viver dos indígenas. (LOPES, 1997; BERNARDES, 2007). Também foi levado para o sertão, o escravizado africano que até então estava no litoral açucareiro. Somam-se aos indígenas oprimidos e negros escravizados, os brancos pobres que vieram da metrópole impelidos pela perseguição do Tribunal da Santa Inquisição. Assim, o sertão vai sendo constituído como o espaço da “síntese da confluência forçada entre os rejeitados da colonização.” (MOREIRA, 2018, p. 39). Essa discussão será retomada logo a frente, na próxima subseção.

Outro elemento importante para entender a constituição do sertão, e que muito fala a este trabalho, é a presença da fé católica. A Igreja foi essencial na opressão e violência que os povos autóctones e africanos escravizados sofreram no processo de colonização do Brasil. (NEPOMUCENO, 2019; SOUZA; SANTOS, 2021). “A Igreja Católica foi a principal ferramenta de cultura desde a colonização, passando pela independência do país e chegando até a República Velha, no início do século XX. Esse modelo conservador foi a base da massificação da postura resignada da população sertaneja.” (MOREIRA, 2018, p.73)

Assim, a fé católica se impôs e se transformou na religião predominante, mesmo com suas outras maneiras de apresentação – como o Catolicismo Popular sertanejo, apresentado no capítulo 2. Hoefle (1997) chega a apontar que “o sertanejo típico é católico. O povo do campo,

de qualquer idade, classe ou sexo, é católico praticante, vai à missa sempre que pode. A grande maioria das pessoas das cidades também é católica, frequenta a igreja regularmente.” (p. 195).

Compreende-se que esta leitura do autor, apesar de considerar a construção sociohistórica, está circunscrita a um determinado tempo (fim do século XX) e que passados 26 anos desde a publicação, o cenário é outro<sup>56</sup>. Retomar-se-á esta discussão um pouco mais à frente, ainda nessa seção. No entanto, tais mudanças sociais e o lapso não descartam a importância da afirmação de Hoefle (1997), reveladora da centralidade da fé católica na configuração social do sertão.

Apesar da invasão europeia ainda no século XVI, o sertão continuou sendo desconhecido. Foi, então, sendo apresentado ao país de forma enviesada, orientada sempre pela estereotípia, “uma voz segura e autossuficiente que se arroga o direito de dizer o que é o outro em poucas palavras.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2011, p. 30). No caso, algumas poucas palavras repetidas à exaustão em um conjunto amplo de outras palavras. Diz-se da literatura, que foi importante veículo (não apenas ela) de construção de uma ideia de sertão, sempre apresentado como um lugar atrasado, pobre, violento, arcaico e conservador por natureza.

Essa repetição discursiva que desemboca em uma imagem de sertão, como descrita acima, não é fruto, apenas, de um desconhecimento do lugar, do “de-sertão”, mas uma prática orientada politicamente para o alcance de fins específicos. Moreira (2018) destaca que os produtores culturais e enunciadores do sertão eram figuras ligadas às classes dominantes nacionais e que, portanto, atendiam a interesses desses grupos.

Ou seja, esses atores políticos criaram e reforçaram discursos colonizadores sobre o sertão, de lugar miserável e atrasado, que depende da intervenção benevolente desse colonizador.

A literatura e a imprensa nunca foram ingênuas ou passivas ao processo de colonização. Ao contrário, elas atuaram ativamente na construção do discurso legítimo, obedecendo às lógicas do poder, reproduzindo e alimentando os códigos e equipamentos simbólicos de dominação. (MOREIRA, 2018, p. 72)

Em tintas carregadas, pintou-se um sertão na imaginação da nação. Imagem superficial, estereótipo simplista, que não problematiza os contextos. Se o homem - e a mulher - são “antes

---

<sup>56</sup> Em função da não realização do Censo 2020, os dados que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística tem sobre religião são do levantamento de 2010. Esta pesquisa mostrou que o Nordeste continuava sendo a região com a maior população católica do Brasil (73,21%), mas a religião evangélica já respondia por 17,20% dos fiéis nordestinos. A melhor fonte com pesquisa mais recente sobre religião é o Datafolha que, em 2020, apontou que os evangélicos já representavam 27% de fiéis no Nordeste, enquanto os católicos reduziram para 59%. Mesmo assim, a região permanecia sendo a maior em número de seguidores do Catolicismo. (PESTANA, 2021).

de tudo, um forte” (CUNHA, 1905, p. 114), essa força não é uma característica natural do ser que nasce e habita as terras do sertão.

É preciso ser forte para sobreviver ao desgaste físico da vida no sertão não pelo clima ou vegetação, mas pelas articulações políticas de grupos dominantes que relegaram o sertanejo aos minifúndios, distantes das fontes de água e das terras mais ricas, por exemplo. “Dessa situação de instabilidade climática e rigidez da estrutura agrária, surgiram os outros fenômenos que caracterizaram os tipos sertanejos, como a migração, a miserabilidade e o fanatismo religioso.” (MOREIRA, 2018, p. 53).

A imagem estereotipada do sertão faz com que a visão sobre este lugar continue deturpada, projetada através de lentes míopes que, intencionalmente, não permitem enxergar um território diferente daquele pintado historicamente. O sertão, e o sertanejo, estão inseridos no século XXI com todas as suas maravilhas e tragédias. O sertão está conectado ao mundo, as referências de culturas outras estão presentes no dia-a-dia do sertanejo em uma simbiose cheia de conflitos e intersecções como em qualquer outra relação intercultural (ANDRIAN, 2020).

Nesse contexto, Moreira (2018) identifica novos desafios para a manutenção de práticas dos grupos subalternizados do sertão, periférico por princípio – é propício lembrar a definição da palavra, como o território distante, desconhecido, fora do centro. Frente a esses desafios, os novos indivíduos desses grupos que historicamente foram violentados precisam recorrer a estratégias e táticas – como fizeram seus antepassados – para o desenvolvimento de seus projetos comunitários.

As comunidades tradicionais de indígenas, quilombolas e camponeses foram hábeis em gerar elementos narrativos muito específicos para preservarem suas identidades através de táticas de reconstrução discursiva. Com a modernidade, os novos modos de vida e o recente bombardeio das mídias eletrônicas estão sendo mais uma vez desafiados à sobrevivência de suas raízes e projetos. O século XXI se instalou no semiárido como uma nova etapa do capitalismo mundial, a qual se assemelha à expansão do gado, adentrando cada vez mais em terras distantes na busca por novas fronteiras de mercados consumidores. (MOREIRA, 2018, p. 116)

Aliás, nota-se agora a utilização do termo *semiárido*<sup>57</sup> em referência ao mesmo território do sertão. Essa mudança de nomenclatura não é apenas vocabular, mas também política, pois,

---

<sup>57</sup> “O Semiárido Brasileiro se estende pelos nove estados da região Nordeste e também pelo norte de Minas Gerais. No total, ocupa 12% do território nacional e abriga cerca de 28 milhões de habitantes divididos entre zonas urbanas (62%) e rurais (38%), sendo portanto um dos semiáridos mais povoados do mundo.” (O SEMIÁRIDO...S.I.)

como diz Sodré (2017) evocando Heidegger, a língua cria o que nomeia – apesar de na visão eurocêntrica, esta capacidade estar restrita às línguas privilegiadas europeias.

A palavra *semiárido* como referência ao território do sertão, considerando especialmente às questões geoclimáticas, tem seu uso difundido a partir do início dos anos 2000, com a criação da Articulação no Semi-Árido (ASA Brasil)<sup>58</sup>. A adoção do termo *semiárido* é fruto, especialmente, do trabalho político de entidades e movimentos sociais da região, principalmente para a superação do paradigma do combate à seca sendo substituído pela convivência com o semiárido<sup>59</sup>.

Além do mais, gradualmente o Semiárido tem estado mais presente na pauta política, mesmo sem a ocorrência de períodos prolongados de estiagem. Essa presença é resultado do aumento da mobilização e das cobranças da sociedade civil organizada em relação às formas tradicionais de intervenção no Semiárido, acompanhada de uma forte argumentação e da valorização das alternativas que estão dando certo. (BAPTISTA; CAMPOS, 2013, p. 76)

Para Moreira (2018), semiárido é a forma de batismo de um “admirável sertão novo” (p. 82), que é marcado por grandes projetos de engenharia civil, seja na área de energia, seja na infraestrutura, de produção agrícola em larga escala e voltada para o mercado internacional, urbanizado e conectado com todo o planeta. Uma imagem que rompe com a tela pincelada pelo discurso anterior.

Essas alterações na paisagem apontam a uma série de rupturas muito profundas com as ideias de sertão tradicional. [...] O ‘semiárido’ é cobiçado e reivindicado tanto pelo agronegócio e por mineradoras, quanto por organizações sindicais rurais, grupos indígenas e quilombolas. (MOREIRA, 2018, p. 81, 82)

É neste sertão contemporâneo, que possibilita novas formas de existência, que se identifica um exercício pulsante do hibridismo cultural de Canclini (1989). É um sertão em que as vaquejadas são mega eventos com superestruturas de publicidade e transmissão, em que jovens utilizam o *instagram* para relatar o cotidiano na roça ou onde um vaqueiro tem acesso ao que há de mais avançado na medicina moderna.

---

<sup>58</sup> A ASA é uma rede formada por mais de três mil organizações da sociedade civil destinada a defender, propagar e praticar o projeto político da convivência com o Semiárido. Ver mais: <https://www.asabrasil.org.br/sobre-nos/historia#como-surgimos>

<sup>59</sup> A convivência manifesta uma mudança na percepção da complexidade territorial e possibilita resgatar e construir relações de convivência entre os seres humanos e a natureza, tendo em vista a melhoria da qualidade de vida das famílias sertanejas. Esta nova percepção elimina “as culpas” atribuídas às condições naturais e possibilita enxergar o Semiárido com suas características próprias, seus limites e potencialidades. Nesse sentido, o desenvolvimento do Semiárido está estreitamente ligado à introdução de uma nova mentalidade em relação às suas características ambientais e a mudanças nas práticas e no uso indiscriminado dos recursos naturais. (CONTI; PONTEL, 2013, p.27)

Neste sertão, onde próximo dos limites dos latifúndios gerenciados por famílias coronelistas ou por imigrantes colonos, vivem trabalhadores que não têm acesso à saúde, à educação, nem sequer às frutas que ajudam a produzir e que, depois de colhidas e tratadas, em algumas horas de voo estão do outro lado do oceano. É um lugar cheio de contradições, de tradições e de modernidades, em que, como em qualquer outro, “no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno.” (CANCLINI, 1989, p. 14)<sup>60</sup>.

Entre passado/futuro, tradição/modernidade, presença/ausências, sujeito/estrutura emergem novos sertões polissêmicos e plurais. Neles, ora ressuscitam o boi e o sertão guardião das tradições, ora irrompem as marcas da transformação e da modernidade periférica, enterrando os modos de vida que já não existem mais. (MOREIRA, 2018, p. 212)

#### 4.2.1 Sobre o sertanejo

Dentre os elementos constitutivos do sertão nordestino, o povo – o sertanejo – nos parece o mais definidor desse lugar. A relação estabelecida entre indígenas, negros e brancos pobres, os “rejeitados da colonização” como bem nomeou Moreira (2018), foi determinante para a formação do espaço sertão e suas particularidades. E pensar este local sem refletir sobre as relações sociais estabelecidas aqui é falhar no esforço de compreender essa paisagem.

Como dito anteriormente, a invasão do sertão se dá impulsionada pela criação extensiva de gado e é essa atividade econômica que vai pautar a relação imposta pelo colonizador aos povos originários, aos escravizados e aos brancos pobres nesse ambiente. Isso porque, feita a invasão, esse europeu rico e invasor precisava manter o domínio sobre as áreas escorchadas. Para isso, ele contou com a figura do homem branco pobre transformado em vaqueiro, o olho, ouvidos e mão do invasor no novo território.

Esse vaqueiro, já pobre por origem, subalternizado, mas porta-voz do poder invasor seguia a cartilha de domínio sobre aqueles ainda mais vulneráveis que ele.

Os vaqueiros atuavam sozinhos, usavam forçosamente arma para defender o rebanho, não tinham um fiscal acompanhando suas labutas diariamente e agiam em campos vastos [...] Verossímil é que os vaqueiros, por algum modo, se amiassem com índias, obtidas de seus pais ou chefes de tribos em troca de alguma coisa. Possível, também, é que alguns tenham utilizado o expediente de as obterem através da prática do rapto para posterior domesticação. (LOPES, 1997, p. 23, 24)

---

<sup>60</sup> “não funciona a oposição abrupta entre o tradicional e o moderno.” (CANCLINI, 1989, p. 14, tradução nossa).



É por esse fato apresentado por Lopes (1997) que é comum na região ouvir pessoas que tinham uma avó “pega no mato” ou “a dente de cachorro”. A ação do invasor europeu e a presença do seu “representante”, o vaqueiro, trouxe para os sertões uma nova territorialidade. Segundo Schistek (S.I), o vaqueiro foi “o elemento consolidador do modelo monopolizador da terra.” (p. 25).

Esse padrão de criação de latifúndios e posse sobre a terra era inverso ao entendimento que os indígenas tinham sobre a terra e a relação com o espaço em que viviam. Essa nova territorialidade trouxe consigo não apenas o domínio sobre a terra, mas sobre os povos que aqui viviam, porque o colonizador fez deste lugar “uma extensão de sua própria cultura, de seus objetivos políticos, de seu espírito religioso e, especialmente, de seus objetivos econômicos.” (BERNARDES, 2007, p. 44)

Chegamos, então, aos povos originários que habitavam esse lugar que hoje é o sertão do Nordeste e que foram expulsos de suas terras em nome do projeto colonizador. Oliveira, Florêncio e Santos (2017) chamam a atenção para o papel que a religião teve no processo de subjugação dos povos indígenas, principalmente a partir das missões Jesuítas, Capuchinhas e Oratorianas. “A atuação desses religiosos contribuiu sobremaneira para o processo de aldeamento de povos indígenas considerados ‘hostis’, o que favoreceu o expansionismo colonial.” (OLIVEIRA; FLORÊNCIO; SANTOS, 2007, p. 1, 2).

A criação desses aldeamentos missionários (localizados, principalmente ao longo do curso do Rio São Francisco) reuniu grupos indígenas diversos, de culturas e línguas diferentes, fixando-os e catequizando-os. Desse processo, surge a primeira “mistura”<sup>61</sup> dos povos indígenas do Nordeste, motivado especialmente pela ocupação do território e a produção econômica. A segunda “mistura” se dá como consequência da instituição do Diretório dos Índios<sup>62</sup>, política assimilacionista instituída por lei colonial, que estimulou casamentos

---

<sup>61</sup> A adjetivação de misturados dada aos indígenas está relacionada aos processos de integração forçada desses povos, seja com etnias indígenas diferentes, seja com brancos e/ou negros. O “índigena misturado” seria uma oposição ao “índigena puro” de outros tempos, que era apresentado como ser mítico. De acordo com Dantas *et. al.* (1992), “a ‘mistura’ vista como resultado do convívio dos índios com os brancos, efetuada no plano biológico e cultural, desembocaria na idéia de assimilação, na transformação do índio em não-índio.” (p. 451, 452). Oliveira (2004) faz a crítica ao trabalho de Dantas (1992) argumentando que a ideia de indígenas misturados “permite explicar valores, estratégias de ação e expectativas dos múltiplos atores presentes nessa situação interétnica” (p. 19), sendo, portanto, a mistura também um mecanismo de sobrevivência e cidadania. Arruti (2001) segue a mesma linha de Oliveira (2004) ao sugerir que a “mistura” é, não apenas uma imposição do dominador, mas também resultado da ação direta dos que, por princípio, seriam objeto dela, especialmente nas articulações políticas mais recentes. “Ela é objeto dos agenciamentos discursivos daquelas populações que, assim, tornam-se capazes de capturar parte do ordenamento jurídico dominante em uma relação paradoxal.” (ARRUTI, 2001, p. 34)

<sup>62</sup> O Diretório dos Índios foi instituído em 1757 para as povoações do Pará e do Maranhão, e alargado para todo o território em 1758, que incentivava a presença de brancos nas aldeias e o abandono dos costumes indígenas, como forma de fortalecer o poder do rei de Portugal. Nos 95 parágrafos constam ações como tratar os

interétnicos e a permanência fixa de brancos no território dos antigos aldeamentos. (OLIVEIRA, 2004)

A mais radical das misturas, no entanto, segundo Oliveira (2004), acontece a partir de 1850 com a Lei de Terras que iniciou um processo de regularização fundiária das áreas rurais, dando prioridade à formação de latifúndios e “incorporando áreas de antigos aldeamentos, considerados extintos, pelas câmaras municipais e por fazendeiros e pequenos agricultores não indígenas, que estabeleceram o controle das terras.” (OLIVEIRA; FLORÊNCIO; SANTOS, 2017, p. 5). Assim, os indígenas perderam o pouco do território que ainda lhes restava e tiveram sua presença no Nordeste brasileiro “diluída” em meio ao novo contexto.

Ao final do século XIX já não se falava mais em povos e culturas indígenas no Nordeste. Destituídos de seus antigos territórios, não são mais reconhecidos como coletividades, mas referidos individualmente como “remanescentes” ou “descendentes”. São os “índios misturados” de que falam as autoridades, a população regional e eles próprios, os registros de suas festas e crenças sendo realizados sob o título de “tradições populares”. (OLIVEIRA, 2004, p.26)

Essa última ação governamental apontava para uma iminente mudança na organização capitalista no Brasil, influenciado pelo capitalismo mundial. Era parte de um esforço de remodelação da mão-de-obra rural pobre, com ações do Império, frente a uma inevitável abolição da escravidão. (ARRUTI, 2001). Assim, cada vez mais negros e indígenas passaram a se relacionar, se “misturar”, como forma de sobrevivência e resistência.

Essa relação não era algo inédito. Lopes (1997) aponta que os indígenas do Vale do Rio São Francisco, especialmente nos sertões da Bahia, como proteção contra o invasor europeu, passou a se refugiar em lugares de difícil acesso. “Era comum se juntarem em um mesmo agrupamento, índios, mestiços, negros e portugueses foragidos da justiça. Essa gente marginalizada, em geral, habitava as margens do Rio São Francisco e dera origem à “civilização de palha<sup>63</sup>”. (LOPES, 1997, p. 42)

Com as ações, já discutidas, que passaram a estimular a “mistura” e a instituição de uma política fundiária que optou pelo modelo do latifúndio e relegou aos pobres pequenos pedaços de terra, em geral pouco produtivas e que muitas vezes eram ameaçadas pelos interesses dominantes (MOREIRA, 2018), essa relação entre negros e indígenas se intensificou. Desse

---

indígenas “como se fossem brancos”, dar aos indígenas os mesmos sobrenomes usados pelas famílias de Portugal e a transformação de aldeias em vilas. (SOUZA; LOBO, 2016; REGIMENTO..., 1983)

<sup>63</sup> Lopes (1997) explica que as carnaubeiras eram abundantes nas margens do Rio São Francisco e os habitantes desses lugares utilizavam a palha da planta para a confecção de diversos utensílios utilizados no dia-a-dia, como: bocapis, esteiras, vassouras, peneiras, armadilhas para pegar peixes, abanadores, chapéus e até a casa era feita de palha.

modo, a união desses povos tornou-se uma estratégia de sobrevivência e resistência aos ataques do colonizador.

A força de um inimigo comum e os limites impostos pelos recursos legais de que dispõem para combatê-lo, levou a esse acerto identificatório que separa no conteúdo para reunir novamente na forma, a de “remanescentes”. Por isso, o nascimento da comunidade “remanescente de quilombos” pôde ser apresentada como a crônica de uma progressiva autonomização com relação à imagem da comunidade indígena. (ARRUTI, 2001, p. 248)

Essa foi a “mistura” que formou a categoria povo, no sertão nordestino, mas que também apagou a presença desses povos tradicionais, originários dessa constituição. É preciso, então, compreender, como defendem Guena e Santos (2022), que esse território do sertão do Nordeste é negro e indígena. Assim, compreendemos que esses povos “misturados” e subalternizados são a essência da figura do sertanejo, sem, no entanto, deixar de vislumbrar dentro desse grupo a presença heterogênea de mulheres e homens diversos, vislumbre esse sintetizado nas palavras de Guena (2021): “o sertanejo, é antes de tudo, negro e indígena.” (informação verbal)<sup>64</sup>.

A criação de um discurso unificador da identidade das mulheres e dos homens dessas terras enquanto sertanejas/os, catingueiras/os, sujeitas e sujeitos fortes, capazes de enfrentar tudo, vem apagando suas origens indígenas e africanas. Um discurso que se aproxima da política de miscigenação, da implantação da palavra pardo, produzindo mulheres e homens sem ancestralidade, sem vinculação com suas tradições, nações e famílias. (GUENA; SANTOS, 2022, p. 23)

Desse modo, o esforço que fazemos não é o de rejeição ao adjetivo sertanejo, mas de implicar essa palavra de sentidos até, então, desvinculados, como o caráter negro e indígena desse povo e como essa origem moldou a formação étnica, social e cultural do sertão nordestino. Não por acaso, de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>65</sup>, em 2021, o Nordeste era a região do Brasil que concentrava a segunda maior população em áreas indígenas, com 234,7 mil pessoas, e tinha a maior população de vivendo em localidades quilombolas, 698,1 mil pessoas. (POPULAÇÃO... 2021)

Assim, entendemos que pensar a mulher e o homem do sertão nordestino (e suas relações sociais, econômicas e culturais) é considerar matizes ancestrais desses povos,

---

<sup>64</sup> Fala da professora Márcia Guena, durante a disciplina de Fronteiras Interdisciplinares entre educação, comunicação e cultura, no curso de Pós-Graduação Mestra em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos da Universidade do Estado da Bahia, Departamento de Ciências Humanas (DCH III), em 2021.

<sup>65</sup> Os dados fazem parte da publicação “Dimensionamento emergencial de população residente em áreas indígenas e quilombolas para ações de enfrentamento à pandemia provocada pelo novo coronavírus”, que utilizou informações do Censo 2010 combinadas com a Base Territorial, que estima o número de domicílios ocupados. É, portanto, um número estimativo. Vale lembrar que o censo demográfico deveria ter sido realizado em 2020, mas foi adiado pelo Governo Bolsonaro e apenas em 2022 os recenseadores começaram a coleta de dados.

entendendo que especialmente os grupos subalternizados dessa região são, predominantemente, descendentes de indígenas e negros. Portanto, aí reside a maior particularidade do sertão do nordeste, que o diferencia de outros sertões do país, e influencia tudo o que se tem de produção cultural e de fé nessa região.

#### 4.3 DECOLONIALIDADE<sup>i</sup>

A decolonialidade nos aparece, nesta pesquisa, como uma forma de lançar novos olhares sobre o Catolicismo Popular, em especial o sertanejo. O pensamento decolonial, assim, se transforma em uma ferramenta importante que nos permite enxergar aspectos desprezados na constituição dessa manifestação de fé, como a classe e a raça/etnia dos envolvidos nessa feitura religiosa.

Mirar, por exemplo, o culto às Santas Populares Maria e Augustinha pela perspectiva da decolonialidade nos desvela pontos sensíveis que, aparentemente, passam despercebidos, como a importância da origem geográfica e étnica das irmãs na constituição dessa fé. Além disso, aqui propomos ir além e olhar para essas manifestações do Catolicismo Popular como ações de descolonização da fé.

Para os seguidores dessa linha de pensamento decolonial, a colonialidade (QUIJANO, 1992) é parte da modernidade, uma espécie de “outro lado da moeda”, que, por sua vez, tem como ponto de partida a Europa e que cria uma narrativa para construção de outras civilizações. “La eupeización cultural se convirtió en una aspiración. [...] La cultura europea pasó a ser un modelo cultural universal. El imaginario en las culturas no-europeas, hoy, difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones.”<sup>66</sup> (QUIJANO, 1992, p. 13).

Para Mignolo (2008a, 2008b), não é possível falar em modernidade sem falar em colonialidade e explica:

“colonialidad” designa historias, subjetividades, formas de vida, saberes y subjetividades colonizados, a partir de las cuales surgen las respuestas “descoloniales.” De manera que si, por un lado, colonialidad es la cara invisible de modernidad es también, por otro lado, la energía que genera la descolonialidad.<sup>67</sup> (2008b, p.10)

<sup>66</sup> A europeização cultural se tornou uma aspiração. [...] A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não-europeias, hoje difícilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se, fora dessas relações. (QUIJANO, 1992, p. 13, tradução nossa).

<sup>67</sup> A "colonialidade" designa histórias, subjetividades, modos de vida, conhecimentos e subjetividades colonizados, dos quais emergem respostas "descoloniais". Assim, se por um lado, a colonialidade é a face invisível da modernidade, é também, por outro lado, a energia que gera a descolonialidade (MIGNOLO, 2008b, p. 10, tradução nossa).

Para os pensadores do Grupo Modernidade/Colonialidade, o colonialismo é parte intrínseca da modernidade, já que esta surge calcada na ideia de “descoberta”, de superação do antigo. Assim, a modernidade é colonial por princípio e, nesta chave, está a essência do pensamento decolonial, já que

isso leva a uma mudança no modo de se referir à modernidade ocidental: de modernidade simplesmente, como oposto ao pré-moderno ou não moderno, para modernidade/colonialidade, como oposto ao que está além da modernidade. É esse “além da modernidade”, em vez de simplesmente independência, que torna-se o principal objetivo da decolonialidade. (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 37)

Estando a colonialidade atrelada umbilicalmente à modernidade, os pensadores decoloniais apontam três dimensões em que o processo de desumanização dos grupos subalternizados se dá: o poder, o saber e o ser. Compreender estas três áreas e seus processos de colonialidade é fundamental para vislumbrar e entender o empreendimento decolonial. O domínio colonialista destas três esferas da constituição humana é essencial para a manutenção da colonialidade e seu projeto de subjugação dos povos colonizados.

O conceito de colonialidade do poder, de acordo com Mignolo (2010), está associado à colonialidade de outras esferas da sociedade. Para o pensador argentino, a estrutura de manutenção da colonialidade do poder é complexa e se sustenta no controle: a) da economia; b) da autoridade; c) da natureza e dos recursos naturais; d) do gênero e da sexualidade; e) da subjetividade e do conhecimento.

A partir do domínio dessas múltiplas esferas, a colonialidade do poder determina os modos de viver e estar no mundo, a partir de padrões europeus - segundo Quijano (2007) difundidos não só por europeus ou dos que dominam o capitalismo mundial, mas por todos aqueles educados a partir da hegemonia eurocêntrica.

Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Esto es, la hace percibir como natural, en consecuencia, como dada, no susceptible de ser cuestionada.<sup>68</sup> (QUIJANO, 2007, p. 94)

O elemento comum à colonialidade do poder, do ser e do saber é a subjetividade humana. É o domínio dessas dimensões que permite o desenvolvimento do projeto colonialista,

---

<sup>68</sup> Se trata da perspectiva cognitiva produzida ao longo do tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, e que naturaliza a experiência das pessoas neste padrão de poder. Ou seja, faz com que seja percebido como natural, portanto, como dado, não suscetível de ser questionado. (QUIJANO, 2007, p. 94, tradução nossa)

a partir do desenvolvimento de lógicas coloniais associadas aos objetivos da civilização ocidental moderna. Assim, o sujeito se torna, além de um conector dessas esferas, um campo de luta política, em busca do controle e do domínio destes indivíduos, “para que a coerência de uma dada ordem e visão de mundo continue estável.” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 50).

Assim, resta evidente que a colonialidade atravessa diversas esferas do grupo social e do indivíduo. Mignolo (2010) defende que “la colonialidad del poder está atravesada por actividades y controles específicos tales la colonialidad del saber, la colonialidad del ser, la colonialidad del ver, la colonialidad del hacer y del pensar, la colonialidad del oír, etc.”<sup>69</sup> (p. 12). Isso leva a pensar também sobre o que se chama aqui de colonialidade da fé, processos de domínio e opressão a partir da religiosidade europeia.

Os esforços para exterminar as práticas culturais e religiosas de indígenas e negros foram uma política estabelecida como parte do projeto da modernidade e que teve como grande agente a Igreja Católica. Segundo Moreira (2018), “a Igreja Católica foi a principal ferramenta de cultura desde a colonização, passando pela independência do país e chegando até a República Velha, no início do século XX. Esse modelo conservador foi a base da massificação da postura resignada da população sertaneja” (p. 73).

Ao analisar os processos de colonização e como os colonizadores operaram os instrumentos de opressão, Fanon (1968) reflete sobre como o projeto colonialista é totalizador atribuindo ao colonizado todos os predicados maléficos possíveis, tornando-o aquele a ser evitado e, em última instância, destruído. Nesse processo, a Igreja Católica também aparece como ferramenta utilizada para o sucesso da colonização. “A Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos.” (FANON, 1968, p. 31).

Todo o esforço do colonizador para exterminar as práticas religiosas de indígenas e negros no Brasil pautou-se em atribuir a esses saberes a ideia de sujidade, pecado, falta de civilidade.

A autoridade colonial requer modos de discriminação (cultural, racial, administrativa...) que desqualifiquem um pressuposto estável e unitário de coletividade. A “parte” (que deve ser o corpo estrangeiro colonialista) deve ser representativa do “todo” (país conquistado), mas o direito de representação é baseado em sua diferença radical. (BHABHA, 1998, p. 161, 162)

---

<sup>69</sup> “A colonialidade do poder está atravesada por actividades e controles específicos, como a colonialidade do saber, a colonialidade do ser, a colonialidade do ver, a colonialidade do fazer e pensar, a colonialidade do ouvir, etc.” (MIGNOLO, 2010, p. 12)

Krenak (2019) nos instiga a pensar sobre esse ímpeto destruidor de diferenças e a busca por uma totalidade representativa ao questionar a própria concepção de humanidade. Para o autor, essa ideia de um conjunto de humanos único é uma forma de afastar, aniquilar as diferenças, tornando tudo e todos partícipes de um clube que exige que seus membros estejam “adequados” àquela condição.

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história. (KRENAK, 2019, p. 8)

Apesar de todas as agressões perpetradas pelo colonizador e do evidente extermínio de muitos saberes, tornando tudo pasteurizado, invariável, imagem e semelhança daquilo que a branquitude tinha como modelo a ser seguido. Um atalho para o fim do mundo. Para Krenak (2019), os antepassados indígenas, especificamente, adotaram diferentes manobras para resistir a essa imposição e o aniquilamento desses povos a partir da ideia de civilização e servem de inspiração às gerações atuais. “Eles não se renderam porque o programa proposto era um erro: “A gente não quer essa roubada”. E os caras: “Não, toma essa roubada. Toma a Bíblia, toma a cruz, toma o colégio, toma a universidade, toma a estrada, toma a ferrovia, toma a mineradora, toma a porrada.”. (KRENAK, 2019, p. 15)

Martín-Barbero (2001) também reflete sobre as formas de resistências dos saberes populares – e, em se tratando de Brasil, isso fala diretamente do conhecimento ameríndio e africano -, especialmente no âmbito religioso, a partir da figura demonizada da bruxa.

A bruxa sintetiza para os clérigos e os juízes civis, para os homens ricos e os cultos, o mundo que é preciso abolir. Porque é um mundo descentrado, horizontal e ambivalente que entra em conflito radical com a nova imagem do mundo que esboça a razão: vertical, uniforme e centralizado. O saber mágico – astrológico, medicinal ou psicológico – permeia inteiramente o conceito popular do mundo. [...] Esse caráter de dominação, isto é, de ruptura entre progresso e libertação, as classes populares perceberam muito antes de que fosse convertido em discurso político, o perceberam e o enfrentaram a seu modo nos movimentos que resistiram à enculturação. (p. 144, 145, 147)

A partir do percurso teórico que se traçou até aqui, restam evidentes os processos de imposição, subjugação e aniquilamento da cultura e, por conseguinte, da espiritualidade de índios e negros escravizados, por parte do invasor branco. No entanto, observam-se também as estratégias de sobrevivência cultural desses povos - o que Canclini (1989) chama de

hibridização -, que passam, de acordo com Moreira (2018), por sincretismo e invisibilidade proposital e pela proposição de novas interpretações sobre os valores impostos.

Depreende-se daí um ímpeto decolonial por parte dos povos colonizados, à medida que estes atores elaboram respostas próprias à força de colonização da fé, numa espécie de desobediência epistêmica. “A opção decolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta.” (MIGNOLO, 2008a, p. 290)

Aqui, não se observa o Catolicismo Popular como elaboração decolonial proposital e teórica – até porque, como já mostrado, a teoria é recente e as origens dessa religiosidade remontam a séculos passados -, mas como o fruto de ações que, posteriormente, se categorizou como posturas típicas de processos de descolonização. Tem-se como exemplo disso a hibridização dos ritos católicos oficiais com a realidade local, a implementação de tradições e saberes indígenas e africanos aos cultos do colonizador, a ascensão dos ditos santos populares, que são venerados pelo povo a despeito da Igreja Católica.

Outro traço importante, e que corrobora a visão do Catolicismo Popular enquanto prática decolonial (não elaboração epistêmica), a partir do entendimento de Walsh (2009), está na relação que esse estabelece com a natureza, seja pela interpretação dos sinais do cosmos, seja pela crença na possibilidade de a fé agir como meio para operar esse cosmos, como invocar chuvas ou afastá-las ou prevenir tempestades de vento. (MAIOR, 1998). Essa relação íntima com a natureza através da fé é saber marcante das culturas indígenas e africanas (SILVA; SOUSA, 2017; CRUZ, 1994).

Walsh (2009) vai trabalhar os conceitos de “bem estar coletivo” e “bom viver” como ações decoloniais que existem a partir de uma visão holística da existência, “la vida con respecto a la totalidad”<sup>70</sup> (p.216).

Ante los patrones del poder instalados por la modernidad, la colonialidad y el capitalismo como parte central de ellas, el bien estar colectivo y el buen vivir despejan horizontes distintos, horizontes decoloniales que encuentran su par en la interculturalidad, entendida como proyecto político, social, ético y epistémico. Por la relacionalidad que los fundamenta y la hermandad y coexistencia ética que buscan, son postas y fuentes de la interculturalidad que provienen desde los pueblos indígenas y afrodescendientes hacia la sociedade en su conjunto. Además, por ser concebidos y practicados historicamente como filosofías de vida posicionadas al exterior de la modernidad y colonialidad –es decir con una existencia propia que persiste a pesar de ellas–, marcan designios históricos y caminos de lucha fundamentadas en una

<sup>70</sup> A vida em relação ao todo. (WALSH, 2009, p. 216, tradução nossa)



(re)existência decolonial, dando a este término um sentido real, vivencial y concreto.<sup>71</sup> (WALSH, 2009 p. 231)

Mignolo (2008a) aponta que, em se tratando de América do Sul, de América Central e Caribe, o potencial decolonial está exatamente nos povos originários e nos afrodescendentes. Logo, a prática de um Catolicismo Popular, pautado pelos saberes dos povos colonizados, transfigurado, ressignificado, marca um esforço decolonial prático.

As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. O “pensamento descolonial castanho” construído nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o “pensamento indígena descolonial” trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais européias (Espanha, Portugal, Inglaterra, França, Holanda). (MIGNOLO, 2008a, p. 291, 292)

Todas as informações aqui apresentadas denotam uma articulação de saberes, poderes e estratégias de sobrevivência cultural que provocam uma reflexão sobre a forma como parte dos teóricos ainda vê o Catolicismo Popular: como algo folclórico, místico ou alienante/alienado ou “apenas” uma reação ao Catolicismo Oficial. Retomando o que Martín-Barbero (2001) defende, é preciso “não reduzir a resistência à reação” (p.147, 148).

#### 4.4 INTERSECCIONALIDADE

Uma ferramenta analítica importante para este trabalho é o conceito de interseccionalidade. As investigações em torno das Santas Maria e Augustinha indicam uma forma de apagamento de características importantes das irmãs, como a questão étnico/racial e de gênero. Como já apontado, há um elemento colonialista nisso, mas entende-se que essas figuras consideradas santas sofrem uma sobreposição de opressões e preconceitos (gênero, etnia/raça, classe, nação) e a interseccionalidade é o elemento que permite compreender esse emaranhado de tensões.

---

<sup>71</sup> Diante dos padrões de poder instalados pela modernidade, a colonialidade e o capitalismo como parte central deles, o bem estar coletivo e o bom viver abrem horizontes distintos, horizontes decoloniais que encontram seu par na interculturalidade, entendida como projeto político, social, ético e epistêmico. Pela relacionalidade que os fundamenta e a fraternidade e coexistência ética que buscam, são postos e fontes da interculturalidade que partem dos povos indígenas e afrodescendentes para a sociedade como um todo. Além disso, por serem concebidas e praticadas historicamente como filosofias de vida posicionadas fora da modernidade e colonialidades - ou seja com uma existência própria que persiste apesar delas -, marcam desígnios históricos e caminhos de luta fundamentados em uma (re)existência decolonial, dando a este termo um sentido real, vivencial e concreto. (WALSH, 2009, p. 231, tradução nossa)

Interseccionalidade foi um conceito inicialmente cunhado para o campo jurídico pela advogada estadunidense, Kimberlé Crenshaw, na tentativa de entender como a sobreposição ou o encontro de identidades sociais, especialmente aquelas consideradas minoritárias, determinam os sistemas de discriminação (HOLLANDA, 2019). Em outras palavras, a interseccionalidade é um caminho para entender de que modo pessoas de grupos minoritários sofrem diversas formas de discriminação de uma só vez e tudo ao mesmo tempo (discriminação de raça, de gênero, de classe, de origem etc.).

Essa definição prática descreve o principal entendimento da interseccionalidade, a saber, que, em determinada sociedade, em determinado período, as relações de poder que envolvem raça, classe e gênero, por exemplo, não se manifestam como entidades distintas e mutuamente excludentes. De fato, essas categorias se sobrepõem e funcionam de maneira unificada. Além disso, apesar de geralmente invisíveis, essas relações interseccionais de poder afetam todos os aspectos do convívio social. (COLLINS; BILGE, 2020, p. 17)

O conceito foi alargado para outras áreas do conhecimento e se tornou chave nos estudos raciais. A partir disso, compreende-se melhor as várias camadas discriminatórias que determinados grupos enfrentam. A interseccionalidade vem para ajudar nessa compreensão já que nasce de uma necessidade de “identificar melhor o que acontece quando diversas formas de discriminação se combinam e afetam as vidas de determinadas pessoas.” (CRENSHAW, 2004, p. 11).

Partindo de uma visão interseccional, sabe-se que homens e mulheres negros ou indígenas sofrem racismo<sup>72</sup>. Se esse homem ou essa mulher for de classe socioeconômica baixa sofrerá também com o preconceito de classe. No caso da mulher, ela também é alvo de sexismo<sup>73</sup>. Uma outra infinidade de camadas identitárias podem ser adicionadas a essas e formarem novos gatilhos discriminatórios (nação, idade, capacidade, sexualidade etc.) que, diferente do que se pensava, são acionados ao mesmo tempo, no mesmo espaço e contra o mesmo indivíduo, sobrepondo-se, combinando-se, interseccionando-se a fim de hierarquizar pessoas.

---

<sup>72</sup> Aqui, o racismo é entendido a partir da definição de Almeida (2019), para quem “o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. (p. 22)

<sup>73</sup> Sexismo como “a crença na superioridade inerente de um sexo sobre todos os outros e, assim, seu direito de dominar.” (LORDE, 2019, p. 243)

Com o olhar interseccional, esses indivíduos discriminados podem estabelecer estratégias de sobrevivência. Para hooks<sup>74</sup> (2019), definir de forma inequívoca as estruturas de opressão e como elas agem é essencial aos grupos marginalizados para que se organizem e sobrevivam. Lorde (2019b) vai na mesma linha ao afirmar que:

em um sistema de poder patriarcal onde o privilégio de ter pele branca é uma escora importante, as armadilhas usadas para neutralizar mulheres negras e mulheres brancas não são as mesmas. Por exemplo, é fácil para a estrutura de poder usar mulheres negras contra homens negros, não porque eles são homens, mas porque são negros. Portanto, para nós, mulheres negras, é necessário o tempo todo separar as necessidades do opressor de nossos próprios conflitos em nossas comunidades. Esse mesmo problema não existe para mulheres brancas. Mulheres e homens negros compartilharam e ainda compartilham opressão racista, embora de formas diferentes. Por causa dessa opressão compartilhada, criamos defesas e vulnerabilidades conjuntas uns em relação aos outros que não se repetem na comunidade branca, com exceção do relacionamento entre judias e judeus. (p. 250)

Carneiro (2011) dá um exemplo prático desse processo político de sobrevivência pautado no olhar interseccional ao analisar o caso a luta das mulheres negras brasileiras contra a opressão de gênero, raça e classe, a partir de uma perspectiva interseccional.

Enegrecer o movimento feminista brasileiro tem significado, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração, por exemplo, das políticas demográficas, na caracterização da questão da violência contra a mulher pela introdução do conceito de violência racial como aspecto determinante das formas de violência sofridas por metade da população feminina do país que não é branca; introduzir a discussão sobre as doenças étnicas/raciais ou as doenças com maior incidência sobre a população negra como questões fundamentais na formulação de políticas públicas na área de saúde; instituir a crítica aos mecanismos de seleção no mercado de trabalho como a “boa aparência”, que mantém as desigualdades e os privilégios entre as mulheres brancas e negras. (CARNEIRO, 2011)

De acordo com Collins e Bilge (2020), a interseccionalidade é composta por seis ideias centrais: a desigualdade social, as relações de poder interseccionais, o contexto social, a relacionalidade, a justiça social e a complexidade. Juntas, essas bases dão à interseccionalidade um repertório reflexivo que permite uma análise mais ampla das relações sociais.

Nessa análise da sociedade por um olhar interseccional, Collins e Bilge (2020) identificaram que as relações de poder se mantêm a partir de práticas organizacionais duráveis,

---

<sup>74</sup> bell hooks é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, que o escolheu em homenagem à sua avó. A grafia em letras minúsculas é uma opção política da autora que, rompendo convenções gramaticais e acadêmicas, busca mirar os holofotes em seu trabalho e não na pessoa. Assim, este texto respeita a posição da autora e adota sua escolha.

apesar de variáveis. Para elas, essas práticas organizacionais são definidas por domínios de poder: estrutural, cultural, disciplinar e interpessoal.

O primeiro (domínio estrutural do poder) diz respeito às “estruturas fundamentais das instituições sociais” (COLLINS; BILGE, 2020, p. 22), como habitação, saúde, educação e mercado de trabalho. A análise interseccional permite vislumbrar como o controle do poder de forma estrutural permite a imposição de perspectivas sociais. Já o domínio cultural do poder “ênfatisa a crescente importância das ideias da cultura na organização das relações de poder.” (COLLINS; BILGE, 2020, p. 24), ou seja, a partir da dominação das ideologias, imagens e representações sociais/culturais, é possível a naturalização de desigualdades de raça, gênero, classe, sexualidade etc..

O terceiro domínio (disciplinar) se relaciona aos processos de disciplina social com base em raça, gênero, sexualidade, nacionalidade etc., que “ensinam” os indivíduos a se enquadrarem em determinadas realidades, algo como “meninos vestem azul e meninas vestem rosa”<sup>75</sup>.

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta em uma economia baseada no lucro que precisa de forasteiros como superávit. Como membros dessa economia, todos nós fomos programados para reagir com medo e ódio às diferenças humanas e a lidar com essas diferenças de determinada maneira, dentre três: ignorá-las e, se isso não for possível, imitá-las se acharmos que são dominantes, ou destruí-las se acharmos que são subordinadas. (LORDE, 2019, p. 247)

Por fim, Collins e Bilge (2020) apontam a existência do domínio interpessoal do poder, que está relacionado à forma como os indivíduos experienciam a junção dos outros três domínios do poder (estrutural, cultural e disciplinar). “Esse poder molda identidades interseccionais de raça, classe gênero, sexualidade, nação e idade que, por sua vez, organizam as interações sociais.” (COLLING; BILGE, 2020, p. 29, 30).

Percorrer este trajeto teórico sobre a interseccionalidade e as reflexões feministas em torno desse conceito dá base para uma ponderação em torno dos processos de apagamento de certas características das irmãs Maria e Augustinha. Sobre elas pesam, pelo menos, três camadas evidentes de opressão: a originada a partir do gênero, da classe e etnia/raça.

---

<sup>75</sup> Referência à fala da então ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos, Damare Alves, no Governo de Jair Bolsonaro (2019-2022). Vale nota o fato de que Damare Alves é pastora evangélica e, portanto, a fala dela era orientada por questões ideológicas e econômicas. Para saber mais: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/03/em-video-damare-alves-diz-que-nova-era-comecou-no-brasil-meninos-vestem-azul-e-meninas-vestem-rosa.ghtml>

Assim como em outras áreas da sociedade, na religião há, historicamente, uma dominação masculina sobre a produção de conhecimento, regras e das práticas de fé. De acordo com Nunes (2005), esta dominação dos homens se dá em quase todas as religiões que se tem conhecimento.

As mulheres continuam ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das instituições religiosas. O investimento da população feminina nas religiões dá-se no campo da prática religiosa, nos rituais, na transmissão, como guardiãs da memória do grupo religioso. (NUNES, 2005, p. 363)

É o que acontece na Igreja Católica. A presença feminina na instituição vai refletir a dominação masculina sobre a definição de códigos, normas e estrutura. A figura da mulher aparece nos espaços negligenciados pela burocracia da Igreja, como lembra Perrot (2007):

O catolicismo é, em princípio, clerical e macho, à imagem da sociedade de seu tempo. Somente os homens podem ter acesso ao sacerdócio e ao latim. Eles detêm o poder, o saber e o sagrado. Entretanto, deixam escapatórias para as mulheres pecadoras: a prece, o convento das virgens consagradas, a santidade. E o prestígio crescente da Virgem Maria, antídoto de Eva. A rainha da cristandade medieval (p. 84).

No Catolicismo Popular sertanejo não é diferente. As práticas dessa vertente do Catolicismo Oficial se orientam por atender necessidades do dia-a-dia dos fiéis e esse cotidiano reflete a organização da sociedade. Esta, por sua vez, foi constituída historicamente em torno da figura masculina, tendo “o falo como significante nuclear de uma forma de ser regional, de uma identidade regional” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, p. 229) e a família como núcleo estruturante das identidades individuais e públicas. “Em torno do chefe e de suas alianças familiares, econômicas e políticas, organizaram-se boa parte das tradições do ‘sertanejo’” (MOREIRA, 2018, p. 42).

Isso dá ideia de o porquê o Catolicismo Popular sertanejo ser orientado pela dominação masculina, relegando às mulheres posições subalternas. Essa opressão de gênero pode ser percebida em diversas esferas e situações dessa prática religiosa. Uma delas é, por exemplo, na celebração das rodas de São Gonçalo do Amarante, onde,

dos guias, pois, depende a coreografia. Em seguida, vêm os contra-guias, responsáveis por transmitir aos dançantes as decisões dos guias quanto aos novos movimentos e verificar a sua execução. Podem dançar homens, mulheres e crianças. Os guias, porém, sempre são homens e, raramente, a mulher assume o papel de contra-guia. (ATTA, 1983, p. 83)

Essa subalternização dá-se mesmo tendo as mulheres papel fundamental na manutenção das tradições do Catolicismo Popular sertanejo. Durante a própria investigação para esse

trabalho, as pessoas ao serem interpeladas sobre Maria e Augustinha tendiam a indicar mulheres diversas da comunidade para serem entrevistadas, pois, segundo essas pessoas, elas sabiam melhor sobre o culto.

As mulheres como guardiãs dos saberes religiosos do grupo e responsáveis pelo cuidado com o outro, com a família, são características relacionadas com o arranjo social em que se desenvolvem as relações no sertão brasileiro (MOREIRA, 2018), mas também com algo que Roese (2016) vai apontar como inerente às religiões:

As religiões “contêm algo profundamente feminino, quase matricêntrico que é a preocupação com o bem-estar das pessoas, com a superação do sofrimento (...). A religião na sua base originária é materna, é protetora e aconchegante”, diz Gebara (2000, p. 101). [...] Nas religiões as mulheres “se sentem ‘em casa’ como se revivessem uma memória antiga” (GEBARA, 2000, p. 102). (p. 20)

Nesse contexto de cuidado com o outro, de detentoras dos saberes de cura, as mulheres se destacam, no âmbito do Catolicismo Popular sertanejo, no campo das rezas e bênçãos. Essas práticas de benzer para curar são encontradas por todo o Brasil, mas, de acordo com Morais (2011) é no Nordeste, especialmente no sertão, que a presença dessas benzedeiças e rezadores demarca mais fortemente o Catolicismo Popular.

E são as mulheres, principalmente, as praticantes destes saberes de cuidado, que têm origem, segundo (ALVES, 2016), provavelmente, em práticas da Idade Média, quando o desconhecimento sobre o corpo feminino forçava as mulheres a cuidarem umas das outras. No Brasil da época colonial, a prática, comum no meio rural, é potencializada pela falta de acesso das comunidades aos recursos da medicina tradicional. Com a hegemonia da visão católica sobre a sociedade, as doenças eram consideradas resultados de pecados cometidos e, portanto, “o cuidado, principalmente com a saúde, se dava por meio de orações, manipulação de ervas ou por orações e oferendas” (ALVES, 2016, p. 53)

Apesar dessa importância central nas práticas religiosas do Catolicismo Popular sertanejo, sobre essas mulheres recai o peso da opressão de gênero, por óbvio. Mas também incidem as discriminações de classe, já que essa prática de catolicismo está mais intimamente ligadas às classes subalternizadas (SILVA, 2019), e de etnia/raça, pois a formação histórica do sertão nordestino é preponderantemente negra e indígena (MOREIRA, 2018).

No caso das Santas Maria e Augustinha, percebe-se essas camadas discriminatórias agindo de diferentes formas. Uma delas, e mais visível, é a maneira como as irmãs são representadas enquanto imagens sacras. As estátuas produzidas como representação das irmãs caririzeiras tem características europeias, apresentando duas mulheres altas, de cabelos escuros, sobranceiras, nariz e lábios finos e pele clara.

**Figura 16 - Imagens que representam as irmãs Maria e Augustinha**



FONTE: Autoria própria

Considerando a representação como elemento essencial na geração e compartilhamento de significados entre membros de determinada cultura, já que, como apontado por Hall (2016), representar é uma forma de conectar o sentido e a linguagem à cultura, é sintomático que duas mulheres vindas do Cariri Cearense<sup>76</sup> sejam representadas com traços brancos.

Durante o decurso desta pesquisa, alguns entrevistados foram questionados sobre a maneira como as irmãs são representadas em estátuas. A maior parte dos entrevistados não sabem responder o porquê as irmãs santas são representadas com os traços descritos acima. No entanto, as pessoas que fizeram o desenho original das imagens foram localizadas e, mesmo elas, não souberam justificar as escolhas estéticas e identitárias.

---

<sup>76</sup> Mesmo com a presença histórica de europeus, a região do Cariri Cearense é marcada pela existência de povos indígenas (originários) e de negros escravizados ou fugitivos de outras regiões do país. A propósito, a própria nomenclatura Cariri é uma referência aos povos indígenas Kariris. Ver mais: FARIAS, Ailton de. História do Ceará. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012; e OLIVEIRA, Antonio José de. Processo de “invisibilidade” dos índios kariri nos sertões dos cariris novos na segunda metade do século XIX. Clío: Revista de Pesquisa Histórica, [S.L.], v. 34, n. 2, p. 270-289, dez. 2016.

A imagem das irmãs foi desenhada no ano de 2001, por fiéis de Poções. As estátuas foram confeccionadas a mando de um fazendeiro da Fazenda Caboclo, que fica no entorno da comunidade. Inicialmente, os desenhos foram impressos em santinhos<sup>77</sup> distribuídos na festa daquele ano. Dona Idzé<sup>78</sup> ajudou na elaboração do desenho. Ela conta como foi o processo: “Ele foi perguntando: como eu faço? Eu disse: faz assim, assim, assim” (informação verbal)<sup>79</sup>.

Apesar de ter dado o direcionamento para o desenho, Dona Idzé diz conhecer pouco sobre as características das irmãs caririzeiras. “Mas eu acho que, pelo jeito que o povo conversava, eu acho que elas eram brancas. Assim, por um pensar da gente, né?!”, quando perguntada sobre o porquê desse pensar, Dona Caróá explica: “por que não vejo, nunca vi ninguém dizer que fosse escura, né!?” (informação verbal)<sup>80</sup>.

Muncuquia foi a pessoa responsável pela execução do desenho das irmãs Maria e Augustinha, que foi impresso nos santinhos e originou as estátuas. Ele explica o processo de criação das imagens:

Assim, como a gente já tinha noção das santas, né, das roupas, do vestuário de santa, né?! Nós baseamos em cima das que já existiam, né?! Aí, nós criamos as vestes e aí depois fizemos a junção delas com a igreja, que é uma do lado e a outra do outro e a igreja no meio, né!?” (informação verbal)<sup>81</sup>.

A partir dessa citação, observa-se a materialização de um dos sistemas de representação descritos por Hall (2016), que diz que o significado das “coisas” depende do conjunto de conceitos que cada indivíduo construiu com base em sua vivência no grupo cultural. “O significado depende do sistema de conceitos e imagens formados em nossos pensamentos, que podem ‘representar’ ou ‘se colocar como’ o mundo. Este sistema possibilita que façamos referências tanto dentro, como fora de nossa mente.” (HALL, 2016, p. 34).

Aqui, portanto, em uma sociedade de caráter colonial, como a brasileira, com forte presença do racismo, da discriminação de classe e do sexismo, a imagem de uma santa não será

---

<sup>77</sup> “Os santinhos são geralmente pequenos folhetos impressos em off-set, em pedaços de papel couchê 150 g de cerca de 10 cm de altura por 5 cm de largura, compostos, de um lado, pela imagem colorida de um santo ou santa, e, do outro, por um texto, ambos arranjados mais comumente de maneira vertical.” (MENEZES, 2011, p. 46).

<sup>78</sup> Os nomes verdadeiros das pessoas entrevistadas serão substituídos por substantivos indígenas do vocabulário da etnia Kariri-Xocó, para preservação da confidencialidade e do sigilo, conforme previsto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia (Uneb).

<sup>79</sup> IDZÉ, Dona. Entrevista VI. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo .WAV (25 min.).

<sup>80</sup> *Ibid.*, 2021.

<sup>81</sup> MUNCUQUIA. Entrevista III. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 2 arquivos .WAV (55 min/20 min)



indígena ou negra, (mulheres de etnias/raças subalternizadas), senão branca europeizada. Segundo Crenshaw (2004), “há estereótipos de gênero que determinam quem é uma mulher boa e quem é uma mulher má. Há estereótipos de raça que pré-determinam que as mulheres afro-americanas serão categorizadas como mulheres más, a despeito do que fazem e de onde vivem.” (p. 13).

## 5. TRAÇADO METODOLÓGICO (OU POR AONDE VOU)

Se eu quiser falar com Deus  
 Tenho que ficar a sós  
 Tenho que apagar a luz  
 Tenho que calar a voz  
 Tenho que encontrar a paz  
 Tenho que folgar os nós  
 Dos sapatos, da gravata  
 Dos desejos, dos receios

(Gilberto Gil)<sup>82</sup>

Sem nos atermos às críticas presentes na canção, em “Se Eu Quiser Falar Com Deus”, Gilberto Gil apresenta o caminho, a forma de alcançar o diálogo com o Divino. Em outros termos, o passo-a-passo descrito pelo compositor pode ser interpretado como um método para o estabelecimento desse contato. A reunião do arcabouço necessário para esta ação dialógica (e outras mais na vida) serve de caminho para que outras pessoas possam “falar com Deus”.

Isso é método e essa é uma evidência que indica que este expediente tão necessário à ciência não é de uso exclusivo do campo científico. Recorrendo à etimologia, a palavra método deriva do grego *methodos*, composta pelos elementos meta – através de, por meio de – e *hodos* – caminho, via. “Assim, o método é o conjunto das atividades sistemáticas e racionais que, com maior segurança e economia, permite alcançar o objetivo – conhecimentos válidos e verdadeiros –, traçando o caminho a ser seguido, detectando erros e auxiliando as decisões do cientista.” (MARCONI; LAKATOS, 2003, p.83).

Desta forma, há a necessidade inegociável de delimitar claramente a metodologia a ser utilizada no desenvolvimento de um estudo científico. Isso decorre do fato que a evolução da ciência se dá a partir da sistematização de forças para compreensão dos diversos fenômenos. Por isso, alerta Santaella (2001), “é fundamental que o pesquisador esteja consciente do tipo de pesquisa que está realizando, pois desse tipo dependerão os regramentos metodológicos a serem utilizados.” (p.186).

A definição da metodologia que será utilizada na pesquisa é um ponto sensível na elaboração da proposta e deve ser bem refletida, porque ela é que indicará quais técnicas, processos e instrumentos o pesquisador lançará mão para o alcance dos objetivos da exploração científica (SANTAELLA, 2001; BARROS, JUNQUEIRA, 2005; BLOISE, 2020). Por isso, como já apontado por Santaella (2011), a seleção da metodologia deve ser pensada a partir do

---

<sup>82</sup> Versos da canção “Se Eu Quiser Falar com Deus”, de Gilberto Gil, lançada no disco “Luar”, em 1981.

que se pretende estudar, e não o contrário. “A escolha adequada da ferramenta de trabalho é fundamental para conseguir êxito na pesquisa. As opções são várias, mas a definição deve ser feita a partir do problema de pesquisa e do objeto de estudo” (BARROS; JUNQUEIRA, 2005, p. 45).

Desta forma, neste capítulo, o leitor conhecerá a metodologia utilizada no desenvolvimento desta pesquisa, tendo acesso à discussão sobre os métodos e técnicas de coleta de dados que foram usados. De maneira resumida, esta pesquisa tem abordagem qualitativa, natureza básica, utilizando como método principal a etnografia, mas lançando mão também do método bibliográfico. Como discutido anteriormente, estas definições foram feitas a partir dos objetivos da pesquisa e também dos sujeitos que a compõem.

## 5.1 CARACTERIZAÇÃO DA PESQUISA

Esta investigação tem como base o paradigma interpretativista. Antes do aprofundamento na discussão desta ideia, é importante apresentar o conceito de paradigma. Para Kuhn (1998), os paradigmas são constituídos por descobertas científicas que têm o reconhecimento universal de pares e que, durante certo período, servem questões e modelos de solução para a comunidade científica de determinada disciplina.

Apesar de conceber esta definição e de ter o trabalho reconhecido internacionalmente, Kuhn faz aplicações variadas do conceito de paradigma. Morgan (2007) identifica pelo menos 21 formas diferentes como Kuhn utiliza o conceito e reconhece três sentidos gerais do termo:

- 1) Como um modo de ver, ou visão cabal de realidade;
- 2) como referência à organização social da ciência, em termos de escolas de pensamento associadas a tipos particulares de realizações científicas; e
- 3) como referência ao uso concreto de tipos específicos de ferramentas e textos para o processo de resolução de quebra-cabeças científicos. (p. 13)

Portanto, para uma análise adequada do paradigma é preciso considerar as hipóteses cênicas que compõem determinada visão de mundo, identificando o que há de comum nas elaborações dos pesquisadores, estabelecendo, assim, uma relação entre diversos trabalhos de maneira que estas pesquisas possam dar respostas conjuntas a diferentes questões e compartilhem modelos de investigação. “Os paradigmas podem ser anteriores, mais cogentes e mais completos que qualquer conjunto de regras para a pesquisa que deles possa ser claramente abstraído.” (KUHN, 1998, p. 70).

Esta pesquisa orienta-se pelo paradigma interpretativista por compreendermos que o mundo em que se dão as relações humanas é construído coletivamente a partir da interação dos

indivíduos e suas idiossincrasias. Partindo desta premissa, há a existência de realidades distintas compartilhadas pelos diversos atores de uma sociedade. Assim, uma investigação social deve ter como ponto fulcral os diferentes pontos de vista que constituem a realidade pesquisada em suas particularidades, sem recorrer às pasteurizações generalizantes. Portanto, este paradigma se contrapõe à visão positivista da ciência que busca a padronização e o reducionismo dos fenômenos sociais.

[...] os múltiplos significados que constituem as realidades só são passíveis de interpretação. É o fator qualitativo, e o particular, que interessa. Para se falar em generalização é necessário que esta seja entendida de forma diferente, já que não procede de uma causa observável. É uma generalização construída intersubjetivamente, que privilegia a especificidade, o contingente e o particular. (LOPES, 1994, p. 332)

Considerando as características da pesquisa em curso, os objetivos e o contexto do paradigma interpretativista, tem-se que esta investigação é de caráter qualitativo. Esta abordagem é a que melhor se encaixa nos objetivos definidos para a investigação, já que, como apontou Rodrigues *et. al.* (2011), ela é “utilizada para investigar um determinado problema de pesquisa, cujos procedimentos estatísticos não podem alcançar devido à complexidade do problema como: opiniões, comportamentos, atitudes dos indivíduos do grupo.” (p. 55).

Para Creswell (2007), a técnica qualitativa se fundamenta basicamente em duas perspectivas: a construtivista e a reivindicatória/participatória. A primeira se dá sobre “significados múltiplos das experiências individuais, significados social e historicamente construídos, com o objetivo de desenvolver uma teoria ou um padrão” (CRESWELL, 2007, p. 35). A segunda são perspectivas “políticas, orientadas para a questão; ou colaborativas, orientadas para a mudança” (CRESWELL, 2007, p. 35). Estas perspectivas podem aparecer isoladas em uma pesquisa ou coexistir.

Compreendemos que aqui essas duas formas de alegação de conhecimento elencadas por Creswell (2007) estão presentes, à medida que a pesquisa se baseia “o máximo possível nas visões que os participantes têm da situação que está sendo estudada” (p. 26) – característica construtivista –, ao mesmo tempo em que tem como ponto central a discussão sobre “questões específicas que falem sobre aspectos sociais atuais importantes, como delegação de poder, desigualdade, opressão, dominação, supressão e alienação.” (p. 27) – marca da perspectiva reivindicatória/participatória.

Outra classificação desta pesquisa está relacionada a sua natureza. Dizer que esta investigação é de natureza básica significa que o conhecimento gerado a partir dela não está ligado à resolução de uma necessidade específica estabelecida pela academia ou pelo mercado.

Nascimento (2016) esclarece que as descobertas deste tipo de trabalho focam no avanço da ciência e geram verdades, “ainda que temporárias e relativas, de interesses mais amplos (universalidade), não localizados.” (p. 2).

Nascimento (2016) classifica a pesquisa básica em duas categorias: a de avaliação e a de diagnóstico. Na primeira, o objetivo é atribuir valor ao fato estudado, com foco nos procedimentos ou nos resultados e utilizando modelos bem definidos de comparação ou referência. Na segunda, de diagnóstico, o foco é “traçar um panorama de uma determinada realidade” (NASCIMENTO, 2016, p. 2).

Assim, entendemos que o trabalho aqui apresentado é uma pesquisa qualitativa, de paradigma interpretativista e de natureza básica de diagnóstico, considerando os objetivos estabelecidos. O método escolhido foi o etnográfico, pois permite a busca de uma compreensão integral dos fenômenos culturais de comunidades, sejam elas distantes ou próximas do contexto do pesquisador. Deste modo, este método oferece ferramentas importantes para o alcance dos objetivos desta investigação.

## 5.2 ETNOGRAFIA

O método etnográfico é, por excelência, aquele que está mais voltado para a descrição e a compreensão holística de fenômenos culturais variados e de seus significados sociais (SOUZA, 2014; MATTOS, CASTRO, 2011; TRAVANCAS, 2005; MALINOWSKI, 1976).

Segundo Spradley (1979), a etnografia

is the work of describing a culture. The essential core of this activity aims to understand another way of life from the native point of view. [...] Field work, then, involves the disciplined study of what the world is like to people who have learned to see, hear, speak, think, and act in ways that are different. Rather than *studying people*, ethnography means *learning from people*. [...] The essential core of ethnography is this concern with the meaning of actions and events to the people we seek to understand. Some of these meanings are directly expressed in language; many are taken for granted and communicated only indirectly through word and action. (p. 3 e 5, destaque do autor)<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> é o trabalho de descrever uma cultura. O núcleo essencial desta atividade visa compreender outro modo de vida do ponto de vista nativo. [...] O trabalho de campo, então, envolve o estudo disciplinado de como é o mundo para as pessoas que aprenderam a ver, ouvir, falar, pensar e agir de maneiras diferentes. Em vez de *estudar as pessoas*, a etnografia significa *aprender com as pessoas*. [...] O núcleo essencial da etnografia é essa preocupação com o significado das ações e acontecimentos para as pessoas que buscamos compreender. Alguns desses significados são expressos diretamente na linguagem; muitos são dados como garantidos e comunicados apenas indiretamente por meio de palavras e ações. (SPRADLEY, 1979, p. 3 e 5, destaque do autor, tradução nossa).

Geertz (2008) define o empreendimento da etnografia como “o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco para uma ‘descrição densa’.” (p. 4). Esta descrição densa seria o processo de interpretação que se estabelece com o intuito de compreender as estruturas significantes que envolvem todas as ações humanas do grupo pesquisado (TRAVANCAS, 2005). Na construção desta descrição densa, o olhar dos atores do contexto estudado deve ser considerado para que se alcance um relato completo e verossímil da realidade.

A etnografia prediz de uma elaboração do pesquisador com a participação dos atores sociais envolvidos. Se no século XIX e boa parte do século XX, essas pessoas eram apenas descritas, mais recentemente há uma preocupação em trazer estes indivíduos para o protagonismo da pesquisa, emprestando suas perspectivas para a construção do trabalho que, somada à visão do pesquisador como observador-participante, concorrem para formar uma elaboração mais completa.

Para Erickson (1986), a pesquisa de base etnográfica quer responder a quatro questões: 1) o que está acontecendo no contexto sob investigação?; 2) como os eventos estão organizados?; 3) o que significam para os participantes?; e 4) como podem ser comparados a outros em contextos diferentes?. Em última análise, o que o pesquisador deseja é entender os significados construídos pelos participantes do contexto social de modo a poder compreendê-lo. (LOPES, 1994, p.334)

O trabalho de Bronislaw Malinowski é considerado basilar para a compreensão da etnografia, porque, ao se debruçar em descrever meticulosa e sistematicamente comunidades do extremo leste da Nova Guiné, mais precisamente as das ilhas Trobriand, o antropólogo polonês estabeleceu caminhos metodológicos sólidos para a realização de um trabalho de campo eficaz (MALINOWSKI, 1976; SANTOS, 2008; SOUZA, 2014). Ele agrupou os princípios metodológicos em três unidades:

em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. (MALINOWSKI, 1976, p. 24)

O traçado metodológico de Malinowski é importante por inaugurar uma sistematização de procedimentos, técnicas e discussões em torno da etnografia. No entanto, o trabalho do polonês é eivado de preconceitos, fruto de uma posição colonialista própria de um homem branco europeu em contato com uma cultura diferente, que julga ser inferior. Malinowski não reconhece outras formas de organização social, apesar de se colocar em seu trabalho como

aberto a descobri-las, deslegitimando maneiras de existência.

Em determinado trecho de “Argonautas do Pacífico Ocidental”, o polonês argumenta que “membros mais humildes” pertencentes a instituições modernas não têm visão panorâmica da organização, tampouco a condição de dar informações detalhadas sobre seu funcionamento. Assim também seria o nativo. “A única diferença, no caso”, argumenta Malinowski (1976), “é que cada uma das instituições da sociedade civilizada possui, em seu meio, elementos inteligentes, historiadores, arquivos e documentos; no caso da sociedade nativa, nada disso existe.” (p. 28).

Com essa crítica, não se pretende incorrer em anacronismos, mas tão somente destacar que os princípios metodológicos estabelecidos por Malinowski devem ser entendidos como em um contexto histórico e em um ponto do desenvolvimento científico em que povos de culturas diferentes da europeia eram considerados não-civilizados e, por não compartilharem dos mesmos códigos culturais, desprovidos de inteligências.

A etnografia extrapola os limites da antropologia e atualmente é utilizada em diversas áreas do conhecimento, como a comunicação. Esse movimento teve início com a Escola de Sociologia Chicago, nos anos 1920, quando sociólogos passaram a utilizar o método etnográfico para estudar comunidades urbanas e próximas e assim se apropriaram das possibilidades estabelecidas pela etnografia (SANTOS, 2008). Desse modo, os esforços dos etnógrafos se voltaram para seus bairros, cidades e habitantes locais.

Com isso, há mudanças na forma de fazer o trabalho de campo em uma busca por outros objetivos, agregando os conhecimentos de outras ciências, o que exige do pesquisador outras qualidades. “Os temas se ampliarão e as dificuldades serão outras. não será mais preciso viajar longas distâncias para se aproximar dos ‘nativos’ [...]. Muitos significados da vida cotidiana, de rituais e de sistemas de parentesco o pesquisador partilhará com seus informantes.” (TRAVANCAS, 2005, p. 99).

É nessa seara que este trabalho se inscreve. Compreender este percurso histórico-conceitual é fundamental para entender minhas escolhas em campo. Como dito anteriormente, a comunidade de Poções não era desconhecida por mim, já que a família do meu pai – e ele próprio – é de lá e durante minha vida sempre retornamos aquele lugar, seja em momentos de diversão, seja em passagens tristes, como velórios de entes-queridos.

Diante disso, eu já tinha um panorama da dinâmica da comunidade, bem como já conhecia muitas pessoas que lá vivem. No entanto, para a pesquisa, sentimos a necessidade de viver na – e a – comunidade por um período, a fim de compreender a rotina do lugar e observar detalhes das relações sociais que ali se estabelecem. Além disso, me interessava também refletir

sobre como Poções se prepara para o dia 2 de novembro e as mudanças que existem entre períodos comuns e os dias imediatamente anteriores à celebração.

Então, para a realização da pesquisa, visitei a comunidade algumas vezes desde novembro de 2020, conversando com pessoas do lugar, idosos, comerciantes, professores, levantando informações variadas que subsidiassem a proposta de pesquisa. No entanto, foi entre os dias 23 de outubro e 02 de novembro de 2021 que fiz uma imersão completa no lugar e na vida da comunidade. Neste período, passei a morar em uma casa emprestada por um amigo do meu pai e pude observar como um lugar pacato e isolado se transforma em um lugar de agitação e trânsito de muita gente desconhecida.

Durante minha estada em Poções frequentei escola, bares, visitei conhecidos, conheci pessoas novas, acompanhei o trabalho nas roças, participei de um trabalho coletivo de ensilagem de milho, ouvi histórias diversas sobre muitos assuntos, inclusive sobre a devoção às Santas Maria e Augustinha. Toda essa vivência fez parte da experiência imersiva do trabalho de campo, que é elemento-chave da etnografia e, portanto, bastante complexo.

Durante a estada no campo, os dados recolhidos são provenientes de fontes diversas, nomeadamente observação participante, propriamente dita, que é o que o observador apreende, vivendo com as pessoas e partilhando as suas atividades. Mas, também, através das entrevistas etnográficas, que são as conversações ocasionais no terreno, portanto não estruturadas, e mediante o estudo, quer de documentos “oficiais”, quer, sobretudo, de documentos pessoais, nos quais os nativos revelam os seus pontos de vista pessoais sobre a sua vida ou sobre eles próprios, e que podem assumir a forma de diários, cartas, autobiografias. (FINO, 2008, p. 39)

Esse trabalho de campo é fundamental para o alcance dos objetivos estabelecidos para esta pesquisa. A etnografia é, então, adotada como método de pesquisa em função das suas possibilidades de descobertas (pelo exercício da observação e da escuta atenta e abrangente) daquela realidade que apesar de já conhecida, nunca tinha sido, por mim, refletida em perspectiva, a partir da história e da devoção em torno de Maria e Augustinha.

A experiência de campo depende, entre outras coisas, da biografia do pesquisador, das opções teóricas dentro da disciplina, do contexto sociohistórico mais amplo e, não menos, das imprevisíveis situações que se configuram, no dia-a-dia, no próprio local de pesquisa entre pesquisador e pesquisados. (PEIRANO, 1995, p. 22)

Assim, a etnografia como método qualitativo e calcada em uma abordagem interpretativista – tendo o mundo social como resultante das interações humanas – nos permite buscar a compreensão diversos fenômenos, sem a necessidade e/ou a intenção de engessá-los em caixinhas conceituais e sem, no entanto, abrir mão do rigor científico. Esta foi a minha busca



nesta investigação.

### 5.2.1 Antropologia por demanda

As mudanças experimentadas pela etnografia ao longo do tempo não serviram apenas para alterar o foco de interesse ou técnicas de coletas de dados. As transformações foram ainda mais profundas, envolvendo aspectos éticos, epistemológicos e ontológicos. O entendimento de que a visão dos sujeitos da pesquisa – incluindo aí o observador-participante – deve estar contida no resultado é relativamente recente, aparecendo nos trabalhos de Geertz, a partir de uma “reapropriação do referencial teórico da hermenêutica filosófica” (SOUZA, 2014, p.311).

Essa nova forma de entender a etnografia lança luz sobre questões, até então, preservadas pela concepção umbrosa da pretensa objetividade científica, que vende a ideia de que o texto etnográfico é uma descrição apartada de influências de variadas ordens, como política, cultural externa ao contexto ou econômica. A mudança de chave permite compreender a etnografia como um método atravessado por diversas questões, para além de aspectos meramente científicos.

Ou seja, temos aí uma epistemologia da interpretação etnográfica que aposta na afirmação de que o discurso racional não está separado nem de conteúdos valorativos nem tampouco de relações de poder, enfatizando as várias estratégias retóricas do texto etnográfico supostamente “objetivo” mascaradas pela ênfase convencional na sua dimensão puramente semântica. (SOUZA, 2014, p. 311)

Nesse caminho de mudanças da etnografia (e da Antropologia), interessa a esta pesquisa, especialmente, uma compreensão decolonial (WALSH, 2009) desse método, promovendo uma “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2008) em que os sujeitos da pesquisa não sejam tratados como meros objetos desprovidos de racionalidade, inteligências e criticidade, que devam ser apresentados, enquanto exóticos que são, à sociedade evoluída do ponto de vista eurocêntrico. Para Maldonado-Torres (2018), “uma mudança na atitude é crucial para um engajamento político crítico contra a colonialidade do poder, saber e ser e para colocar a decolonialidade como um projeto. A atitude decolonial é, então, crucial para o projeto decolonial e vice-versa.” (p. 52, 53).

Neste ponto, vale esclarecer que propor uma prática decolonial da etnografia não significa desconsiderar o que foi produzido até este momento como conhecimento de tal método, mas exercitar a reflexão etnográfica a partir do ponto de vista dos povos subalternizados, colonializados pelo pensamento eurocêntrico e do norte global. Como aponta

Mignolo (2008),

a opção descolonial é epistêmica, ou seja, ela se desvincula dos fundamentos genuínos dos conceitos ocidentais e da acumulação de conhecimento. Por desvinculamento epistêmico não quero dizer abandono ou ignorância do que já foi institucionalizado por todo o planeta [...]. Pretendo substituir a geo- e a política de Estado de conhecimento de seu fundamento na história imperial do Ocidente dos últimos cinco séculos, pela geo-política e a política de Estado de pessoas, línguas, religiões, conceitos políticos e econômicos, subjetividades, etc., que foram racializadas (ou seja, sua óbvia humanidade foi negada). (p. 290)

Deste modo, destacamos os trabalhos de Rita Segato, antropóloga argentina e professora emérita da Universidade de Brasília. Mostra-se valioso a esta pesquisa, especialmente, o conceito de “*Antropología por demanda*” (SEGATO, 2013). Por essa proposta, tem-se uma mudança substancial nos valores que orientam a Antropologia, estando esta a disposição das comunidades e povos envolvidos na pesquisa, que apresentam suas “demandas” ao pesquisador.

Segato (2013) identifica como base para essa “nova” antropologia as transformações ocorridas na disciplina a partir da década de 1980, em função da crítica pós-moderna, quando “los antropólogos dan un paso atrás, comienzan a perceberse situados, e identifican el reflejo de su propio mundo en el espejo del otro.”<sup>84</sup> (p. 12). Desse modo, questões do “outro” já não são apenas do “outro”, mas também do antropólogo que vê suas certezas, sua cientificidade e suas perspectivas de mundo confrontadas com a realidade estudada. Segato (2013) defende que este espelhamento das realidades sempre existiu na antropologia, mas não havia sido racionalizada até então.

Sin embargo, la contribución de la década postmoderna fue que la reflexividad pasó a ser teorizada, se inscribió en el discurso y se hizo método. Ese período, con su crítica a la objetividad de un posible “conocimiento” antropológico, colocado allí bajo sospecha y transformado en dudoso, y el franco diálogo interdisciplinar que nos abrió a la influencia de autores que se instalaban más allá que cualquier captura disciplinar, fue seguido por una multifacética “crisis de objeto”.<sup>85</sup> (SEGATO, 2013, p.12, 13)

A autora identifica outro momento-chave de transformação da Antropologia: as mudanças geopolíticas vivenciadas com a queda do Muro de Berlim. A partir deste momento, os povos subalternizados, os “nativos” dos antropólogos – especialmente os brancos europeus

---

<sup>84</sup> Os antropólogos dão um passo atrás, começam a se perceber situados, e identificam o reflexo de seu próprio mundo no espelho do outro. (SEGATO, 2013, p. 12, tradução nossa).

<sup>85</sup> No entanto, a contribuição da década pós-moderna foi que a reflexividade passou a ser teorizada, inscrita no discurso e se tornou um método. Esse período, com sua crítica à objetividade de um possível “conhecimento” antropológico, colocado ali sob suspeita e transformado em duvidoso, e o franco diálogo interdisciplinar que nos abriu à influência de autores que se instalavam mais para lá de qualquer captura disciplinar, foi seguido por uma multifacetada “crise de objeto”. (SEGATO, 2013, p. 12, 13, tradução nossa).

– passaram por um processo de politização e reconhecimento dos próprios direitos e identidades. Deste modo, esses povos passaram a problematizar a presença desses pesquisadores brancos que se colocavam como reveladores daquelas culturas ao mundo e porta-vozes de suas necessidades.

A partir desse rearranjo, a Antropologia se percebe desorientada sem o cenário anterior em que se desenvolveu, em que o objeto de estudo – o outro –, mesmo que dotado de posição na constituição do texto antropológico, já não aceita esta posição objetificada. E mais: reivindica seu protagonismo, o respeito à sua própria voz como ferramenta de acesso a direitos. Neste contexto, Segato (2013) só percebe um caminho para a disciplina antropológica: a Antropologia por demanda.

Dessa maneira, a autora propõe que o fazer antropológico esteja a serviço daqueles que antes eram “objeto” de estudo, sendo esse trabalho uma forma de produção e fortalecimento de iniciativas dos próprios atores pesquisados em busca de emancipação política, econômica etc.. O antropólogo deve estar disponível à comunidade e colocar seus conhecimentos à disposição desta. Segato (2013) chama esta atividade também de “antropologia litigante”, “à serviço” ou “interpelada”.

Na Antropologia por demanda, a etnografia continua sendo o método por excelência da disciplina. O etnógrafo, no entanto, mais do que perseguir uma descrição pura e simples, orientada por suas questões científicas próprias, deve ter como balizas as indagações que a comunidade tem na busca por um estado de bem-estar. Assim,

Su *caja de herramientas*, el *oficio de etnógrafo*, sirven para darles uso en la búsqueda de respuestas que activamente nos solicitan aquéllos que hemos construido como nuestros "nativos", interpretaciones y datos que necesiten para diseñar sus proyectos y, especialmente, vocabularios para la construcción de retóricas que sustenten sus metas históricas de continuidad de su inserción en el mundo como *pueblos y comunidades*, con soberanía y relativa autonomía alimentar, mercados locales y regionales, y un cosmos propio - aun cuando, como afirmo en el capítulo sobre género y colonialidad, vivimos en un *entre-mundos*, el tejido comunitario se encuentre rasgado y la vida transcurra en forma de *jirones de comunidad*. (SEGATO, 2013, p. 14, grifos da autora)<sup>86</sup>

Dessa maneira, acreditamos que esta proposta de Antropologia por demanda é a que

---

<sup>86</sup> Sua *caixa de ferramentas*, o *trabalho de etnógrafo*, servem para encontrar respostas nos solicitam ativamente aqueles que construímos como nossos “nativos”, interpretações e dados que necessitem para desenhar seus projetos e, especialmente, vocabulários para a construção de retóricas que sustentem suas metas históricas de continuidade de sua inserção no mundo como *povos e comunidades*, com soberania e relativa autonomia alimentar, mercados locais e regionais, e um cosmos próprio – mesmo quando, como afirmo no capítulo sobre gênero e colonialidade, vivemos em um *entre-mundos*, o tecido comunitário se encontre rasgado e a vida transcorra em forma de farrapos comunitários. (SEGATO, 2013, p. 14, tradução nossa)

melhor se adequa à pesquisa aqui desenvolvida, compreendendo que as pessoas da comunidade estudada já não querem, nem necessitam, de um porta-voz que interprete as suas demandas. Mas assumindo a postura de que, a partir dos projetos comunitários, este trabalho pode fornecer informações e instrumentos científicos para que os atores sociais pesquisados possam desenvolver seus empreendimentos.

Esta perspectiva e possibilidade nos foram apresentadas já nas primeiras conversas com os moradores da comunidade de Poções. Nas falas, nos gestos, eles revelavam um sentimento de esquecimento, especialmente por parte do poder público, em relação à manifestação devocional às Santas Maria e Augustinha. A partir daí, eles demonstravam a vontade e/ou necessidade de que “alguém” pudesse ajudar a comunidade a mostrar como essa devoção é importante.

Durante as entrevistas, muitas pessoas expressaram essa vontade de que eu colocasse o trabalho à disposição da comunidade para a busca de apoio e fortalecimento da manifestação. Um dos entrevistados, por exemplo, diz claramente da necessidade de fazer um resgate das tradições e como, na ótica dele, esta pesquisa pode ajudar: “Como esse resgate, né? Mais divulgação, você contribuindo... Como você é um trabalho na área de jornalismo, na época no dia das covinhas, dia dois de novembro, você está aí observando quem trouxe a perna (ex-voto).”(informação verbal).<sup>87</sup>

Outra indicação desta demanda da comunidade aconteceu depois da realização de uma das entrevistas, já com o gravador desligado. A entrevistada, uma pessoa proeminente na comunidade e atuante politicamente na defesa dos interesses comunitários, disse que gostaria que eu pudesse participar de reuniões da associação de moradores de Poções para a discussão de formas de articulação política junto às diversas instâncias (município, Igreja, Estado etc.) para se conseguir apoio para o fortalecimento da manifestação e, conseqüentemente, da comunidade.

Deste modo, as possíveis descobertas desta pesquisa e também a maneira de abordagem da devoção às Santas Maria e Augustinha se orientam na perspectiva de, além do cumprimento das metas científicas, fornecer à comunidade subsídios para o empreendimento de ações de fortalecimento social, econômico e cultural local. No entanto, é importante que se esclareça, sem usurpar o protagonismo daquela população nesta articulação política e social em busca desse, como diz Segato (2013), desenho de projetos para fortalecimento de seus objetivos de

---

<sup>87</sup> A transcrição das entrevistas está nos apêndices do trabalho.

soberania e autonomia.

### 5.3 TÉCNICAS DE COLETAS DE DADOS UTILIZADAS

Não é apenas o método que deve se adequar à realidade da pesquisa. As técnicas de coleta de dados escolhidas também devem dialogar com os objetivos estabelecidos para a investigação e atender às necessidades do método escolhido. “As técnicas de pesquisa disponíveis na literatura são como um conjunto de ferramentas. A escolha adequada da ferramenta de trabalho é fundamental para conseguir êxito na pesquisa.” (BARROS; JUNQUEIRA, 2005, p.45).

A literatura em torno da discussão sobre métodos e técnicas de pesquisa é ampla e diversificada, muitas vezes aparecendo termos variados para a mesma ferramenta. Talvez por isso haja, em alguns momentos, uma confusão sobre essas duas categorias, gerando ruídos que prejudicam o delineamento metodológico de uma pesquisa. (BARROS; JUNQUEIRA, 2005; ANDER-EGG, 1971). Ander-Egg (1971) define método como o caminho que o pesquisador deve seguir, que reúne operações e regras prefixadas, para se chegar aos objetivos estabelecidos.

Já técnica, para Ander-Egg (1971)

no es el camino como el método, sino el arte o manera de recorrer ese camino. El sentido que aquí le damos, es el propuesto por sociólogo Alfred Espinas, designando con esta palabra, “como lo hacían los griegos, las prácticas conscientes y reflexivas en cierto grado en oposición con las prácticas simples o costumbres que establecen espontáneamente anteriores a todo análisis”. (p. 38)<sup>88</sup>

Na etnografia, o trabalho de coleta de dados que se dá no campo é precedido por um levantamento bibliográfico minucioso, com a finalidade de compreender o que há de produção científica sobre o assunto investigado. Este é o momento de conhecer melhor o tema e vislumbrar possibilidades de análise, já que a pesquisa bibliográfica “não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI; LAKATOS, 2003, 183).

Esta etapa de pesquisa bibliográfica está prevista no trabalho da etnografia

---

<sup>88</sup> Não é o caminho como o método, senão a arte ou maneira de percorrer esse caminho. O sentido que lhe damos, este é proposto pelo sociólogo Alfred Espinas, designando com esta palavra, “como faziam os gregos, as práticas conscientes e reflexivas até certo ponto em oposição com as práticas simples ou costumes que estabelecem espontaneamente antes de qualquer análise”. (ANDER-EGG, 1971, p. 38, tradução nossa).

(TRAVANCAS, 2005; MALINOWSKI, 1976). Neste trabalho, a busca se deu em torno, principalmente, dos conceitos de Catolicismo Popular, Catolicismo Popular sertanejo e educação informal – além das leituras sobre as atualizações da etnografia. Sobre essa fase de pesquisa bibliográfica, Malinowski (1976) aponta o seguinte:

Conhecer bem a teoria científica e estar a par de suas últimas descobertas não significa estar sobrecarregado de ideias preconcebidas. Se um homem parte numa expedição decidido a provar certas hipóteses e é incapaz de mudar seus pontos de vista constantemente, abandonando-os sem hesitar ante a pressão da evidência, sem dúvida seu trabalho será inútil. (p. 26)

Assim, o desenvolvimento de uma pesquisa envolve a utilização de várias de técnicas de coleta de dados que juntas se complementam e permitem o levantamento das informações necessárias para percorrer o caminho da ciência. Dentro da etnografia, as técnicas de pesquisa, por excelência, são a observação participante e as entrevistas, além da escritura (TRAVANCAS, 2005).

### **5.3.1 Observação participante**

Esta técnica de pesquisa consiste no exercício da percepção do pesquisador para a identificação de aspectos das diversas dimensões que compõem o grupo estudado. Para o desenvolvimento satisfatório da observação, o pesquisador precisa aguçar todos os sentidos, não só a visão – como é de se imaginar. Mas também a audição, para ouvir as histórias contadas e as não ditas; o olfato, para sentir o aromas que preenchem a vivência daquelas pessoas e os odores que tornam a vida mais difícil; o tato, para sentir as texturas das tezes dos homens e mulheres que vivem e formam uma comunidade, mas também para sentir o chão que se pisa, os lugares em que se anda; e a fala, somente para estimular aqueles homens e mulheres que, via de regra, nunca lhes deram ouvidos, exceto os que já lhes rodeiam.

A observação ajuda o pesquisador a identificar e a obter provas a respeito de objetivos sobre os quais os indivíduos não têm consciência, mas que orientam seu comportamento. Desempenha papel importante nos processos observacionais, no contexto da descoberta, e obriga o investigador a um contato mais direto com a realidade. É o ponto de partida da investigação social. (MARCONI; LAKATOS, 2003, p. 191).

Para esta pesquisa, a técnica escolhida foi a observação participante por permitir a inserção do pesquisador no grupo pesquisado com o estabelecimentos de relações multilaterais que envolvem a troca interacional entre os atores (pesquisador e comunidade). Tudo é importante de ser observado e registrado, esmiuçado e reflexionado, para que se tenha uma

visão holística da comunidade ou grupo que se observa. Com uma boa observação, o pesquisador nota os costumes, as cerimônias, a tônica das relações de forma exaustiva, tendo um retrato de como a comunidade vive. “Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das condições abstratas.” (MALINOWSKI, 1976, p. 33).

Shah (2020) defende que a observação participante contém possibilidades revolucionárias, já que a vivência dentro do grupo estudado da forma mais completa possível nos faz problematizar nossas próprias crenças científicas e sociais, bem como as teorias sobre o mundo preexistentes. Além disso, ainda segundo a autora, a observação participante “permite compreender a relação entre história, ideologia e ação de modos que não poderíamos ter previsto; ela é, portanto, crucial para se entender por que as coisas permanecem iguais” (SHAH, 2020, p. 376), possibilitando questionar, mexer com as estruturas dominantes.

Dessa maneira, para a realização desta pesquisa, durante os dias que passei na comunidade de Poções, observei e anotei no caderno de campo minhas impressões sobre diversos aspectos do lugar, dos hábitos das pessoas, da rotina comunitária. Em momentos diferentes deste período, visitei as Covinhas – como é chamado o lugar onde está a capela das Santas Maria e Augustinha – a fim de compreender a dinâmica de visita das pessoas ao lugar e as mudanças em relação aos dias que antecedem a celebração e na data dos festejos.

Graças ao exercício desta observação participante foi possível identificar como, apesar de ser uma comunidade rural, Poções não guarda uma rotina bucólica, como aquela que geralmente se descreve ou se imagina para realidades como esta. É bem verdade que as pessoas guardam hábitos antigos, como diariamente sentarem às portas conversando com vizinhos, amigos e, às vezes, até sozinhas. Mas também é possível ver muita gente, não só jovens, com os celulares em mãos, zapeando por aplicativos de redes sociais e jogos online.

Para a realização desta observação, me propus a acordar sempre muito cedo, antes das 5h da manhã, para acompanhar o alvorecer no lugar e como e quando as pessoas começavam a ocupar as ruas (lembrando sempre que em pouco número). Outra diferença em relação à ideia difundida do meio rural e do trabalho na roça, poucos são os que saem para a lida ainda bem cedo. Nos dias em que observei a rotina, apenas dois homens (um de meia idade e outro idoso) saíam para o trabalho antes das 6h da manhã. Conversando com algumas pessoas, elas confirmam essa percepção e, via de regra, justificam como sendo “uma coisa dos mais novos, que têm preguiça”.

Na busca por realizar de fato uma observação participante, me envolvi em diversas atividades da comunidade, à medida que era convidado – o fato de conhecer muitas pessoas do lugar e há muito tempo visitar Poções não me autorizava a estar em qualquer lugar, sendo

sempre necessário o respeito ao espaço do outro. Um dos convites feito por um dos moradores locais foi para acompanhar uma caça de tatu-peba<sup>89</sup>. Recusei. Mas outros convites surgiram para almoços, conversas, passeios pelo açude ou visitas à escola da comunidade.

Um dos chamamentos que aceitei foi para acompanhar o processo de corta, trituração e ensilagem de milho. Era um trabalho comunitário que envolvia muitos homens (a maioria da família do proprietário da área) em atividades distintas – enquanto uns cortavam os pés de milho, outros carregavam as plantas para a sombra de uma algarobeira, onde outros homens já estavam processando a massa verde em uma forrageira e outros quatro ensacavam o material triturado.

Nessa oportunidade, me dispus a ajudar ensacando o silo e aproveitei para observar as conversas que aqueles homens tinham, que passeavam por todas as esferas da vida social e iam de assuntos graves e sérios aos temas mais amenos e divertidos. A empreitada envolvia gente de todas as idades, desde um garoto de oito anos, exímio cavalgante e que tinha a função de buscar material “na rua” (como mais sacos plásticos e borrachas para fazer a amarração), até o patriarca da família dona da propriedade que, mesmo já não ouvindo bem, dava instruções claras que como o serviço deveria ser feito.

A reflexão sobre momentos como este e outros, na observação participante, se dá já durante o momento de realização, no transcorrer dos fatos, mas não só. Esta técnica implica uma análise realizada também após o retorno do pesquisador para o seu canto. Ao escrever no caderno de campo o relato das experiências, tive a oportunidade de vislumbrar novas sinapses, que surgem dando sentido a palavras, gestos e ao não dito, em um cruzamento com informações recolhidas em outros momentos da vivência.

Para Bourdieu (2006), ao refletir sobre o esforço do sociólogo em encontrar uma intersecção entre a consciência individual e subjetiva sobre o sistema social e a estrutura concreta desse sistema, pondera sobre a posição do observador, ao concluir uma reflexão sobre o aumento da taxa de celibato em uma comunidade rural francesa, a partir da observação atenta de um baile festivo. Diz ele:

O sociólogo se esforça, de um lado, para recobrar e compreender a consciência espontânea do fato social, consciência que, por essência, não reflete sobre si; e, de outro lado, ele se esforça para apreender o fato em sua própria natureza,

---

<sup>89</sup> O tatu-peba (*Euphractus sexcinctus*), ou apenas peba, é um tipo de animal muito apreciado pelos moradores locais. Na comunidade, não há a prática da caça com fins econômicos. Os animais são caçados com a para consumo da própria família. Para mais informações sobre a espécie, sugerimos acessar o site do Instituto de Conservação do Meio Ambiente – Chico Mendes (ICMbio): <https://www.icmbio.gov.br/portal/faunabrasileira/estado-de-conservacao/7109-mamiferos-euphractus-sexcinctus-tatu-peba>



graças ao privilégio que lhe confere sua situação de observador que abdica de “agir sobre o social” para pensá-lo. A partir daí, ele se obriga a reconciliar a verdade do dado objetivo, que sua análise lhe permite descobrir, e a certeza subjetiva daqueles que vivem esse dado. (BOURDIEU, 2006, p. 91)

Esses relatos servem para demonstrar como a observação participante é essencial na construção de um relato etnográfico, contribuindo para o levantamento de informações indispensáveis para a construção de uma fotografia verossímil da realidade pesquisada. E, para além, demonstra que em um trabalho como este, o pesquisador não se coloca isolado, em um lugar de espectador distante e invisível. Pelo contrário, o pesquisador “deve observar e saber que também está sendo observado e que o simples fato de estar presente pode alterar a rotina do grupo ou o desenrolar de um ritual.” (TRAVANCAS, 2005, p.103).

### 5.3.2 Entrevistas

A entrevista é a oportunidade que o pesquisador tem de, cara a cara e de forma íntima, acessar informações diversas sobre fenômenos humanos. Conhecimentos variados sobre muitos assuntos, crenças, intrigas, desejos... tudo isso pode ser revelado durante a realização de uma entrevista e, por isso, esta técnica de coleta de dados é considerada o instrumento por excelência da investigação social “e pode-se afirmar que parte importante do desenvolvimento das ciências sociais nas últimas décadas foi obtida graças à sua aplicação.” (GIL, 2008, p.109).

A maior parte dos autores que discute o uso desta técnica de entrevista chama a atenção para a importância de o pesquisador estar bem preparado para conduzir a conversa. De outro modo, pode deixar passar algo que aparentemente não é importante para a pesquisa, mas que daria a chave para que o pesquisador acessasse informações preciosas. “A princípio tudo o que está sendo dito interessa e é importante, em maior ou menor grau. Por quê? Porque estas informações ajudam na compreensão do entrevistado, do grupo a que pertence e das lógicas de sua cultura.” (TRAVANCAS, 2005, p. 102, 103).

Nesta pesquisa, optou-se pelo uso da entrevista em profundidade do tipo aberta. Estas entrevistas têm caráter exploratório e flexível, já que não contam com um roteiro pré-estabelecido de perguntas e uma resposta leva à questão seguinte. Previamente, foi elaborado apenas um roteiro básico<sup>90</sup>, constituído de perguntas disparadoras, que serviram para a condução da conversa e apontam, em linhas gerais, para os objetivos vislumbrados na pesquisa.

A entrevista em profundidade não permite testar hipóteses, dar tratamento

---

<sup>90</sup> Consultar o apêndice B deste trabalho.

estatístico às informações, definir amplitude ou quantidade de um fenômeno. [...] Seu objetivo está relacionado ao fornecimento de elementos para a compreensão de uma situação ou estrutura de um problema. Deste modo, como nos estudos qualitativos em geral, o objetivo muitas vezes está mais relacionado à aprendizagem por meio da identificação da riqueza e diversidade, pela integração das informações e síntese das descobertas do que ao estabelecimento de conclusões precisas e definitivas. (DUARTE, 2005, p. 63)

Estabelecemos como critérios de inclusão de sujeitos para a participação nesta pesquisa pessoas da comunidade de Poções, Distrito de Juremal, interior de Juazeiro-BA, que sejam devotas das Santas Populares Maria e Augustinha, bem como pessoas que tenham histórias destacadas (na opinião dos fiéis locais) relativas ao culto às santas, como, por exemplo, as que construíram a capela ou colocaram o primeiro cruzeiro. Muitas pessoas que participaram dos primeiros momentos que se tem memória de devoção às santas já morreram, mas a história foi passada entre as gerações e os entrevistados contaram suas versões sobre esta história.

Como critério de exclusão têm-se aqueles fiéis que participam da festa, vêm de outros povoados, da sede do município ou de outras cidades e que não moram na comunidade de Poções, nem têm histórias e/ou passagens históricas reconhecidas pelo grupo comunitário como marcantes no culto às santas. Também se constitui como critério de exclusão, conseqüentemente, pessoas que não tenham relação com o culto às santas e/ou com a comunidade.

As entrevistas foram gravadas com o auxílio de um tablet modelo “Galaxy Tab A S Pen 205” da Samsung, utilizando o aplicativo de gravação de voz nativo do aparelho. Por precaução, também utilizei outro dispositivo, um celular modelo “Redmi Note 8”, da Xiaomi, com o gravador de voz nativo, por medida de segurança. Todos os áudios foram salvos em um serviço de armazenamento em nuvem, protegidos por senha pessoal.

Mas o processo da entrevista em si começa antes do *rec*. A conversa prévia, com a apresentação dos objetivos da entrevista, o esclarecimento de dúvidas e, muitas vezes, a necessidade de convencimento da participação fazem parte do trabalho para a realização de boas entrevistas. Por sorte – o que também demonstra certo orgulho daquelas pessoas em falar sobre as Santas Maria e Augustinha –, nenhuma das pessoas entrevistadas apresentou nenhum tipo de resistência à participação na pesquisa.

A ideia inicial era de que todas as entrevistas fossem gravadas em ambiente minimamente controlado, sem movimento de pessoas por perto, e de forma individual. Mas nem todas foram assim. A realidade se impôs de maneira que coube a mim tentar reduzir a interferência de fatores externos e evitar situações em que os participantes pudessem se sentir

constrangidos – procurando, por exemplo, não realizar perguntas de foro íntimo na presença de outras pessoas.

Vale explicar que algumas pessoas optaram dar entrevista na companhia do marido ou da esposa, junto com um colega, e houve quem, inclusive, optou por dar entrevista na varanda da casa, olhando para a rua principal da comunidade e cumprimentando – e sendo cumprimentada – em meio à entrevista. Não me opus a nenhuma das situações, me limitando a sugerir outro ambiente e a perguntar se a pessoa se sentia confortável em falar naquelas condições.

Essa falta de controle das condições de trabalho é uma característica da etnografia e exige do pesquisador tato para conduzir a situação – e e alguns momentos, se deixar conduzir –, reduzindo a interferência no ambiente e colhendo as informações necessárias à pesquisa. Santaella (2001), citando Peirce, fazendo uma avaliação mais ampla – não se detendo à etnografia -, diz que a ciência é coisa viva, “em permanente metabolismo e crescimento.” (p. 103). Creswell (2007) reforça explicando que o processo de pesquisa na etnografia “é flexível e, em geral, surge contextualmente em resposta às realidades vividas, encontradas no ambiente de campo.” (p. 32).

Foram realizadas entrevistas gravadas com oito pessoas – duas delas foram entrevistadas mais de uma vez, porque a primeira conversa foi feita com as duas pessoas juntas e a segunda, separadas – que atendem aos critérios de inclusão elencados anteriormente. O intuito das conversas foi reunir informações sobre o lugar e a devoção às santas, evitando julgamentos ou confrontos narrativos que coloquem em dúvida os conhecimentos daquelas pessoas.

Neste tipo de entrevista o pesquisador não inquirir seu entrevistado. Pode até apontar contradições, ambiguidades, pedir mais esclarecimentos. Mas ele não julga seu discurso, suas atitudes, suas escolhas. Ele escuta. Ele não está em busca de uma resposta verdadeira, objetiva. O próprio fato de um entrevistado não querer responder a uma questão, por exemplo, pode dizer tanto dele e de sua visão de mundo, quanto uma resposta. (TRAVANCAS, 2005, p. 103)

Na próxima seção, essas entrevistas são apresentadas, bem como o perfil dos entrevistados. As respostas dadas por essas pessoas que se dispuseram a contribuir com a pesquisa servem de matéria-prima para análises realizadas à luz das reflexões teóricas que foram apresentadas até aqui. Não há uma busca por verdades incontestáveis ou posições definitivas, mas tão somente a identificação de indícios que nos ajudem a compreender melhor a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha.

## 6. DADOS E ANÁLISES (OU DO QUE VI PELO CAMINHO)

- A senhora levantou a mão duas vezes, Dona Maria!

- Mas acontece que as duas histórias têm sentido. Não se pode tirar uma sem prejuízo da outra.

(NARRADORES... 2004)

A epígrafe deste capítulo destoa das anteriores. Se antes, foram utilizados trechos de músicas, aqui optamos por esse pequeno diálogo retirado do filme “Narradores de Javé”. Na cena, moradores da comunidade fictícia de Javé precisam decidir, em reunião, qual versão sobre a fundação do lugar Antônio Biá (José Dumont) deve colocar no livro que está escrevendo. Ao abrir a votação, Dona Maria (Maria Dalva Ladeia) vota pela utilização das duas histórias.

É o que acontece quando se trabalha com a memória coletiva e uma multiplicidade de vozes. Compreende-se que se buscamos um entendimento do espaço e das formas como se dá o culto às Santas Populares Maria e Augustinha. Não perseguimos uma verdade absoluta ou o domínio da história, mas a construção de uma ideia que seja factível para explicar esse culto. Essa busca é artesanal, custosa, própria de um “escrivão de prosa”, como diria Antônio Biá – o anotador da história de Javé.

As várias versões para a história de Maria e Augustinha já apareceram no primeiro capítulo deste trabalho. Nesta seção, a pluralidade de vozes e explicações para o culto às santas também está presente, na medida em que essas versões são o sumo da análise que se apresenta a seguir e um dos eixos norteadores desta pesquisa.

### 6.1 SOBRE AS ENTREVISTAS

Como já explicado anteriormente, para a condução desta pesquisa optamos pela entrevista em profundidade do tipo aberta. Para isso, utilizamos um roteiro com oito perguntas básicas, que serviram para conduzir as conversas. A construção desse roteiro seguiu a lógica de abordar primeiro o assunto de forma mais ampla e genérica e aos poucos afunilando em questões mais pessoais e íntimas.

Ao longo da pesquisa foram realizadas sete entrevistas com pessoas da Comunidade de Poções ligadas de alguma forma às Santas Populares Maria e Augustinha. Apenas um dos entrevistados não reside no lugar, no entanto é o protagonista de uma das histórias envolvendo a devoção às santas mais lembradas por outros fiéis. Por isso, julgamos importante entrevistá-lo também.

As vozes aqui presentes são representativas da devoção às irmãs gêmeas, mas, por óbvio, não são a totalidade da história. Retomando Duarte (2005), as entrevistas permitiram a identificação da diversidade de opiniões e versões sobre a história e a integração dessas informações, mas sem a busca de “conclusões precisas e definitivas”. O esforço aqui empreendido é por montar um panorama sobre a devoção a Maria e Augustinha na comunidade de Poções e não estabelecer verdades absolutas ou julgamentos.

## 6.2 SOBRE OS ENTREVISTADOS

As oito pessoas entrevistadas para este trabalho têm, de alguma forma, ligação com a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha. Ou são devotas fiéis e participantes da organização em torno das atividades em torno das santas, ou já foram devotos, ou, ainda, nunca mantiveram uma relação próxima a essa fé, mas têm nas "irmãs caririzeiras" as intercessoras de grande milagre.

Todas, ao serem entrevistadas, se mostraram dispostas a falar sobre a ligação íntima que têm ou mantiveram com as santas. Parece motivo de orgulho, mesmo para aquelas que hoje fazem parte de outra religião ou que dizem já não acreditar tanto em Maria e Augustinha, poderem contar algo sobre uma devoção tão próxima, familiar até. Essa é uma impressão que está presente ao longo de todas as entrevistas<sup>91</sup>: como eles se sentem íntimos das duas irmãs consideradas santas. Não há grandes cerimônias na relação com elas, em uma relação muito estreita.

Para manter o sigilo sobre as identidades dos entrevistados, como previsto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)<sup>92</sup>, os nomes de pessoas citadas ao longo das entrevistas foram suprimidos nas transcrições. Já os nomes verdadeiros dos entrevistados foram substituídos por nomes por substantivos indígenas<sup>93</sup>. Foram escolhidas oito palavras utilizadas pela Comunidade Kariri-Xocó<sup>94</sup> e que guardam alguma relação com o papel das pessoas

<sup>91</sup> As transcrições completas das entrevistas podem ser consultadas nos apêndices deste trabalho.

<sup>92</sup> O TCLE pode ser consultado nos apêndices deste trabalho.

<sup>93</sup> Ao longo das descrições das entrevistas, o leitor vai encontrar, em muitos momentos, a expressão “nome suprimido”, ela indica que o/a entrevistado/a citou o nome de alguém que, se revelado, pode permitir a identificação do entrevistado ou de outras pessoas da comunidade. Foram mantidos apenas os nomes de pessoas públicas, como sacerdotes e políticos.

<sup>94</sup> Foi escolhido esse grupo indígena por ele ser exemplo do processo de “mistura” que discutimos anteriormente e, dentro dessa “mistura” preservar a denominação Kariri que se refere a uma das maiores nações indígenas que ocuparam o Nordeste brasileiro. “Na história dos Kariri Xocó representa a fusão de vários grupos tribais depois de séculos de aldeamento e catequese pelos jesuítas inacianos. Estes povos vivem na Aldeia as margens do rio São Francisco, no ecossistema da Floresta Atlântica, ainda preservam os rituais tradicionais, cantam Toré músicas nativas, tem cerâmica utilitária, confeccionam artesanatos.” (KARIRI... S.I.)

entrevistadas na comunidade e/ou na família. Abaixo, apresentamos uma tabela com os nomes indígenas utilizados, o significado em português, a idade e o gênero da pessoa entrevistada.

**Quadro 3 - Informações sobre os entrevistados da pesquisa**

Nome indígena	Significado em português	Idade	Gênero
Irandi	Companheiros	63	Feminino
Wanakidzé	Companheiro	S.I.	Masculino
Muncuquia	Homem	51	Masculino
Penheoa	Presença	46	Feminino
Icanghi	Bondade	82	Feminino
Idzé	Mãe	77	Feminino
Kumiqua	Primeira	55	Feminino
Padzu	Pai	72	Masculino

**Fonte:** Elaborada pelo próprio autor

Após uma análise preliminar, notou-se uma predominância feminina entre as pessoas entrevistadas. Vale destacar que esta ocorrência não foi pensada previamente, ainda no momento de planejamento da pesquisa, mas ocorreu no desenvolvimento do trabalho de campo. Invariavelmente, as pessoas com quem conversei apontavam para algumas figuras específicas, sempre sob o argumento de que: “é ela quem sabe muita coisa disso daí” ou “é ela quem faz”.

Independente da idade dessas mulheres, elas eram apontadas como sendo, de certa forma, donas daquela história, um protagonismo que vai além do fato de as duas figuras tidas como santas serem do gênero feminino. Aparentemente, esta característica está relacionada com o que já apontamos aqui: a forma como as relações sociais se desenvolveram no sertão do Nordeste (MOREIRA, 2018) e também o caráter feminino da manifestação, que Roese (2016) defende como sendo um aspecto presente nas religiões que se apresnetam como maternas, protetoras.

Esta é apenas uma pequena constatação feita a partir da análise rápida das entrevistas. A seguir, na próxima subseção, serão aprofundadas outras questões apontadas e encontradas nas conversas realizadas com as pessoas entrevistadas.

### 6.3 O QUE AS ENTREVISTAS APONTAM

“Aqui, basta viver para aprender essa história” (informação verbal)<sup>95</sup>. Ouvi essa frase em um bar em Poções, no sábado pela manhã, enquanto um homem me perguntava sobre a pesquisa que eu estava fazendo. A essa altura da minha estada (8º dia), praticamente todos do lugar sabiam da pesquisa que eu fazia no local. Assim, o tema virou assunto de conversa em muitos lugares onde eu estava, inclusive nesse bar.

Nesse momento, sem saber, o homem apontava um dos caminhos que esta pesquisa seguiria: os processos de educação informal envolvidos na transmissão de conhecimentos sobre a devoção a Maria e Augustinha. Retomando Brandão (2007), “as pessoas convivem umas com as outras e o saber flui” (p. 18). Esse movimento de disseminação do conhecimento de forma vertical, do ponto de vista geracional, e horizontal é apontado, pelo menos, em um momento de todas as entrevistas realizadas.

Irândi (2021), por exemplo, ao ser perguntada sobre como aprendeu sobre a história de Maria e Augustinha é direta: “meu pai conheceu e passou pra nós” e, em seguida, quando o questionada sobre como o pai dela conheceu essa história: “Ele soube através do pai dele. Por que quando ele nasceu, o pai dele... ele foi lá procurou e o pai dele contou a história.” (informação verbal).

Kumiqua (2021) vai na mesma linha. Depois de me contar o que sabe da história das irmãs caririzeiras, perguntei com quem ela conheceu esse relato:

com minha mãe, com meus tios, com minha avó. Eles sempre contavam essas histórias. [...] Muitas vezes era nas conversas, às vezes de noite quando a gente sentava no terreiro, aquele tempo não tinha energia, todo mundo sentava nos terreiros, os vizinhos... começava a conversar e nos contava as histórias (informação verbal)

A mesma explicação para o conhecimento sobre as Santas Populares Maria e Augustinha é dada por Idzé (2021): “Os mais velhos falaram. Aí dizem que elas chegaram ainda acharam ela vivas. Que dizem que elas ainda beberam, acho que deram um sorinho a elas.” (informação verbal). Outros relatos dão conta de que a principal forma de transmissão de saberes sobre as irmãs caririzeiras, e da própria fé nelas, é a educação informal.

Os relatos seguem sempre a mesma lógica de que a fonte de conhecimento sobre Maria e Augustinha são os mais velhos e a própria convivência no lugar. Penheoa (2021) diz que “já ouvia falar, sim, desde criança. Minha avó contava” (informação verbal) sobre a devoção às

---

<sup>95</sup> Informação verbal repassada de maneira informal.

santas. Muncuquia (2021) vai além e comenta também a maneira como o próprio meio o educou em relação a essa história:

Eu conheci assim, que meu avô sempre falava, né? E assim todos os anos dia dois de novembro tinha a romaria. Aonde vinha essa quantidade de ônibus. Era grande, era muitos ônibus. E assim através deles foi que nós e a nossa família ficou conhecendo, né. Minha mãe já sabia um pouco da história que ele sempre contava. (Nome suprimido) também, que trabalhava mais meu avô, também gostava de contar essa história lá, né? Além deles contar a gente foi se aperfeiçoando com o movimento que tinha, né? (informação verbal)

Esses depoimentos guardam relação com a explicação que Gayosso (2008) dá para a forma como se dá educação informal: “Por su parte, la educación informal suele ubicarse como el proceso continuo de adquisición de conocimientos y de competencias que no se ubican en ningún cuadro institucional.”<sup>96</sup> (p. 63)

Assim, compreende-se que a transmissão de conhecimento sobre as Santas Populares Maria e Augustinha e, em alguma medida, a própria devoção a elas são frutos do processo educativo. Lembremos que, como já apontado no capítulo 3, apesar da centralidade da escola na sociedade em que vivemos, a educação se dá em vários âmbitos e faz parte do próprio processo de vida em comunidade (NASSIF, 1986; BRANDÃO, 2007).

Há vínculos reais entre o ser humano que se educa e o meio natural e social, há um certo grau de adaptação às exigências desse meio. A educação é, também, uma prática ligada à produção e reprodução da vida social, condição para que os indivíduos se formem para a continuidade da vida social. Nesse sentido, é inevitável que as gerações adultas cuidem de transmitir às gerações mais novas os conhecimentos, experiências, modos de ação que a humanidade foi acumulando em decorrência das relações incessantes entre o homem e o meio natural e social. (LIBÂNEO, 2010, p. 73)

A perpetuação desse conhecimento e a importância dele para o próprio contexto em que é difundido tornam os saberes sobre Maria e Augustinha elemento chave para a compreensão dos acordos sociais estabelecidos naquele lugar e que regem, de certa maneira, a vida comunitária. Respeitar a fé das pessoas e o local de culto às santas, não usar seus nomes de forma jocosa, ouvir o que os mais velhos têm a dizer (e aqui o escutar os ensinamentos sobre as santas é também um caminho para que os mais jovens ouçam os mais velhos sobre outros temas da vida social), esses são valores que a transmissão de conhecimento sobre o culto e a fé nas Santas Populares Maria e Augustinha ajudam a estabelecer na comunidade.

---

<sup>96</sup> Por sua vez, a educação informal é geralmente localizada como o processo contínuo de aquisição de conhecimentos e habilidades que não estão localizados em nenhuma estrutura institucional. (GAYOSSO, 2008, p. 63, tradução nossa)



Wanakidzé (2021), ao contar um caso sobre promessas feitas para Maria e Augustinha, ajuda a explicar como esses valores são transmitidos, a partir da devoção às irmãs caririzeiras.

(Nome suprimido) uma vez fez uma pra aparecer uma vaca dela, que tinha sumido a vaca, tava sem saber notícia. Aí, eu mais o (nome suprimido) achamos a vaca pra'li com uma bezerra deste tamanho. Aí, quando nós vêm chegando aqui, a (nome suprimido) diz: “*Sinha Maria e Sinha Augustinha trouxe minha vaca*”. Aí, o (nome suprimido) era cheio de piada, disse: “*não, quem trouxe foi eu e o Zé*”. Essa bezerra juntou de uma vez e voltou pra trás, a bezerra, não entrou, não. A vaca entrou, a bezerra voltou pra trás e foi embora. Aí, a vaca era mansa, nós ‘soltemo’ a vaca e depois... a vaca, a bezerra nunca amansou, se criou braba. [...] *O (nome suprimido) era cheio de piada. “Não, quem trouxe foi eu e o Zé, não Sinhá Maria, não*”. Aí a bezerra... (inaudível). (informação verbal, destaque nosso)

O que aparentemente é apenas o relato de um caso, uma curiosidade que faz os presentes rirem, tem como pano de fundo o ensinamento e que não se deve “brincar com as coisas de Deus” (informação verbal). Esse não parece ser o objetivo de Wanakidzé (2021) ao contar a história, mas o efeito se revela na sequência do diálogo, quando Irandi (2021) reage dizendo: “Essas coisas é complicado brincar” (informação verbal) e Wanakidzé concorda.

Essa é também uma característica da educação informal: a não-intencionalidade das ações. Não há nas palavras de Wanakidzé (2021) a objetivação de alcançar determinado resultado educativo. A intenção primeira é a de fazer rir. Também não há sistematização institucional do conteúdo da fala, ela é resultado da convivência, do momento da conversa. Apesar disso, a conversa não deixa de ser um momento educativo, de transmissão de conhecimento e formação de indivíduos. “Essas relações educativas são contraídas independentemente da consciência das finalidades que se pretendem.” (LIBÂNEO, 2010, p. 90).

A educação está no mundo em que vivemos, viver é aprender constantemente. Esses são os processos educativos informais. Por isso, é inevitável que os espaços formais e institucionalizados de educação sejam atravessados pela educação informal, mesmo quando as escolas não adotam o currículo contextualizado<sup>97</sup>, porque, como bem apontou Brandão (2007), “assim como a *vida* é mais que a *forma*, a *educação* é maior que o *controle formal* sobre a *educação*.” (p. 103, destaque do autor).

---

<sup>97</sup> “A idéia de “educação contextualizada” surgiu como expressão de cansaço e como reação à passividade com que sempre encaramos isso; surgiu dentro de um movimento crescente de reação ao esnobismo das justificativas de legitimidade dos conteúdos escolares, advindos dos mesmos centros de emanação, onde se concentra, inclusive, a “indústria editorial” do Livro Didático e dos materiais teóricos que orientam boa parte da prática pedagógica.” (MARTINS, 2009, p.18)

Deste modo, alguns entrevistados indicaram que a história das Santas Populares Maria e Augustinha faz parte do conteúdo trabalhado na escola da Comunidade de Poções. Kumiqua (2021) informou que estudou sobre as irmãs caririzeiras na escola: “quando entrei na escola já sabia uma parte, né? Aí a gente estudava. Sempre quando era dia dois a escola apresentava os trabalhos sobre elas.” (informação verbal). No entanto, a presença desse conteúdo no currículo não parecia ser algo sistematizado e organizado, já que Irandi (2021) estudou na mesma escola, mas, ao ser perguntada se ela conheceu alguma coisa da história das irmãs gêmeas na escola, negou: “não, nunca falaram” (informação verbal). Idzé (2021) também estudou sobre Maria e Augustinha na escola, mas na unidade da sede do Distrito de Juremal. E aqui uma curiosidade: os estudantes da Comunidade de Poções e do entorno eram instigados a falar sobre a história: “[a professora] contava, ela pedia muito pra [gente] contar a história.” (informação verbal).

Hoje, Maria e Augustinha são tema de aulas na Escola Municipal Durval Barbosa da Cunha, a Escola de Poções. No entanto, os entrevistados consideram que o assunto não é trabalhado da melhor forma. Para Penhoa (2021), o que é trabalhado da história é “muito pouco.” (informação verbal). Muncuquia (2021) pensa parecido:

Nós temos um currículo que eles falam sobre as lendas, né? Geralmente ele [a história de Maria e Augustinha] vai entrar como lenda, em agosto já tem assim uma conversa, a gente fala, né? Mas eu acharia que as escolas deveriam ter um projeto específico para isso, né? Principalmente que a gente agora no dia dois, do dia de finados, não sei porque que colocaram essa associação, da morte delas, o festejo delas com o dia dois. Assim, eu acho uma falha no currículo, deveria explorar mais. (informação verbal)

Muncuquia, por sua atuação profissional, conhece bastante os meandros da educação na região de Poções. Ele dá indicações importantes de ações, que na opinião dele, deveriam ser adotadas:

Mas só aquela coisa padrão: Covinha ali. A gente não tem assim, um eixo, um caminho trilhado porque assim, ninguém sabe porque não foi feito, escrito a história das Covinhas. A gente tem grandes falhas, né? Onde a gente mesmo da própria localidade somos os culpados também, não é a gente só a culpar a prefeitura, a diocese, né? Porque assim, como é de alçada da diocese, ela deveria ter explorado mais, né? Não sei se é porque é pequeno, mas a gente vê aí outros santos aí, foram nomeados santos, assim tem mais uma divulgação da igreja católica. Enquanto isso, aqui um lugarzinho, um lugar pequeno... [...] Então, eu acho que assim, deveria, tanto a comunidade, a igreja católica, não sei qual o caminho, né? A própria educação, a própria Secretaria de Educação. Vem da própria secretaria também acordar para que isso aqui futuramente se expandisse. Não no termo assim de crescimento, seria um crescimento do lugar, mas assim, uma lenda que a gente tem aqui que na realidade os próprios moradores não tem noção da história correta, mas uma certeza que elas existiram, os milagres existem, tem o lugarzinho delas. (MUNCUQUIA, 2021. Informação verbal)

Aqui, além das inconsistências apontadas por Penheoa (2021) e Muncuquia (2021) no currículo da escola em relação às Santas Populares Maria e Augustinha, observamos o tratamento enquanto fenômeno folclórico dado à devoção. Compreendendo o folclore como uma categorização elaborada pelas classes dominantes carregada de sentidos para classificar as manifestações populares como pitorescas, grosseiras. É uma concepção em que as manifestações do Catolicismo Oficial são consideradas expressões de fé; por outro lado, as práticas do Catolicismo Popular são tidas como folclóricas, curiosas ou até “bonitinihas”.

Gramsci (1998) discute o folclore a partir de sua experiência e entendimento da sociedade. Para ele, o folclore foi sempre estudado como elemento pitoresco. O filósofo italiano defende que

Es necesario en cambio estudiarlo como “concepción del mundo y de la vida”, en gran medida implícita, de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (por lo general también implícita, mecánica, objetiva) con las concepciones del mundo “oficiales” (o en sentido más amplio, de las partes cultas de las sociedades históricamente determinadas), que se han sucedido en el desarrollo histórico. [...] Concepción del mundo no sólo no elaborada y asistemática, ya que el pueblo (es decir el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas aún en su contradictorio desarrollo, sino también múltiple; no sólo en el sentido de diverso y yuxtapuesto, sino también en el sentido estratificado de lo más grosero a lo menos grosero, si no debe hablarse directamente de un aglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia, de la mayor parte de las cuales sólo en el folklore se encuentran, sobrevivientes, documentos mutilados y contaminados.<sup>98</sup> (GRAMSCI, 1998, p. 240)

Compartilhamos dessa visão de Gramsci (1998) e, por isso, compreendemos que a abordagem da devoção às Santas Populares Maria e Augustinha a partir dessa perspectiva folclórica recai nessa seara do pitoresco, curioso. Assim, a visão da própria escola parte de uma textura colonialista, descolada, de certa forma, da realidade local e alinhada à ideologia dominante. Muncuquia (2021), durante a entrevista, refletiu sobre isso: “A escola hoje em si

---

<sup>98</sup> Em vez disso, é necessário estudá-lo como uma “concepção do mundo e da vida” amplamente implícita de certos estratos (determinados no tempo e no espaço) da sociedade, em contraste (geralmente também implícito, mecânico, objetivo) com as concepções do mundo “oficiais” (ou num sentido mais amplo, das partes educadas de sociedades historicamente determinadas), que se sucederam no desenvolvimento histórico. [...] Concepção de mundo não só não elaborada e asistemática, já que o povo (isto é, o conjunto das classes subalternas e instrumentais de cada uma das formas de sociedade até agora existentes) por definição não pode ter concepções elaboradas, sistemático e politicamente organizado e centralizado mesmo em seu desenvolvimento contraditório, mas também múltiplo; não apenas no sentido de diversos e justapostos, mas também no sentido estratificado do mais grosseiro ao menos grosseiro, se não se deve falar diretamente de uma indigerível aglomeração de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que nos seguiram outro na história, muitos dos quais são encontrados apenas no folclore, sobreviventes, documentos mutilados e contaminados. (GRAMSCI, 1998, p. 240, tradução nossa)

precisa se voltar mais para as localidades, a gente precisa primeiro conhecer o eu, para depois... E aí, né? A gente trabalha, elas entram nas lendas de agosto, né?" (informação verbal).

Assim, para a mudança é necessário um currículo contextualizado com a realidade de Poções e da região, a fim que a escola se desvencilhe dos discursos dos grupos dominantes, colonizadores. Para Martins (2004),

portanto, o problema da contextualização é também um problema de ordem política. A contextualização é, antes, um problema de "descolonização". É uma questão de romper com uma forma de nomeação operada "de fora" que sequer dá o tempo suficiente para que os sujeitos possam organizar uma auto-definição e uma auto-qualificação. Antes disso, porém, eles já estão nomeados, qualificados, representados numa caricatura na qual sequer podem se reconhecer. (p. 31)

Desta forma, podemos depreender, a partir desta análise, que a transmissão de conhecimentos sobre as Santas Populares Maria e Augustinha, na comunidade de Poções, se dá através de processos educativos informais, com todas as características que essa modalidade de educação carrega. É possível também identificar a troca intermodal, já explicada anteriormente, em que a educação formal se utiliza dos saberes trafegados pela educação informal.

No entanto, como apontado acima, é necessário que a escola, ao se apropriar dos conhecimentos transmitidos no processo de educação informal, não engesse esses saberes em categorias criadas por grupos dominantes, sem nenhuma reflexão. Isso é necessário, especialmente, para que não se tenha novos - ou o reforço de antigos - procesos de colonialidade do saber.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS (OU DESAPEANDO)

Oh, que estrada mais comprida  
 Oh, que légua tão tirana  
 Ai, se eu tivesse asa  
 Inda hoje eu via Ana  
 Quando o sol tostou as foia  
 E bebeu o riachão  
 Fui inté o Juazeiro  
 Pra fazer minha oração  
 Tô voltando estrupiado  
 Mas alegre o coração  
 Padim Ciço ouviu minha prece  
 Fez chover no meu sertão  
 Vareei mais de vinte serras  
 De alpercata e pé no chão  
 Mesmo assim, como inda farta  
 Pra chegar no meu rincão  
 Trago um terço pra Das Dores  
 Pra Reimundo um violão  
 E pra ela, e pra ela  
 Trago eu e o coração

(Luiz Gonzaga / Humberto Teixeira)<sup>99</sup>

Chegar ao fim de uma caminhada como esta não significa dizer que o caminho terminou. Esta pesquisa se debruçou sobre alguns aspectos do Catolicismo Popular sertanejo, a partir da investigação em torno da devoção às Santas Populares Maria e Augustinha. Detidamente, buscamos compreender o processo de transmissão de conhecimento entre gerações sobre as irmãs consideradas santas.

Nesse percurso, buscamos reconstituir a história que deu origem à devoção às irmãs caririzeiras. Para isso, lançamos mão de leituras diversas sobre os processos migratórios no Nordeste e sobre as influências dos períodos de grandes secas nesse movimento. Mas a principal fonte para essa reconstituição foram as entrevistas realizadas com moradores de Poções e devotos das santas.

Contar a história de Maria e Augustinha, a partir da memória coletiva (HALBWACHS, 2006) daquelas comunidades (a geográfica – Poções – e a religiosa – devotos das irmãs caririzeiras) foi, além de importante substrato para esse trabalho, a possibilidade de exercitar uma escrita distinta da que comumente encontramos em trabalhos acadêmicos. Lançar mão de reconstrução de diálogos, de descrição de ambientes e de focos narrativos distintos (técnicas

---

<sup>99</sup> Versos da canção “Légua Tirana”, lançada por Luiz Gonzaga no disco “Sérido/Légua Tirana”, de 1949.

típicas da Literatura) é a tentativa de dar voz, na academia, às mulheres e homens que conhecem melhor que ninguém essa história.

Também exercitamos neste trabalho um estilo de organização diferente, em que já no primeiro capítulo, após a introdução, o leitor se depara com dados colhidos durante a pesquisa como um todo, especialmente no trabalho de campo. É neste momento que apresentamos a história de Maria e Augustinha e como as pessoas entrevistadas contam essa história. Logo, em seguida, a discussão sobre religiosidade popular, Catolicismo Popular e Catolicismo Popular sertanejo constrói um quadro teórico que acreditamos ser capaz de inscrever essa devoção às irmãs “caririzeiras” em uma seara reflexiva sobre as formas de exercício da fé.

Por respeito às questões éticas admitidas no momento de submissão do projeto de pesquisa ao Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade do Estado da Bahia (Uneb)<sup>100</sup> e informadas aos participantes através do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)<sup>101</sup>, não utilizamos os nomes das pessoas que ajudam a reconstituir essa história. Mesmo assim, acreditamos que o uso de técnicas literárias e citações diretas dos entrevistados possibilitou a presença destas mulheres e homens, de forma a tentar superar “a escrita como difusora de múltiplos processos de desencantamento do mundo, uma tecnologia de subjetivação que atua na manutenção do monopólio da violência.”. (NINO, 2020)

Essa junção de retalhos memorialísticos se assemelha a um trabalho artesanal, que requer paciência, reflexão e muito tempo de maturação sobre os dados coletados. A coleta dos dados se deu, principalmente, através das entrevistas que foram realizadas no intuito de conhecer melhor a história, entender a devoção às santas e perceber as mudanças que vêm ocorrendo ao longo do tempo.

Junto com as entrevistas, a observação participante foi outra técnica de coleta de dados utilizada e que serviu, principalmente, para compreender o contexto em que a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha se dá. Com essa técnica foi possível refletir sobre as dinâmicas sociais e culturais que envolvem a fé daquele povo e que estão relacionadas inevitavelmente com a devoção às santas – mesmo quando as pessoas são de outras religiões.

Essas técnicas de coleta de dados estiveram presentes dentro do contexto de utilização da etnografia como método de pesquisa<sup>102</sup>. A opção pela etnografia se deu pela possibilidade de “mergulhar” na realidade daquelas pessoas e descrevê-la, pensando a partir da religiosidade

---

<sup>100</sup> Parecer consubstanciado n.º 5.129.028.

<sup>101</sup> Pode ser consultado no apêndice A deste trabalho.

<sup>102</sup> Há hoje uma discussão profunda sobre se a etnografia é ou não método. A questão é complexa e ainda sem resposta pacificada. Para saber mais consulte: Peirano (1995; 2014) e Fino (2008).

local. Mas tentamos ir além, na medida em que optamos pela perspectiva da “Antropologia por demanda” (SEGATO, 2013) e colocamos o trabalho à disposição da comunidade para que este seja instrumento para as aspirações e projetos dos sujeitos da pesquisa.

Vale destacar que não temos na perspectiva da Antropologia por Demanda uma categoria superior aos trabalhos desenvolvidos por essa ciência anteriormente, mas tão somente uma forma nova de usar os instrumentos propiciados pela Antropologia e pela etnografia, como ciência e método. A partir do que foi discutido aqui e dá percepção de mundo que adotamos, a Antropologia por Demanda é entendida como uma “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2008), uma proposição que se desvincula de conhecimentos ocidental dominante, mas sem abandonar os saberes instituídos e que podem servir de instrumento para o projeto descolonial.

Para percorrer esse caminho de pensar a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha, precisamos recorrer à reflexão de conceitos importantes a esta compreensão. Os primeiros deles é o Catolicismo Popular e o Catolicismo Popular sertanejo, entendidos como práticas do Catolicismo desenvolvidas a partir da hibridização entre a religião europeia e as religiões de matriz africana e indígenas. No sertão nordestino, essa prática ganha novas matizes fruto da construção sóciohistórica e étnica dessa região do país, com a presença determinante de negros e indígenas e a ausência histórica do Estado.

Dentro desse aporte teórico, foram discutidos ainda os conceitos de educação, sertão, decolonialidade e interserccionalidade. Esses conceitos foram utilizados para compreender como aspectos diversos que envolvem a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha. Ao analisar os processos sociohistóricos que constituíram a educação como conhecemos e ao nos determos especificamente à educação informal, encontramos as bases para pensar como os saberes sobre essa fé nas irmãs caririzeiras são transmitidos ao longo das gerações, sem precisar da institucionalização ou sistematização formal desse conhecimento.

Discutir o sertão nordestino não é apenas fazer uma descrição geográfica e pasagística da região. Nesta pesquisa, o sertão é, além de espaço, sujeito que ajuda, a partir de sua complexidade, a desenhar a manifestação aqui estudada. Assim, procuramos apresentar de modo breve como se deu a formação sociohistórica desse lugar e como essa construção se reflete nas relações estabelecidas. Vale destacar a importância das etnias indígenas e dos povos africanos que habitaram o sertão e as disputas que essas mulheres e homens estabeleceram e que ajudaram a definir o sertão como hoje conhecemos.

A decolonialidade aparece nesta pesquisa como um aporte para a compreensão dos processos que envolveram a formação do Catolicismo Popular sertanejo e da devoção em torno das irmãs Maria e Augustinha como conhecemos hoje. Se no princípio acreditávamos no

próprio Catolicismo Popular sertanejo como uma ação decolonial, mesmo que não proposital, agora entendemos esta manifestação mais como resultado de um processo de hibridismo cultural.

No entanto, para alcançar esta compreensão é necessário pensar o Catolicismo Popular sertanejo a partir de um olhar decolonialista, que identifique e busque a superação de todos os julgamentos feitos a partir da colonialidade. Aqui, retomamos Mignolo (2008) e sua ideia de “desobediência epistêmica” para reforçar a necessidade de, mesmo entendendo que a sociedade está construída em bases criadas pelos grupos ocidentais dominantes, romper com o pensamento colonialista que ainda se impõe sobre as produções epistológicas, culturais e ontológicas dos grupos subalternizados.

Ainda como suporte à reflexão sobre o Catolicismo Popular sertanejo e, especialmente, à devoção às Santas Populares Maria e Augustinha, surge a interseccionalidade como a chave para busca da compreensão de como a origem geográfica e socioeconômica, de raça/etnia e de gênero contribuiu para que a devoção tivesse a configuração que tem hoje.

Assim, percebemos que as mulheres têm importância central na prática e configuração do Catolicismo Popular sertanejo e na preservação destes saberes, mas permanecem sendo colocadas em posições subalternas nas práticas cotidianas da religião. Além disso, pensando especificamente à devoção à Maria e Augustinha, o fato de as características fenotípicas delas serem completamente esquecidas da história e a representação europeia que foi feita delas indica como a raça/etnia, somada à classe socioeconômica a que as irmãs pertenciam, fez com que elas passassem por um apagamento quase que completo enquanto indivíduos. A interseccionalidade nos permitiu essa análise a partir de seu conjunto de ferramentas e reflexões.

O Catolicismo Popular e, especialmente, o Catolicismo Popular sertanejo foram os conceitos que ajudaram a explicar o culto a duas mulheres, de possível ascendência indígena, provenientes de classes subalternizadas, que ao peregrinarem pelo Nordeste em busca de melhores condições de vida no Arraial de Belo Monte acabaram padecendo às agruras da travessia. Depois disso, são alçadas à condição de figuras sagradas e cultuadas por mulheres e homens de toda uma região.

A história de devoção à Maria e Augustinha é a síntese do que é o Catolicismo Popular sertanejo, na medida em que se tem intercruzadas a religião oficial e as crenças e saberes do povo na constituição de práticas de fé. Entendemos o Catolicismo Popular como resultado de um processo de hibridização cultural, em que as regras e ritos da religião Oficial são modificados e modificam a forma do povo viver suas crenças. Esse processo de hibridização



resulta em ressignificação de muitos signos de fé, muitas vezes em confronto com os preceitos da religião romanizada, assumindo um caráter comunitário e, portanto, mais próximo da realidade local.

Nessa seara, o Catolicismo Popular sertanejo pode ser explicado como o encontro do Catolicismo Oficial com a gnose dos povos originários e dos negros escravizados, surgindo daí uma maneira negociada de viver a fé (o que não significa que se tratou de um processo pacífico. Pelo contrário, foi algo eivado de violências). Essa nova expressão agrega a imposição da religião europeia às crenças dos povos subalternizados.

Assim, entendemos aqui, a partir das reflexões elaboradas desde a observação empírica à leitura de diversos autores, o Catolicismo Popular sertanejo como essa religiosidade praticada nos sertões nordestinos, que não está circunscrito nas cercas da Igreja Oficial, mas não rejeita por completo os dogmas de Roma, como os sacramentos. Mas no Catolicismo Popular sertanejo, a relação das mulheres e homens com o Divino é intermediada apenas pelos santos.

As análises das entrevistas foram ponto fulcral neste trabalho. Foi a partir desse exercício orientados, especialmente, por nossos objetivos, quais sejam: a) compreender como as práticas da religiosidade popular se manifestam como processos educativos do cotidiano; b) Trazer elementos que contribuam para o aprofundamento da discussão sobre o Catolicismo Popular, em particular no município de Juazeiro-BA; e c) Transversalizar a discussão de gênero e raça no culto a duas santas mulheres de ascendência negra-indígena.

Foi a partir das entrevistas que podemos constatar que a vivência prática da devoção às Santas Populares Maria e Augustinha e, portanto, do Catolicismo Popular sertanejo é uma maneira concreta de educação informal. Essa discussão ganha mais espaço e debate no trabalho por estar diretamente atrelada ao objetivo geral da pesquisa, que é verificar se a religiosidade popular é um espaço de educação informal que estabelece o enfrentamento à religiosidade oficial e valorização de aspectos da cultura local.

Pudemos também, a partir da reflexão sobre o que foi apresentado pelos entrevistados e pelas leituras realizadas, identificar que em Juazeiro (e, acreditamos, na região) o Catolicismo Popular é atravessado por saberes negros e indígenas, como em outros lugares, mas organizado e vivido a partir da maneira como esse território foi invadido e as relações de imposição e negociação foram vividas e criadas por essas mulheres e homens. Por isso, acreditamos na existência de um Catolicismo Popular sertanejo.

Vinculado ao objetivo anterior, a discussão sobre raça e gênero no culto às Santas Populares Maria e Augustinha se mostrou fundamental para compreender a constituição dessa fé e como ela é vivida. Além disso, apresentou elementos que acreditamos podem servir como

uma centelha para novas reflexões sobre as irmãs “caririzeiras”. O olhar interseccional sobre as santas aponta caminhos que podem ser utilizados para pensar a configuração da própria devoção e de outras manifestações do Catolicismo Popular, que considerem o gênero e a raça (e não só classe) como fatores determinantes nesse contexto.

A partir dessa dissecção foi possível encontrar evidências que, cruzadas com as teorias que trabalhamos ao longo da dissertação, apontam alguns caminhos para a compreensão da devoção às Santas Populares Maria e Augustinha. A primeira delas é de que os processos de educação informal são o veículo que faz com que os saberes da fé nas irmãs caririzeiras sejam replicados verticalmente (entre gerações) e horizontalmente (entre setores diferentes da comunidade e pessoas de fora).

Para chegarmos à formulação dessa ideia foi preciso identificar na fala dos sujeitos entrevistados elementos que indicassem como conheceram a história de Maria e Augustinha e as práticas de fé nas irmãs. As mulheres e homens com quem conversamos foram unânimes: souberam do caráter miraculoso das caririzeiras através dos mais velhos da comunidade: pais, avós, tios e tias etc.. Essa é uma característica da educação informal, como demonstrado no capítulo 2.

Outra evidência de que a educação informal é o meio como a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha se perpetua é o fato de esses conteúdos não serem sistematizados e a maneira como eles são transmitidos, gerando conhecimento. Não há por parte das pessoas uma preocupação em organizar, hierarquizar, as informações para fazer esses saberes chegarem aos mais jovens e às pessoas que não conhecem a história. As pessoas vão aprendendo ouvindo as outras falarem sobre e fazerem as práticas de fé que estão envolvidas na devoção às irmãs caririzeiras.

Essa fé em Maria e Augustinha faz parte da paisagem de Poções e região, é elemento intrínseco do cotidiano local. Por isso, os moradores se referem à data de celebração às irmãs apenas como dia dois, sem precisar referenciar o mês. Essa é, sem dúvidas, o período mais esperado do ano pelas pessoas de Poções. O dia dois mexe com a rotina do povoado, movimentando o comércio e é momento de encontro de familiares que moram longe, mas voltam ao lugar de origem para celebrar a fé que aprenderam desde cedo.

Aqui, observamos outra característica da educação informal no processo de transmissão de conhecimento e devoção à Maria e Augustinha: a não intencionalidade das ações. Não havendo sistematização e essa fé sendo parte da vida comunitária, as possibilidades de aprendizagem ficam espalhadas pelo cotidiano do lugar. Assim, não há nas ações a intenção de

educar, mas essas atitudes afetam as pessoas e terminam por educá-las, ensinando-as as histórias e as formas de exercer essa fé.

Esse longo percurso de investigação em torno da devoção às Santas Populares Maria e Augustinha nos permitiu refletir sobre diversos aspectos dessa prática de fé. Não perseguimos nesse trajeto a construção de verdades incontestáveis em torno dessa manifestação, tampouco sobre o Catolicismo Popular sertanejo. Vislumbramos, sim, nessa investigação a possibilidade de consolidar uma visão decolonial sobre essa forma de fé, de modo que afastemos os julgamentos pautados em análises orientadas pelo pensamento moldado pelos grupos dominantes, que ainda vêem as formas populares de fé como algo excêntrico, curioso e ingênuo. Entendemos, então, que há ainda muitas outras possibilidades de abordagem, de mirar esta devoção com outras lentes.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Jean Luiz Neves. Difusão, produção e consumo das imagens visuais: o caso dos ex-votos mineiros do século xviii. **Revista Brasileira de História**, [S.L.], v. 25, n. 49, p. 197-214, jan. 2005. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-01882005000100010>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/WmYq3pcFQ9vD58r5vzf4Kmw/?lang=pt#>. Acesso em: 21 ago. 2022.
- FARIAS, Airton de. **História do Ceará**. Fortaleza: Armazém da Cultura, 2012
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **Nordestino: invenção do "falo"**. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2013. 254 p.
- ALMEIDA, Elvina Perpétua Ramos. **Letramentos em escritas de fé: as cartas dos devotos do bom Jesus da lapa**. 2021. 222 f. Tese (Doutorado) - Curso de Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.
- ALMEIDA, Evelucia Borges de. **Ensaio sobre a devoção a Maria e Augustinha**. 2021. 207 fotografias.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p.
- ALVES, Maria Jeane dos Santos. **Terapêutica popular: a "cura" pelas benzedadeiras enquanto modo de cuidado**. 2016. 102 f. Tese (Doutorado) - Curso de Psicologia Clínica, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2016.
- AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 8, p. 145-151, 1995. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1990/1129>. Acesso em: 06 nov. 2020.
- ANDER-EGG, Ezequiel. **Introducción a las técnicas de investigación social**. Santo Domingo: UASD, 1971. 283 p.
- ANDRIAN, Nicola. Do local ao global: a educação contextualizada e o diálogo intercultural na proposta de internacionalização da extensão Intereurisland no ppgesa. **ComSertões: Revista de Comunicação e Cultura no Semiárido**, Juazeiro, v. 1, n. 8, p. 66-88, 2020. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/comsertoes/issue/view/495>. Acesso em: 15 nov. 2022.
- ANTÔNIO FILHO, Fadel David. Sobre a palavra "sertão": origens, significados e usos no Brasil (do ponto de vista da ciência geográfica). **Ciência Geográfica**, Bauru, v. 1, n. 15, p. 84-87, 2011. Disponível em: [https://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXV\\_1/AGB\\_dez2011\\_artigos\\_versao\\_internet/AGB\\_dez2](https://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXV_1/AGB_dez2011_artigos_versao_internet/AGB_dez2). Acesso em: 22 maio 2021.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986. Tradução de: Dora Flaksman.

ARRUTI, José Maurício Andion. Agenciamentos Políticos da: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os pankararú e os xocó. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 215-254, 2001. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/s0101-546x2001000200001>.

ATTA, Dilza. A roda de São Gonçalo na região do médio São Francisco, na Bahia. **Sitientibus**, Feira de Santana, v. 1, p. 79-89, 1983. Semestral. Disponível em: [http://www2.uefs.br:8081/sitientibus/pdf/2/a\\_roda\\_de\\_sao\\_goncalo.pdf](http://www2.uefs.br:8081/sitientibus/pdf/2/a_roda_de_sao_goncalo.pdf). Acesso em: 25 maio 2021.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARROS, Antonio Teixeira de; JUNQUEIRA, Rogério Diniz. A elaboração do projeto de pesquisa. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 32-50.

BAPTISTA, Naidison de Quintella; CAMPOS, Carlos Humberto. Formação, organização e mobilização social no Semiárido brasileiro. In: CONTI, Irio Luiz; SCHROEDER, Edni Oscar (org.). **Convivência com o Semiárido Brasileiro: autonomia e protagonismo social**. Brasília: Iabs, 2013. p. 74-81. (Cooperação Brasil - Espanha).

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO XVI. **Discurso do Papa Bento XVI na Sessão Inaugural dos trabalhos da V Conferência Geral do Episcopado da América Latina e do Caribe**. Aparecida-BR, 13 mai. 2007. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20070513\\_conference-aparecida.pdf](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2007/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20070513_conference-aparecida.pdf). Acesso em: 25 abr. 2022.

BERNARDES, Denis de Mendonça. Notas sobre a formação social do Nordeste. **Lua Nova**, São Paulo, v. 71, p. 41-79, 2007.

BEZERRA, Waldez Cavalcante; PEREIRA, Beatriz Prado; BRAGA, Iara Falleiros. Estado e sociedade civil em Gramsci: notas para discutir a institucionalização das demandas sociais no capitalismo e a dimensão social da terapia ocupacional. **Cadernos Brasileiros de Terapia Ocupacional**, [S.L.], v. 2048, n. 29, p. 1-12, 2021. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2526-8910.ctoen2048>.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG, 1998.

BLOISE, Denise Martins. **A importância da metodologia científica na construção da ciência**. Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento. Ano 05, Ed. 06, Vol. 06, pp. 105-122. Junho de 2020. Disponível em: <https://www.nucleodoconhecimento.com.br/educacao/metodologia-cientifica>. Acesso em 15/09/2021.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). Pierre Bourdieu: sociologia. São Paulo: Ática, 1983. p. 122-155. Trad. de: Paula Montero e Alcía Auzmendi.

\_\_\_\_\_. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 26, p. 83-92, 2006. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782006000100007&script=sci\\_abstract&tlng=pt](https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-44782006000100007&script=sci_abstract&tlng=pt). Acesso em: 26 abr. 2021.

BRANCO, Samuel Gurgel. **Caatinga: a paisagem e o homem sertanejo**. 9. ed. São Paulo: Moderna, 1994.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses de Itapira: um estudo sobre a religião popular**. 1979. 369 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, Campinas, 1979. Disponível em: <https://apartilhadavida.com.br/wp-content/uploads/2019/02/OS-DEUSES-DE-ITAPIRA-rosa-dos-ventos.pdf>. Acesso em: 22 maio 2021.

\_\_\_\_\_. **O que é educação**. 49. ed. São Paulo: Brasiliense, 2007.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Brasília, 09 jan. 2003.

\_\_\_\_\_. Lei 11.645, de 10 de março de 2008. Brasília, 10 mar. 2008.

BROCARDI, Daniele; TECCHIO, Caroline. Olhares para a História: pós-colonialismo, estudos subalternos e decolonialidade. **Revista Latinoamericana de Estudios en Cultura y Sociedad**. Foz do Iguaçu, v. 03, ed. especial, dez., 2017, artigo nº 496. Disponível em: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/496> Acesso em: 24 de out. 2020.

CAMINHA, Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha**. [S.l.]: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: [http://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/carta.pdf](http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf). Acesso em: 14 abr. 2022.

CAMPELLO, Bernadete Santos. Teses e dissertações. In: CAMPELLO, Bernadete Santos *et al* (org.). **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 121-128.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. Ciudad de México: Grijalbo, 1989.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 06 fev. 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In.: LANDER, Edgard.: **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

CELAM. **Documento Conclusivo da III Conferencia General del Consejo Episcopal Latinoamericano**. Heroica Puebla de Zaragoza, Mexico, 1979. Disponível em: [https://www.celam.org/documentos/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf). Acesso em 07 de mar. 2020.

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

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2020.

CONTI, Irio Luiz; PONTEL, Evandro. Transição paradigmática na convivência com o Semiárido. In: CONTI, Irio Luiz; SCHROEDER, Edni Oscar (org.). **O Semiárido Brasileiro: autonomia e protagonismo social**. Brasília: Iabs, 2013. p. 21-30. (Cooperação Brasil - Espanha).

CONTIERO, Tiago Tadeu. **O mundo na Igreja e a Igreja no mundo: reflexões sobre o Concílio Vaticano II e a modernidade**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20827/2/Tiago%20Tadeu%20Contiero.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2022.

COOMBS, Philip H.; AHMED, Manzoor. **La lucha contra la pobreza rural: el aporte de la educación no formal**. Madrid: Editorial Tecnos, 1975.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e de gênero. In.: VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero – Painel 01**. Brasília: Unifem, 2004.

CRESWELL, John W.. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007. Tradução de: Luciana de Oliveira da Rocha.

CRUZ, João Everton da. 2010. **Frei Damião: a figura do conselheiro no Catolicismo Popular do Nordeste brasileiro**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Disponível: [http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao\\_CruzJE\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_CruzJE_1.pdf). Acesso em: 03 de out. 2020.

CRUZ, I. C. F. da. As religiões afro-brasileiras: subsídios para o estudo da angustia espiritual. **Revista da Escola Enfermagem da USP**. São Paulo, v. 28, n.2, p. 125-36, ago. 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/reeusp/v28n2/0080-6234-reeusp-28-2-125.pdf>. Acesso em 31 de out. 2020.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. Rio de Janeiro/São Paulo: Laemmert & C, 1905.

CUTI. **Quem tem medo da palavra negro**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. 24p.

DA MATA, Vanessa. Dance um Reggae Comigo. In: DA MATA, Vanessa. **Quando Deixamos Nossos Beijos na Esquina**. Rio de Janeiro: VDM, 2019. Faixa 9.

DANTAS, Beatriz G. *et al.* Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da *et al.* **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras / Secretaria Municipal de Cultura / Fapesp, 1992. p. 431-456.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Religiosidade Popular e devoção das gentes do mar de Esposende. **Potvgalia – Revista do Instituto de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto – Portugal, v. 17-18, p. 245-254, 1996-1997. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/3863.pdf>. Acesso em 06 nov. 2020.

DIAS, Júlio César Tavares. **Cosme e Damião: aproximações e tensões no campo religioso brasileiro**. Tese (Doutorado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=5875955](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=5875955). Acesso em: 24 jun. 2021.

DORE, Rosemary; SOUZA, Herbert Glauco de. Gramsci nunca mencionou o conceito de contra-hegemonia. **Cadernos de Pesquisa**, São Luís, v. 3, n. 25, p. 243-260, 2018. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/9961/5854>. Acesso em: 15 jan. 2023.

DUARTE, Jorge. Entrevista em profundidade. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 62-83.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. Petrópolis: Vozes, 2011. Tradução de: Stephania Matousek.

É DA Fé que a Gente se Vale. Direção: Jadnaelson da Silva Souza e Maria Lima. Juazeiro-Ba: Webtv Uneb Juazeiro, 2012. (22 min.), P&B. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xFLCEQriXhU>. Acesso em: 28 fev. 2023.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina D.. **Cartografias dos estudos culturais**: uma versão latino-americana. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FERNANDES, Rubem César. “Religiões Populares”: uma visão parcial da literatura recente. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, p. 3-26, 1984. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/bib-pt/bib-18/363-religioes-populares-uma-visao-parcial-da-literatura-recente/file>. Acesso em: 20 abr. 2022.

FERREIRA, Norma Sandra de Almeida. As pesquisas denominadas "estado da arte". **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 79, n. 23, p. 257-272, ago. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/vPsyhSBW4xJT48FrdCtqfp/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 07 maio 2022.

FINO, Carlos Nogueira. A etnografia enquanto método: um modo de entender as culturas (escolares) locais. In: ESCALLIER, Christine; VERÍSSIMO, Nelson (org.). **Educação e cultura**. Funchal: Dce - Universidade da Madeira, 2008. p. 35-45. Disponível em: <https://digituma.uma.pt/bitstream/10400.13/528/1/ACTAS%20II%20Col%20c3%b3quio%20UMa-%20EDUCA%20c3%87%20E%20CULTURA.pdf>. Acesso em: 07 jun. 2022.



FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. Tradução de: Raquel Ramalheite.

GAMA, Rafael da. **“Por uma religião nacional”: a separação entre igreja e estado e a disputa religiosa entre católicos e protestantes em Belém do Pará (1889-1931)**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em:

[https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7722458](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7722458). Acesso em: 24 jun. 2021.

GAYOSSO, Moisés Cruz. **La sociedad del conocimiento y las nuevas tecnologías educativas en la enseñanza-aprendizaje del derecho en la UNAM: un análisis axio-epistemológico desde la pedagogía jurídica**. 2008. 337 f. Tese (Doutorado) - Curso de Derecho, Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, México, 2008. Disponível em:

[https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB\\_UNAM/TES01000635397](https://ru.dgb.unam.mx/handle/DGB_UNAM/TES01000635397). Acesso em: 14 out. 2022.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Ltc, 2008. 323 p. Tradução de: The Interpretation of cultures.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GIL, Gilberto. Quanta. In: GIL, Gilberto. **Quanta**. Rio de Janeiro: Warner Music, 1997. Faixa 1.

\_\_\_\_\_. Se Eu Quiser Falar Com Deus. In: GIL, Gilberto. **Luar**. Rio de Janeiro: WEA, 1981. Faixa 10.

GHON, Maria da Glória. Educação não-formal, participação da sociedade civil e estruturas colegiadas nas escolas. **Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação**, Rio de Janeiro, v. 50, n. 14, p. 27-38, 2006. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ensaio/a/s5xg9Zy7sWHxV5H54GYydfQ/abstract/?lang=pt&format=h tml>. Acesso em: 18 set. 2021.

\_\_\_\_\_. Educação não-formal, educador(a) social e projetos sociais de inclusão social. **Meta: Avaliação**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 28-43, 2009. Disponível em: <https://revistas.cesgranrio.org.br/index.php/metaavaliacao/article/view/1/5>. Acesso em: 08 jul. 2022.

GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo Sem Fronteiras**, [s. l.], v. 12, n. 1, p. 98-109, 2012. Disponível em:

[http://www.apeoesp.org.br/sistema/ck/files/5\\_Gomes\\_N%20L\\_Rel\\_etnico\\_raciais\\_educ%20e%20descolonizacao%20do%20curriculo.pdf](http://www.apeoesp.org.br/sistema/ck/files/5_Gomes_N%20L_Rel_etnico_raciais_educ%20e%20descolonizacao%20do%20curriculo.pdf). Acesso em: 21 dez. 2022.

\_\_\_\_\_. O Movimento Negro e a intelectualidade negra descolonizando os currículos. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018. p. 247-275.

GONZAGA, Luiz; TEIXEIRA, Humberto. *Légua Tirana*. In: GONZAGA, Luiz. **Seridó/Légua Tirana**. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1949. Face B. Faixa 2.

GORDO, Luis Erlin Gomes. **Comunicação (i)material com as divindades**: tipos e formas de ex-votos na religiosidade popular. 2017. 163 f. Tese (Doutorado) - Curso de Comunicação Social, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo-Sp, 2017. Disponível em:

<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/1734/2/Luis%20Erlin%20Gomes%20Gordo.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2022.

GORDURINHA; NELINHO. *Súplica Cearense*. In: GORDURINHA. **Súplica Cearense**. São Paulo: Musicolor/Continental, 1967. Face A. Faixa 1.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura y vida nacional**. 3. ed. Ciudad de México: Juan Pablo Editor, 1998.

\_\_\_\_\_. **Cadernos do cárcere**: volume 2: os intelectuais. o princípio educativo. jornalismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. Tradução de: Carlos Nelson Coutinho.

GUENA, Márcia; SANTOS, Ceres. Apresentação. In: GUENA, Márcia; SANTOS, Ceres. **Quilombolas do Vale do São Francisco**: resistências, disputas e conquistas em territórios da Bahia e Pernambuco. Curitiba: Editora Crv, 2022. p. 11-13.

\_\_\_\_\_. Resultados e reflexões: 10 anos com quilombolas do Vale do São Francisco. In: GUENA, Márcia; SANTOS, Ceres. **Quilombolas do Vale do São Francisco**: resistências, disputas e conquistas em territórios da Bahia e Pernambuco. Curitiba: Editora Crv, 2022. p. 11-13.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. Trad. de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016. 260 p.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. Tradução de: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback.

HOEFLE, Scott william. *Mundivivências encantadas e desencantadas no sertão do Nordeste Brasileiro*. **Análise Social**, v. 32, n. 140, p. 189–213, 1997.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Introdução. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 10-22.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019. 356 p. Tradução de: Stephanie Borges.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der; *et al.* **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. primeira época - período colonial**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HOORNEART, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. Petrópolis: Vozes, 1991.

IBGE. **Base de Informações sobre os Povos Indígenas e Quilombolas**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

IGLÉSIAS, Francisco. Encontro de duas culturas: América e Europa. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 6 n. 14. jan./abr. 1992. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v6n14/v6n14a03.pdf>. Acesso em 25 de out. 2020.

ICANGHI. Entrevista III. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo. WAV (25 min)

IDZÉ. Entrevista IV. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo. WAV (39 min)

IRANDI; WANAKIDZÉ. Entrevista I. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo. WAV (25 min.)

ISAMBERT, François-André. **Le sens du sacré: fête et religion populaire**. Paris: Minuit, 1982.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Ad Petri Cathedram**. Vaticano: 1959. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf\\_j-xxiii\\_enc\\_29061959\\_ad-petri.pdf](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_29061959_ad-petri.pdf). Acesso em: 24 abr. 2022.

KARIRI-XOCÓ. S.I. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kariri-Xok%C3%B3>. Acesso em: 06 fev. 2023.

KARIRI Xocó. S.I. Disponível em: [http://thydewa.org/okax/kariri-xoco/#:~:text=%F0%9F%94%86Nhinkande%C3%A1%20\(%20Beleza%20Ind%C3%ADgen a,.\)%20e%20Tedz%C3%B3%20\(%20chuva%20\)%20..](http://thydewa.org/okax/kariri-xoco/#:~:text=%F0%9F%94%86Nhinkande%C3%A1%20(%20Beleza%20Ind%C3%ADgen a,.)%20e%20Tedz%C3%B3%20(%20chuva%20)%20..) Acesso em: 06 fev. 2023.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUHN, Thomas S.. **A estrutura das revoluções científicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. Tradução de: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira.

KUMIQUA. Entrevista IV. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo. WAV (30 min.)

LIBÂNEO, José Carlos. Os significados da educação, modalidades de prática educativa e a organização do sistema educacional. **Inter-Ação**, Goiânia, v. 1/2, p. 67-90, 1992. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/55234/26389>. Acesso em: 01 jul. 2022.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 12. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento. **Cadernos Teologia Pública**, São Leopoldo, ano 2, v. 16, p. 39, 2005. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/016cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em 23 abr. 2022.

LOPES, Esmeraldo. **OPARA** : formação histórica e social do Submédio São Francisco. Petrolina: Gráfica Franciscana, 1997. 249 p.

LOPES, Luiz Paulo da Moita. Pesquisa interpretativista em linguística aplicada: a linguagem como condição e solução. **Delta**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 329-338, 1994. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/view/45412/29985>. Acesso em: 18 mai. 2022.

LORDE, Audre. Idade, raça, classe e gênero: mulheres redefinindo a diferença. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 246-256.

\_\_\_\_\_. Não existe hierarquia de opressão. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 243-244.

MAIA, Lígio de Oliveira. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. **Revista Tempo**. Niterói, v. 19, n. 35, p. 7-22, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tem/v19n35/02.pdf>. Acesso em 05 de nov. 2020.

MAIOR, Mário Souto. **Orações que o povo reza**. São Paulo: IBRASA, 1998.

MAK, Peter. Learning music in formal, non-formal and informal contexts. **Hanzehogeschool Groningen**, Leeuwarden, Holanda, v. , n. , p. 1-15, 2006. Disponível em: <https://www.hanze.nl/assets/kc-kunst--samenleving/lifelong-learning-in-music/Documents/Public/learningmusicinformalnonformalandinformalcontexts.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2022.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramon (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 29-61.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril, 1976. Tradução de: Anton P. Carr e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça.

MANZINI, Eduardo José. Considerações sobre a transcrição de entrevistas. In: A entrevista na pesquisa em Educação e Educação Especial: uso e processo de análise. (Material utilizado para obtenção do título de Livre Docência em Educação). Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP Marília. Observatório Nacional de Educação Especial (ONEESP), 2008. Disponível em: [https://transcricoes.com.br/wp-content/uploads/2014/03/texto\\_orientacao\\_transcricao\\_entrevista.pdf](https://transcricoes.com.br/wp-content/uploads/2014/03/texto_orientacao_transcricao_entrevista.pdf). Acesso em: 31 mai.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às Mediações**: Comunicação, cultura e hegemonia. Tradução de Ronaldo Polito et al. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MARTINS, Josemar da Silva. Anotações em torno do conceito de educação para a convivência com o semi-árido. In: RESAB, Secretaria Executiva da (org.). **Educação para a convivência com o semi-árido**: reflexões teórico-práticas. Juazeiro, BA: Secretaria Executiva da Rede de Educação do Semi-árido Brasileiro (RESAB), 2004, p. 29-52.

\_\_\_\_\_. Contextualizando contexto. **Caderno Multidisciplinar – Educação e contexto do semiárido brasileiro**: múltiplos espaços para o exercício da contextualização. Juazeiro/BA: Selo Editorial RESAB, ano 04, n. 05, v. 01, jun. 2009, p. 17-35.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. **Música e identidade no catolicismo popular em Goiás: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7644184](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7644184). Acesso em: 24 jun. 2021.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de (org.). **Etnografia e educação**: conceitos e usos. Campina Grande: Eduepb, 2011.

MATTOS, Luiz Alves de. **Compendio de didáctica general**. 2 ed. Buenos Aires: Kapelusz, 1974.

MELO, José Anchieta Bezerra de. **Rezadeiras e rezadores das almas**: um estudo sobre a vivência das religiosidades no sertão de princesa. 2021. 211 f. Tese (Doutorado) - Curso de Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2021.

MELO, Maciel; ALMEIDA, Cláudio. A Poeira E A Estrada. In: JOSÉ, Flávio. **A Poeira E A Estrada**. Monteiro-PB: LBC Gravações, 1998. Faixa 1.

MENDES, Joel Nemoná. **Paradoxo da palavra "negro" no Brasil**: identidade social, injúria racial, violência simbólica. 2022. 142 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sacra na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 36, n. 17, p. 45-65, 2011.

MIER, Raymundo; PICCINI, Mabel; ZIRES, Margarita. Apéndice: figuraciones sobre culturas y políticas - conversación con Néstor García Canclini. In: CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas**: estrategias para entrar y salir de la modernidad. Ciudad de México: Grijalbo, 1989. p. 349-376.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê**: Literatura, língua e

identidade. Rio de Janeiro, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251728/mod\\_resource/content/0/opção%20descolonial%20walter%20mignolo.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4251728/mod_resource/content/0/opção%20descolonial%20walter%20mignolo.pdf). Acesso em 08 de ago. 2020.

\_\_\_\_\_. La opción descolonial. *Letral - Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos*. Granada, Espanha, n. 1, p.4-22, dez. 2008. Disponível em:  
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543>. Acesso em 17 de out. 2020.

\_\_\_\_\_. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. (Razón Política).

MIGUÉIS, Ana *et. al.* A importância das palavras-chave dos artigos científicos da área das Ciências Farmacêuticas, depositados no Estudo Geral: estudo comparativo com os termos atribuídos na medline. **Incid**: Revista de Ciência da Informação e Documentação, Ribeirão Preto, v. 4, n. 2, p. 112-125, 20 dez. 2013. Universidade de São Paulo, Agência USP de Gestão da Informação Acadêmica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2178-2075.v4i2p112-125>. Disponível em:  
[https://www.brapci.inf.br/\\_repositorio/2017/08/pdf\\_782fe0b01e\\_0000016831.pdf](https://www.brapci.inf.br/_repositorio/2017/08/pdf_782fe0b01e_0000016831.pdf). Acesso em: 10 maio 2022.

MONTELES, Nayara Joyse Silva. **Ecossonâncias: o protagonismo da mulher no tambor de crioula**. Tese (Doutorado em Performances Culturais), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em:  
[https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=10068630](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=10068630). Acesso em: 24 jun. 2021.

MORAIS, Marluce Lima de. Lamentos que encantam: as incelências e a religiosidade piauiense. *In. XXVI SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 2011 São Paulo, SP. Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011.

MOREIRA, Gislene. **Sertões Contemporâneos**: Rupturas e Continuidades no Semiárido. Salvador, BA: Eduneb/Edufba, 2018.

MOREIRA, Walter. **Revisão de Literatura e Desenvolvimento Científico**: conceitos e estratégias para confecção. *Janus, Lorena-Sp*, v. 1, n. 1, p. 21-30, 2004. Disponível em:  
[https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/19/o/Revisão\\_de\\_Literatura\\_e\\_desenvolvimento\\_cientifico.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/19/o/Revisão_de_Literatura_e_desenvolvimento_cientifico.pdf). Acesso em: 26 jun. 2021.

MORGAN, G. Paradigmas, metáforas e resolução de quebra-cabeças na teoria das organizações. *In CALDAS, M. P.; BERTERO, M. Teoria das Organizações*. São Paulo: Atlas, 2007, p. 12-33.

MOURA, Elen Cristina Dias de. Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008. 2009, 208 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp099784.pdf>. Acesso em 06 nov. 2020.

MOURA, Magna Soelma Beserra de *et al.* **Clima e água de chuva no Semi-Árido**. Petrolina: Embrapa, 2007.

NASCIMENTO, Francisco Paulo do. Classificação da pesquisa: natureza, método ou abordagem metodológica, objetivos e procedimentos. In: NASCIMENTO, Francisco Paulo do; SOUSA, Flávio Luís Leite. **Metodologia da pesquisa científica: teoria e prática - como elaborar tcc**. Brasília: Thesaurus, 2016.

NARRADORES DE JAVÉ. Direção de: Eliane Caffé. Brasil/França: Rio Filme, 2004. 100 min.

NASSIF, Ricardo. **La educación en la perspectiva sociológica**. In.: Teoría de la educación: problemática pedagógica contemporánea. Madrid: Cincel, 1986.

NEPOMUCENO, Talyta Marjorie Lira Sousa. A participação dos escravizados no processo de colonização do estado Piauí *In: 30º Simpósio Nacional de História - História e o futuro da educação no Brasil, 2019 Recife, PE. Anais [...]*. Recife, PE: Associação Nacional de História – ANPUH-Brasil, 2019.

NEVES, Gilvan Gomes das. **“O passado é a morte das coisas”: padre ibiapina: ante o esquecimento, a memória em construção**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: [http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1131/2/gilvan\\_gomes\\_neves.pdf](http://tede2.unicap.br:8080/bitstream/tede/1131/2/gilvan_gomes_neves.pdf). Acesso em: 24 jun. 2021.

NINO, Aldones. História da arte e estudos decoloniais: proposições e escritas anti-hegemônicas. In: ROCHA, Paulo Henrique Borges da *et al* (org.). **Decolonialidade a partir do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020. p. 126-149. (Coletânea; V. I.). E-book Kindle.

NOBRE, Edianne dos Santos. Incêncios da Alma: a beata maria de araujo e a experiência mística no brasil do oitocentos. 2014. 293 f. Tese (Doutorado) - Curso de História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://uab.capes.gov.br/images/stories/download/pct/premios/225522.pdf>. Acesso em: 23 abr. 2021.

NORONHA, Daisy Pires; FERREIRA, Sueli Mara Soares Pinto. Revisões de literatura. In: CAMPELLO, Bernadete Santos et al. **Fontes de informação para pesquisadores e profissionais**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 191-198.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. Gênero e religião. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 2, n. 13, p. 363-365, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v13n2/26888.pdf>. Acesso em: 22 maio 2021.

O PAGADOR de Promessas. Direção de Anselmo Duarte. Produção de Osvaldo Massaini. Roteiro: Anselmo Duarte. São Paulo: Cinedistri, 1962. P&B. Baseado na obra homônima de Dias Gomes.

O SEMIÁRIDO Brasileiro. S.I. Disponível em: <https://www.gov.br/insa/pt-br/semiario-brasileiro>. Acesso em: 16 nov. 2022.

OLIVEIRA, Antonio José de. Processo de “invisibilidade” dos índios kariri nos sertões dos cariris novos na segunda metade do século XIX. **Clio: Revista de Pesquisa Histórica**, [S.L.], v. 34, n. 2, p. 270-289, dez. 2016.

OLIVEIRA, Edivania Granja Da Silva; FLORENCIO, Roberto Remígio; SANTOS, Carlos Alberto Batista. **Terras do opará: a territorialidade indígena no nordeste brasileiro**. Anais II CONIDIS... Campina Grande: Realize Editora, 2017. Disponível em: <<https://www.editorarealize.com.br/index.php/artigo/visualizar/33886>>. Acesso em: 02/03/2023

OLIVEIRA, Jackson Silva e; MARTINS, Carlos Eugênio. **Silagem**. 2021. Disponível em: [https://www.embrapa.br/agencia-de-informacao-tecnologica/criacoes/gado\\_de\\_leite/producao/sistemas-de-producao/alimentacao/conservacao-de-forrageiras-e-pastagens/silagem](https://www.embrapa.br/agencia-de-informacao-tecnologica/criacoes/gado_de_leite/producao/sistemas-de-producao/alimentacao/conservacao-de-forrageiras-e-pastagens/silagem). Acesso em: 01 dez. 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Uma etnologia dos "índios misturados"?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). **A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena**. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced, 2004. p. 13-41.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Salas de milagres, museus e hibridismos: os ex-votos como medium folkcomunicacional. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 33., 2010, Caxias do Sul-Rs. **Anais [...]**. São Paulo: Intercom, 2010. p. 1-15.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de; PRÊTRE, Clarisse. Entre a vida e a morte: a importância do ex-voto como elemento signico. **Revista Brasileira De história das Religiões**, Maringá-Pr, v. 35, p. 205-229, dez. 2019. Trimestral. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/47020/751375148324>. Acesso em: 21 ago. 2022.

OLIVEIRA, Marlene Flauzina. **Festa de Nossa Senhora da Abadia em Jatai/GO: uma experiência de interpretação geográfica**. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7881399](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7881399). Acesso em: 24 jun. 2021.

OLIVEIRA, Paulo Wendell Alves de. **Ser-tão romeiro: a memória hierofânica do catolicismo popular sertanejo e sua espacialização em Juazeiro do Norte-CE**. Tese (Doutorado em Geografia), Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=8015676](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8015676). Acesso em: 24 jun. 2021.

PADZU. Entrevista V. [ago. 2022]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza, Juazeiro, 2021. 1 arquivo. M4A (44 min.)

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume-Damará, 1995. 180 p.

\_\_\_\_\_. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 42, n. 20, p. 277-391, 2014.



PENHEOA; MUNCUQUIA. Entrevista II. [out. 2021]. Entrevistador: Jadnaelson da Silva Souza. Juazeiro, 2021. 1 arquivo. WAV (56 min)

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007. Tradução de: Angela M. S. Côrrea.

PESTANA, Matheus. **As religiões no Brasil**. 2021. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/a-influencia-das-religoes-no-brasil/>. Acesso em: 06 mar. 2023.

POPULAÇÃO residente em área indígena e quilombola supera 2,2 milhões. 2021. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-10/populacao-residente-em-area-indigena-e-quilombola-supera-22-milhoes>. Acesso em: 28 fev. 2023.

PRYSTHON, Ângela. Intersecções da Teoria Crítica Contemporânea: Estudos Culturais, Pós-Colonialismo e Comunicação. **E-Compós**, Brasília, DF, v. 1, 26 jun. 2004. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/7/8>. Acesso em 15 de ago. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, Peru, v. 29, n. 13, p. 11-20, 1992.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (org.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

REESINK, Mísia Lins. Por uma perspectiva concêntrica do catolicismo brasileiro. **Revista Antropológicas**, Recife, v. 24, n. 17, p. 161-187, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/article/view/23806/19426>. Acesso em: 20 abr. 2022.

REGIMENTO das missões do Estado do Maranhão e Pará, de 1º de dezembro de 1686. In: BEOZZO, José Oscar. **Leis e regimentos das missões: política indigenista no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 114-120.

ROCHA, Aristotelina Pereira Barreto et al. **Geografia do Nordeste**. 2. ed. Natal: Edufrn, 2011.

RODRIGUES, Auro de Jesus *et al.* **Metodologia Científica**. 4. ed. Aracaju: Unit, 2011. 212 p.

RODRÍGUEZ, Juan Carlos. Gramsci y la cultura popular. **Alabe Revista de Investigación Sobre Lectura y Escritura**, [S.L.], v. 7, n. 13, p. 1-11, 30 jun. 2016. Editorial Universidad de Almería. <http://dx.doi.org/10.15645/alabe.2016.13.10>. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5562471.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2023.

ROESE, Anete. Feminismo e religião: conquistas e desafios do século xxi. **Espaço Feminino**, Uberlândia, v. 29, n. 1, p. 9-25, 2016. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/35982>. Acesso em: 25 maio 2021.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ROSEVICS, Larissa. Do pós colonial à decolonialidade. In: CARVALHO, Glauber; ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos Internacionais**: reflexões críticas do mundo contemporâneo. Rio de Janeiro: PerSe, 2017.

SANTAELLA, Lucia. **Comunicação e pesquisa**: projetos para mestrado e doutorado. São Paulo: Hacker Editores, 2001. 216 p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para um novo senso comum**: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

SANTOS, Heloisa Mônaco dos. Etnografia em Estudos Organizacionais: Qual etnografia?. In: **Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Administração**, 32, 2008, Rio de Janeiro. Anais..., Rio de Janeiro: EnANPAD, 2008. Disponível em: [http://www.anpad.org.br/diversos/down\\_zips/38/EPQ-A2353.pdf](http://www.anpad.org.br/diversos/down_zips/38/EPQ-A2353.pdf). Acesso em: 19 set. 2021.

SANTOS, Luene Gonçalves dos; QUADROS, Eduardo Gusmão de. SABERES E RELIGIOSIDADE NO MEIO POPULAR: a benzeção em pires do rio e palmelo. **Mediação**, Pires do Rio, v. 1, n. 13, p. 123-138, 2018.

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ochos ensayos y una antrologia por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013. 293 p.

SEMERERO, Giovanni. Gramsci e os movimento populares: uma leitura a partir do caderno 25. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 126, n. 35, p. 61-76, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/tvMYGyCMQy63jxKz3WsQCjm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 14 jan. 2023.

SHAH, Alpa. Etnografia? Observação participante, uma práxis potencialmente revolucionária. **Revista de @Ntropolgia da Ufscar**, São Carlos, Sp, v. 1, n. 12, p. 373-392, 2020. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2020/09/17.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2021.

SCHISTEK, Haroldo. **Formação Histórico-Geográfico do Semi-árido Brasileiro**. Juazeiro-Ba: Irpaa, . 39 p. Disponível em: <https://irpaa.org/publicacoes/artigos/histsemi-arido10-09.mini.pdf>. Acesso em: 13 fev. 2023.

SILVA, Aerton Alexander de Carvalho. **A construção de um taumaturgo: a prática missionária de frei damião de bozzano no nordeste brasileiro (1931-1997)**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7876468](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7876468). Acesso em: 24 jun. 2021.

SILVA, Anne Emanuelle Cipriano da; SOUSA, José Rodrigo Gomes de. O mito e o rito na espiritualidade indígena: uma visão a partir dos Potiguara e Tabajara da Paraíba. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, PB, v. 7, n. 1, p. 202-215, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/dr/article/view/32295/17664>. Acesso em 31 de out. 2020.

SILVA, José de Souza. Aridez mental, problema maior – Contextualizar a educação para construir o ‘dia depois do desenvolvimento’ no Semi-Árido Brasileiro. **Seminário Nacional sobre Educação Contextualizada para a Convivência com o Semi-Árido Brasileiro**. Campina Grande, p. 47, 2010. Disponível em: <https://silo.tips/download/aridez-mental-problema-maior-contextualizar-a-educacao-para-construir-o-dia-depoi>. Acesso em: 24 mar. 2022.

SILVA, Washington Maciel da. **A festa dos Reis Magos: tradição e modernização na microrregião do sudoeste de Goiás**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2018. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7268992](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7268992). Acesso em: 24 jun. 2021.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOUZA, Jadir; SANTOS, Márcia Guena dos. Produção científica sobre Catolicismo Popular no Brasil: alguns apontamentos. **Comsertões: Revista de Comunicação e Cultura no Semiárido**, Juazeiro, v. 10, n. 1, p. 77-94, ago. 2021. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/comsertoes/article/view/12538>. Acesso em: 15 nov. 2022.

SOUZA, Jadnaelson da Silva; GOMES, Gislene Moreira. **O Jornalismo na Sociedade da Informação**. In: CONGRESSO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO NA REGIÃO NORDESTE, 15, 2013, Mossoró-Rn: Intercom, 2013, p.1-10.

SOUZA, Maurício Rodrigues de. Uma questão de método: origens, limites e possibilidades da etnografia para a psicologia social. **Psicologia Usp**, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 307-316, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psp/a/btbKbnnK3sFsQFNr3pPhdXC/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 set. 2021.

SOUZA, Pedro Daniel dos Santos; LOBO, Tânia. Da aplicação do Diretório Pombalino ao Estado do Brasil: povos indígenas e políticas linguísticas no século XVIII. **A Cor das Letras**, Feira de Santana, v. 17, n. 1, p. 46, 22 fev. 2017.

SPRADLEY, James P.. **The Ethnographic Interview**. Orlando: Holt, Rinehart And Winston, 1979. 229 p.

SUASSUNA, Ariano. **Romance d'A pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta**. 13. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

TRAVANCAS, Isabel. Fazendo etnografia no mundo da comunicação. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio (org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005. p. 98-109.

VARELA, Julia; ALVAREZ-URIA, Fernando. **A maquinaria escolar**. Teoria & Educação, Porto Alegre, v. 6, p. 1-17, 1992.

VAZ, Rafael Araldi. **Deus e o Diabo no Sertão da Terra Firme: imaginário, subjetivação e poder nas fronteiras do sagrado (planalto catarinense - 1892-1920)**. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019. Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=7808682](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7808682). Acesso em: 24 jun. 2021.

VELOSO, Caetano. Milagres do Povo. In: VELOSO, Caetano. **Certeza da Beleza**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2008. Faixa 1.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de) coloniales de nuestra época**. Quito, Equador: Ediciones Abya-Yala, 2009.

WILLIAMS, Raymond. **Keywords: a vocabulary of culture and society**. New York: Oxford University Press, 1985.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS - CAMPUS III  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM EDUCAÇÃO,  
CULTURA E TERRITÓRIOS SEMIÁRIDOS**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

**ESTA PESQUISA SEGUIRÁ OS CRITÉRIOS DA ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS CONFORME RESOLUÇÃO Nº 466/12 DO CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE.**

#### **I – DADOS DE IDENTIFICAÇÃO**

Nome da Participante: \_\_\_\_\_

Documento de Identidade nº: \_\_\_\_\_ Sexo: F ( ) M ( )

Data de Nascimento: / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Endereço: \_\_\_\_\_

Complemento: \_\_\_\_\_ Bairro: \_\_\_\_\_ Cidade: \_\_\_\_\_

CEP: \_\_\_\_\_ Telefone: (\_\_\_\_) \_\_\_\_\_/(\_\_\_\_) \_\_\_\_\_

#### **II - DADOS SOBRE A PESQUISA CIENTÍFICA:**

- 1. TÍTULO DO PROTOCOLO DE PESQUISA: A religiosidade popular como forma de educação informal: uma etnografia do culto às Santas Populares Maria e Augustinha, de Poções, Juazeiro-BA**
- 2. PESQUISADORA RESPONSÁVEL: Jadnaelson da Silva Souza**

**3. Cargo/Função:** Pesquisador/Discente do Programa de Pós-Graduação Strictu Sensu – Mestrado em Educação, Cultura e Territórios Semiáridos (PPGESA), do Departamento de Ciências Humanas (DCH) da Universidade do Estado da Bahia.

### **III - EXPLICAÇÕES DO PESQUISADOR AO PARTICIPANTE SOBRE A PESQUISA:**

V. S.<sup>a</sup> está sendo convidada a participar da pesquisa: **A religiosidade popular como forma de educação informal: uma etnografia do culto às Santas Populares Maria e Augustinha, de Poções, Juazeiro-BA** de responsabilidade do pesquisador **Jadnaelson da Silva Souza**, discente, vinculado ao PPGESA, DCH III, da Universidade do Estado da Bahia (Uneb), Juazeiro-BA, que tem como objetivo verificar se a religiosidade popular é um espaço de educação informal que estabelece o enfrentamento à religiosidade oficial e valorização de aspectos da cultura local, a partir da investigação do culto às santas populares Maria e Augustinha, em Poções, Distrito de Juremal, em Juazeiro-BA.

A realização desta pesquisa trará ou poderá trazer benefícios, tais como:

- Visibilidade social da comunidade e da manifestação objeto de estudo;
- Registro e preservação da memória local da comunidade;
- Compreensão de aspectos que refletem na vivência social da comunidade;
- Manutenção do anonimato daqueles que se dispuserem a participar da pesquisa.

Cabe esclarecer a V.S.<sup>a</sup> que a visibilidade social que se vislumbra como benefício direto e/ou indireto aos participantes da pesquisa e/ou à comunidade, para se constituir, depende diretamente da decisão da comunidade em dar projeção à manifestação, seja em meios de comunicação e outros espaços de divulgação ou na busca por apoio governamental e não-governamental para fortalecimento da manifestação. O registro da memória em torno dessa devoção pode ser configurar em importante instrumento para esta visibilidade. No entanto, destaca-se a autonomia da comunidade nesta decisão.

Caso aceite, V.S.<sup>a</sup> será observada, entrevistada e poderá ser filmada ou fotografada em alguma atividade realizada pelo estudante/pesquisador Jadnaelson da Silva Souza. As filmagens e fotografias só serão inseridas no banco de dados com o seu consentimento. Estes

procedimentos de coleta de imagens poderão auxiliar o estudante/pesquisador no processo de interpretação de dados coletados por outros instrumentos, como entrevistas, além de ajudarem a traçar uma paisagem mais fidedigna da devoção às santas.

A pesquisa apresenta riscos mínimos que se referem a possíveis aborrecimentos, desconfortos ou cansaço durante a participação na entrevista, bem como a timidez, estresse ou vergonha causados pelas perguntas ou pela utilização de gravador. Além disso, há o risco de prejuízo às relações sociais e de alteração da rotina de V.S.<sup>a</sup>. Caso V.S.<sup>a</sup> venha sentir algo dentro desses padrões, comunique ao pesquisador para que seja interrompida a realização da entrevista, bem como, se necessário, V.S.<sup>a</sup> poderá desistir da participação na pesquisa a qualquer tempo.

Todos os dados serão tratados e armazenados com absoluto sigilo e preservação da confidencialidade. No entanto, há o risco latente da quebra desse sigilo, de forma involuntária e não intencional por parte do pesquisador. Para minimizar esse risco, me comprometo a guardar sob minha responsabilidade, por 5 anos, todos os dados coletados, mantendo os arquivos físicos sob minha tutela em minha própria residência, sendo facultado o acesso apenas a mim. Os dados digitais (gravações, imagens etc.) serão mantidos em serviço de armazenamento resguardados por senha de conhecimento único e exclusivo meu.

Sua participação é voluntária e, a respeito da pesquisa, não haverá nenhum gasto ou remuneração resultantes dela. Garanto que sua identidade será tratada em sigilo e, portanto, o senhor (a) não será identificado (a). Asseguro que os dados não serão usados para fins diferentes do proposto nessa pesquisa. Caso queira, V.S.<sup>a</sup> poderá, a qualquer momento, desistir de participar e retirar sua autorização. Sua recusa não trará nenhum prejuízo em sua relação com o pesquisador ou com a instituição. Quaisquer dúvidas que V.S.<sup>a</sup> apresentar serão esclarecidas pelo pesquisador e, caso queira, poderá entrar em contato também com o Comitê de Ética da Universidade do Estado da Bahia (Uneb). Esclareço ainda que, de acordo com as leis brasileiras, V.S.<sup>a</sup> tem direito à indenização caso seja prejudicada por esta pesquisa. VS.<sup>a</sup> receberá uma cópia deste termo onde consta o contato do pesquisador, que poderá tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Este documento está sendo rubricado e assinado em duas vias, uma sua e outra do pesquisador responsável, Jadnaelson da Silva Souza. Guarde cuidadosamente sua via, porque este é um documento que traz importantes informações de contato e garante os seus direitos

como participante da pesquisa. Me comprometo, enquanto pesquisador responsável, ao também assinar este documento, a conduzir a pesquisa de acordo com o que preconiza a Resolução 466/12 de 12/06/2012, que trata dos preceitos éticos e da proteção aos participantes da pesquisa.

**V. INFORMAÇÕES DE NOMES, ENDEREÇOS E TELEFONES DOS RESPONSÁVEIS PELO ACOMPANHAMENTO DA PESQUISA, PARA CONTATO EM CASO DE DÚVIDAS:**

**PESQUISADOR RESPONSÁVEL: Jadnaelson da Silva Souza**

**Endereço:** Rua Nossa Senhora das Candeias, 66, Jardim Flórida, Juazeiro-BA.  
**Telefone:** (74) 920 000 666 **E-mail:** jadnaelson@gmail.com

**Comitê de Ética em Pesquisa- CEP/UNEB** Rua Silveira Martins, 2555, Cabula. Salvador-BA. CEP: 41.150-000. Tel.: 71 3117-2445 e-mail: [cepuneb@uneb.br](mailto:cepuneb@uneb.br)

**Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP** SEPN 510 NORTE, BLOCO A 1º SUBSOLO, Edifício Ex-INAN - Unidade II - Ministério da Saúde CEP: 70750-521 - Brasília-DF

**V. CONSENTIMENTO PÓS-ESCLARECIDO**

Declaro que, após ter sido devidamente esclarecido (a) pelo pesquisador sobre os objetivos, benefícios e riscos de minha participação na pesquisa “**A religiosidade popular como forma de educação informal: uma etnografia do culto às Santas Populares Maria e Augustinha, de Poções, Juazeiro-BA**” e ter entendido o que me foi explicado, concordo em participar sob livre e espontânea vontade, como voluntário/a consinto que os resultados obtidos sejam apresentados e publicados em eventos e artigos científicos e assinarei este documento em duas vias, sendo uma destinada ao pesquisador e outra a mim.

\_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_



Assinatura do participante da pesquisa

---

Assinatura do pesquisador  
(orientando)

---

Assinatura do professor responsável  
(orientador)

APÊNDICE B – MODELO DO ROTEIRO DE ENTREVISTAS (PERGUNTAS  
DISPARADORAS)

- 1) O senhor (a) conhece a tradição de culto às Santas Maria e Augustinha?
- 2) O senhor (a) é devoto (a) das santas?
- 3) Como o senhor (a) conheceu essa história?
- 4) O que o senhor (a) sabe sobre a história dessas santas?
- 5) Como aprendeu essa história?
- 6) Desde quando o senhor (a) é devoto (a) das santas?
- 7) Já fez alguma promessa? Se sim, alcançou a graça?
- 8) Como é a sua prática de fé? Reza sempre? Vai às covinhas?

## APÊNDICE C – TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS REALIZADAS

## ENTREVISTA 1

Data: 26/10/2021

Entrevista realizada no quintal da casa de Irandi e Wanakidzé. Inicialmente, a conversa seria só com Irandi, mas ela preferiu que ficássemos no quintal da casa, mirando a rua, e na presença de Wanakidzé. À medida que a conversa foi se desenrolando, Irandi foi sendo instigado e a contribuir. Irandi estava vestida com uma blusa longa, shorts de malha e sandálias. Wanakidzé vestia uma camisa de tecido, uma bermuda também de tecido e sandálias. Ao longo de toda a conversa, os dois se mostraram bastante à vontade para falar sobre a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha.

**Pesquisador:** Como é o nome da senhora?

**Irandi:** (Nome suprimido).

**Pesquisador:** (Suprimido)? (Suprimido) com “Z” ou com “S”?

**Irandi:** Com “Z”.

**P:** Qual a idade?

**Irandi:** 63.

**P:** Nasceu onde?

**Irandi:** Lá próximo, na Fazenda Caboclo.

**P:** Ah, é lá perto das Covinhas? Juremal ainda?

**Irandi:** É.

**P:** A senhora já é aposentada?

**Irandi:** Sou.

**P:** Como foi que a senhora conheceu essa história das santas?

**Irandi:** Eu conheci assim: que meu pai que conheceu e passou pra nós, que elas vieram a procura de uma vida melhor e não encontraram e ali se “arrancharam” e ali faleceram de fome e sede.

**P:** E como era o nome do pai da senhora?

**Irandi:** (Nome suprimido).

**P:** (Nome suprimido)...

**Irandi:** Da Silva.

**P:** Que era o (nome suprimido)?

**Irandi:** É.

**P:** E como foi que ele soube?

**Irandi:** Ele soube através do pai dele. Por que quando ele nasceu, o pai dele... ele foi lá procurou e o pai dele contou a história.

**P:** Como era o nome do pai dele?

**Irandi:** João. Ele era conhecido por João<sup>103</sup>, né?! Aí eu não sei o sobrenome. Pode até tá nos documentos dele, mas eu nem sei onde ‘está’ os documentos.

**P:** E aí, então, o (nome suprimido) não chegou a conhecer?

**Irandi:** Não. Foi o pai dele que contou pra ele a história.

**P:** E o pai dele contava o quê? Que viu, conheceu essas mulheres ou não?

**Irandi:** Conheceu, porque elas chegaram e ele morava próximo. Não tem ali o Poço da Areia? Meu pai morava entre o Poço da Areia e ali, meu avô, entre ali a casa de meu pai. A casa dele era ali naquele mei, meu avô. Aí ele conheceu elas. Conheceu elas e o rapaz.

**P:** Que é Maria...

**Irandi:** E Augustinha.

**P:** E o Cícero...

**Irandi:** E o Cícero, é.

**P:** E ele conta, assim, como eram elas? Chegou a contar? A senhora teve esse tipo de conversa?

**Irandi:** Não, não. Não. Eu nunca procurei pro meu pai isso não. Ele disse que eram umas moças velhas que vieram do Cariri.

**P:** E aí vieram caminhando... tinham animal ou não? Só eles?

**Irandi:** Não. Só eles. Só eles três. E aí chegaram ali e se “arrancharam”. E ali elas faleceram.

**P:** Mas eles ficaram ilhados? Tem alguma coisa nesse sentido ou é por que ficaram fracos mesmo ali?

**Irandi:** Ficaram fracos. Não tinha ilha, não.

**P:** E a senhora, acredita nelas?

**Irandi:** Acredito. Acredito. Já fiz muita promessa e fui “válida”.

**P:** É?

**Irandi:** É.

**P:** E como foi que começou essa crença? O seu pai já acreditava?

---

<sup>103</sup> Nome mantido, por não ser possível a identificação dos personagens apenas a partir deste substantivo.

**Irandi:** Já. Já. Meu pai já acreditava e eu já cresci com o pessoal fazendo promessa, eu lembro do pessoal das fazenda, das cidades vizinha. Aqui mesmo de Jaguarari e Bonfim, o povo tem muita fé nelas. Passa é ônibus cheio de gente aí, pra pagar promessa, de toda a região.

**P:** Então, essa fé nelas foi sendo passada na família?

**Irandi:** Foi.

**P:** Essas formas de... a senhora falou em promessa, que a senhora já fez promessa.

**Irandi:** Já.

**P:** As formas de promessas, as formas de paga dessas promessas... com quem a senhora aprendeu?

**Irandi:** Com meu pais. Com meus pais e os vizinhos.

**P:** E sempre teve validade?

**Irandi:** Sempre a pessoa fez a promessa e foi valido.

**P:** Lá tem muita roupa, muito pedacinho de corpo, parte de corpo. As promessas são sempre nesse sentido?

**Irandi:** É, eles faziam sempre assim.

**P:** É?

**Irandi:** É.

**P:** Os mais velhos também já faziam?

**Irandi:** Já faziam. Quando tinha um casamento, fazia promessa e botava o vestido de noiva. Tinha muito vestido de noiva lá. Por que acabou... mas tinha era muito vestido de noiva lá.

**P:** E qual era o sentido assim? Geralmente os pedidos era pro casamento dar certo?

**Irandi:** Eu acho que sim. Eu acho que sim, que botavam o vestido lá.

(Silêncio)

**P:** A senhora chegou a estudar?

**Irandi:** Cheguei.

**P:** Estudou onde?

**Irandi:** Aqui.

**P:** Aqui mesmo?

**Irandi:** Foi.

**P:** E aí? Conheceu alguma coisa dessa história aí ou não?

**Irandi:** Não, nunca falaram não.

**P:** Mas o assunto sempre foi, sempre existiu dentro da escola por que as pessoas conheciam?

**Irandi:** Conheciam, é.

**P:** Dia 2 sempre tem a festa, né?!

**Irandi:** Tem, tem.

**P:** E como era antigamente?

**Irandi:** Antigamente era “menas” gente, mas agora aumentou mais.

**P:** Ah, foi?

**Irandi:** Foi. De uns anos pra cá, aumentou mais.

**P:** Tem novena, reza de terço, alguma coisa assim, antigamente, ou não?

**Irandi:** Terço tinha, lá tinha.

**P:** Lá!

**Irandi:** Sim.

**P:** Toda noite antes da...

**Irandi:** Não, de noite não. Assim, a gente fazia promessa pra rezar um terço e aí ia e rezava o terço lá.

**P:** Ah, entendi.

**Irandi:** Bota pra celebrar a missa... até roda de São Gonçalo já fizeram lá.

**P:** É mesmo?

**Irandi:** Já, já teve gente que fez promessa pra fazer roda de São Gonçalo lá, já fizeram... Roda de São Gonçalo.

**P:** É, e se pagou é por que teve validade...

**Irandi:** É.

**P:** É curioso, né, por que as santas, Maria e Agustinha, e São Gonçalo.

**Wanakidzé:** Faziam promessa pra fazer roda de São Gonçalo lá e faziam.

**Irandi:** Fazia. Cozinhava lá mesmo. Faziam latada, cozinhava lá mesmo.

**P:** Me falaram, comentaram assim por alto, mas eu não lembro nem quem, que tiveram uns anos que teve uma procissão, saia aqui do Poção...

**Irandi:** Sai. Ainda sai, sai a missa.

**P:** Ah, sai ainda?

**Irandi:** Dia 2, a missa.

**P:** A missa é lá, né?!

**Irandi:** Lá, é. O padre vem, aí reúne gente daqui, quem quiser vai, vem um carro grande e leva o povo e tem a missa dia 2, tem a romaria daqui pra lá.

**P:** Então, o padre primeiro vem pra cá...

**Irandi:** Vem pra cá, daí vai, daí da igreja vai pra lá.

**P:** E aí celebra a missa lá?

**Irandi:** É, celebra a missa lá. Todo ano ele vem, dia 2, 8h tá aqui, e aí sai pra lá. Vai gente de carro, vai gente de moto e de pé, quem quiser ir, vai. A missa lá sempre é 10h, dia 2.

**P:** Sempre teve missa?

**Irandi:** Sempre. Agora, assim, de uns tempos pra cá. Antigamente, no tempo do meu pai, não, porque era diferente as coisas, era mais difícil, mas hoje não, tudo é fácil, né?!

**P:** É...

**Irandi:** Hoje, tem todo ano.

**P:** Aquela capela lá, a senhora sabe quando foi construída?

**Irandi:** Eu não sei a data assim, quando foi.

**P:** Mas a senhora lembra?

**Irandi:** Lembro, lembro.

**P:** Então é coisa recente, de uns 40 anos?

**Wanakidzé:** Tem 40 não.

**Irandi:** Não, menos. Tem 40 não. A capela foi o (nome suprimido) ali, do (nome suprimido). Não tinha o (nome suprimido)? Finado (nome suprimido), já morreu ele. Foi ele que fez a capela. A capela foi ele, não foi, (nome suprimido)? Foi, foi ele que fez.

**P:** E tem família dele por aqui?

**Wanakidzé:** Tem, esse (nome suprimido) aí é primo dele.

**Irandi:** Tem um menino aqui que é primo dele, o (nome suprimido) ali. Tinha um 'fi' aí na fazenda, mas venderam a fazenda. (inaudível) Foi uma empresa que comprou pra plantar manga aí agora.

**P:** E ele construiu, foi do bolso dele mesmo?

**Irandi:** Do bolso dele. Foi do bolso dele. O pai dele sempre fazia promessa, aí pra fazer as coisas aí, aí ele fez. E fez a capela.

**P:** A gente tava conversando ontem, tem aquela cruz de madeira, né, que foi trazida por Padzu e pelo (nome suprimido).

**Wanakidzé:** Pelo (nome suprimido) (risos).

**P:** Mas ali não foi, então... Já tinha um cruzeiro antes daquele?

**Wanakidzé:** Já, tinha um cruzeiro.

**Irandi:** Tinha um cruzeiro lá dentro, aí eles trouxeram aquele.

**P:** Antes da capela, como era? Tinha só as 'cova'...

**Irandi:** Tinha só as covas.

**Wanakidzé:** E uma cerquinha, cercada de madeira.

**Irandi:** Era só as cova cercada de madeira.

**P:** Ah...

**Irandi:** É, botaram as duas “empareada”, era duas cova “empareada”.

**P:** No chão mesmo?

**Irandi:** No chão, era. Era duas cova “empareada”.

**P:** E aí, uma cerquinha?

**Irandi:** Uma cerquinha de madeira.

**P:** Naquele lugar mesmo ali?

**Irandi:** Naquele lugar mesmo. Não era nem arame, era assim de forquilha, nera, Wanakidzé?

**Wanakidzé:** Era, madeira.

**Irandi:** De forquilha, que nesse tempo até arame era difícil. Quando sepultaram elas lá, cercaram. Fizeram de madeira, o círculo de madeira.

(Silêncio)

**P:** A senhora sempre foi devota?

**Irandi:** Sempre.

**P:** Tem lembrança de não, não conhecer, não acreditar?

**Irandi:** Não, eu sempre acredito.

**P:** Sempre!

**Irandi:** Sempre acredito. (Silêncio). Sempre acredito nelas.

**P:** Geralmente, quando se faz... tem vários tipos, né, de paga pra promessa, quando faz algum pedido, né?! Mas geralmente, no caso a senhora, quais são as formas de pagar?

**Irandi:** Assim, eu faço pra rezar Pai Nosso, eu faço pra soltar fogos, acender vela, botar laço de fita. ‘Mermo’ quando eu fui fazer uma cirurgia em Salvador, duas colega minha, uma fez pra eu colocar um laço de fita verde, outra fez pra eu soltar uns fogos.

**P:** Lá?

**Irandi:** Lá nas Covinhas. E fez pra eu ficar boa, quando eu fui fazer a cirurgia.

**P:** E as promessas são pra pedir o que, geralmente? Coisa de saúde, coisa pra casa...

**Irandi:** Saúde. Coisa de casa. Pra se tiver um objeto desaparecido, aparecer. Um animal, uma coisa assim.

**P:** Ah, é?!

**Irandi:** É.

**Wanakidzé:** (Nome suprimido) uma vez fez uma pra aparecer uma vaca dela, que tinha sumido a vaca, tava sem saber notícia. Aí, eu mais o (nome suprimido) achamos a vaca pra’li com uma bezerra deste tamanho. Aí, quando nós vêm chegando aqui, a (nome suprimido) diz: “Sinha Maria e Sinha Agustinha trouxe minha vaca”. Aí, o (nome suprimido) era cheio de piada, disse:



“não, quem trouxe foi eu e o Zé<sup>104</sup>”. Essa bezerra juntou de uma vez e voltou pra trás, a bezerra, não entrou, não. A vaca entrou, a bezerra voltou pra trás e foi embora. Aí, a vaca era mansa, nós ‘soltemo’ a vaca, e depois... a vaca, a bezerra nunca amansou, se criou braba.

**P:** É...

**Wanakidzé (rindo):** O (nome suprimido) era cheio de piada. “Não, quem trouxe foi eu e o Zé, não Sinhá Maria, não”. Aí a bezerra... (inaudível).

**P:** Essas coisas ‘é’ complicado brincar.

**Wanakidzé:** É...

**Irandi:** É... Eu penso muito nelas, tenho muita fé nelas.

(Silêncio).

Tem gente que faz promessa pra ir de pés descalços.

**P:** Tem muita gente que tem, assim, proximidade com algum santo, né?!

**Irandi:** É.

**Wanakidzé:** É.

**P:** Com um, com outro. Da senhora, de apego mesmo, ‘é’ elas?

**Irandi:** É elas. Elas e São José. Faço muita promessa com São José também.

(Silêncio)

**P:** E os filhos da senhora? Filho, neto... eles também acreditam?

**Irandi:** Acreditam.

**P:** É?

**Irandi:** Acreditam. O (nome suprimido) mesmo, o filho dele... ele foi pro médico e o médico achou que a cabeça do menino tava crescendo. Então, eu já tive um problema na cabeça. Aí o (nome suprimido) ficou nervoso. Aí fez uma promessa com elas, se fizesse o exame e não desse nada, ele ia lá de pés descalços. E aí ele, oxe... fez o exame e não deu nada. Ele foi lá de pés descalços pagar. Saiu daqui de pés descalços. Disse: “mãe, vocês vão de carro e eu vou andando de pé, com os pés descalços. Eu fiz pra ir de pés descalços.”.

**P:** Isso no dia 2?

**Irandi:** Não, antes.

**P:** Antes...

**Irandi:** Antes.

**P:** Paga em qualquer momento, né?!

**Irandi:** É, qualquer dia. Mas o dia mais que o povo paga é dia de segunda.

---

<sup>104</sup> Nome mantido, porque não é possível identificar a pessoa apenas por esse substantivo.

**P:** Ah, é?

**Irandi:** Dia de segunda é que o povo paga mais promessa lá.

**P:** Por quê?

**Irandi:** Não sei por quê. Dia de segunda-feira, só vê os fogos no mundo, pra lá. É, vem gente de toda região.

**Wanakidzé:** É, não sei por que também.

**Irandi:** É, pior que é mesmo. Essas rodas que fizeram lá é dia de segunda também. Dia de segunda-feira só escuta é o fogos pra lá, o pessoal quem vem pagar promessa.

**P:** E é gente de muito lugar, né?!

**Irandi:** É.

**Wanakidzé:** Ah, vem gente de um bocado de canto aí...

**Irandi:** Ah, dia 2 é gente muito. Você já viu aí, não já, dia 2?

**P:** Já.

**Irandi:** Já... tem gente muita. Agora, eu achava assim, que o prefeito devia fazer ali 'umeno' uma casa, assim, de apoio pra'queles idoso que viessem ficar 'umeno' sentado, não é?! Eu penso assim, que devia fazer. Pelo menos uma casa de apoio, pra ficar sentado. Fazer uma banheiro, né?! Mas os governantes hoje só querem ganhar.

**P:** Quem é que cuida de lá?

**Irandi:** De primeiro, tinha um funcionário. Hoje, não tem mais, não. O pessoal que de vez em quando vai lá e limpa. Quando é dia, assim dia primeiro vão as meninas daqui limpar tudo lá. Dia 2 é tudo limpinho, vai um pessoal daqui limpar.

**Wanakidzé:** É, teve um tempo que tinha as empregada pra cuidar. Agora não tem mais, não.

**Irandi:** A prefeitura pagava. Mas agora não paga mais, não. O (nome suprimido) conhece a mulher, a (nome suprimido), ali do (nome suprimido). A mãe da (nome suprimido), era quem trabalhava lá, da prefeitura. Ela limpava, era tudo limpinho. Agora, não tem mais funcionário limpando lá, só tem o pessoal que vai limpar. Quando é dia 2 tá tudo limpo, quando é pra ter uma Roda de São Gonçalo, vai. Quando é uma missa, sábado vão limpar.

**P:** Lá tem missa, fora do dia 2?

**Irandi:** Às vezes tem. Outro dia teve mesmo, até o (nome suprimido) foi. Tem gente que faz promessa pra fazer missa lá. Aí o (nome suprimido) foi.

**P:** E aí? Chama o padre?

**Irandi:** Chama o padre e o padre vem celebrar a missa.

**P:** O padre vai tranquilo, sem problema?

**Irandi:** Vai, vai. Ah, os padres 'gosta' muito de, de...

**P:** Ah, é?!

**Irandi:** Os padre adora lá. Sempre toda missa que tem aqui o padre fala lá nelas, lembra o nome delas e fala.

**P:** Antes, quando não tinha a missa lá, logo que começaram a rezar, que veio o padre... Eles ainda tinham algum tipo de desconfiança ou sempre foram receptivos?

**Irandi:** Sempre foram, sempre foram.

**P:** Agora, pensando assim ao longo do tempo, a senhora falou que hoje tem mais gente, né?!

**Irandi:** Tem.

**P:** Mas acha que se perdeu alguma coisa, que o povo tá menos, menos crente ou não, o povo tá mais apegado?

**Irandi:** O povo tá mais acreditando, tá mais apegado. Teve um tempo aqui que meu pai, ele já era bem velhinho, tinha 100 anos... um dia mesmo que eu contei até a vocês aqui, ele tava doente, no dia que vocês chegou aqui, tava doente, derrubado com febre, veio um repórter do Salvador pra entrevistar ele. Não sei como ele soube lá, ele veio pra entrevistar. Aí o irmão do José<sup>105</sup>, o (nome suprimido), veio com ele aqui e disse: “ói, ele sabe.”. Você tinha até conversado com ele no dia 2 aqui. Aí o (nome suprimido) disse: “ele sabe tudo”. Aí eu disse: “mas ele hoje tá doente. Ele tá ali doente, não vai nem saber, nem falar... tá ali arriadinho. Tá gripado, deitado ali com febre, arriadinho ali.”. Veio um repórter do Salvador, era pra entrevistar ele.

**P:** Então, é uma história conhecida?

**Irandi:** É.

**P:** Só teve essa pessoa que vocês conhecem que já veio atrás ou já teve uma gente já?

**Irandi:** Disse que era um repórter de Salvador era para entrevistar sobre elas, aí o irmão dele veio trazer aqui de manhã. Tá doente. Hoje ele tá bem fraquinho aí, tá com febre e ele hoje tá doente, não vai nem poder falar. Eu não sei como eles ficou sabendo. Sair aqui procurando assim uma pessoa idoso, aí o irmão dele ficou, meu pai.

(inaudível)

**P:** E da festa mesmo, do dia, a senhora puxar assim na cabeça como era antes e como é agora... O que é que tem diferente?

**Irandi:** Antes era pouca gente que vinha pagar promessa dia 2 e agora é muita gente.

**P:** E aí as pessoas vinham pagavam as promessas e ia embora? Já tinha essa história de tomar um banho ali no riacho ou não?

---

<sup>105</sup> Nome mantido, porque não é possível identificar a pessoa apenas por esse substantivo.

**Wanakidzé:** Houve um tempo que ia tomar banho lá e não tinha água.

**Irandi:** Mas eles agora vem e aí quando vê aquele pessoal novo vai tomar banho lá, tem água para tomar banho, mas sempre tem aqueles mais velho que vem mesmo com aquela fé, pagar as promessas que fizeram.

(Silêncio)

**P:** Para senhora como é essa... ter essa fé? A senhora reza sempre? Como é que funciona?

**Irandi:** Sempre quando eu vou passando lá, eu tenho que rezar porque nem que eu vá passando assim num carro, quando chega mais próximo eu rezo. Eu fiz aquela promessa para sempre rezar o pai-nosso quando eu fosse. Aí eu rezo assim, só para mim se eu for no caso assim só para mim que eu fiz essa promessa para quando passar lá rezar.

**P:** E em casa tem essa esse hábito de rezar sempre?

**Irandi:** Tenho.

**P:** Sempre para elas e São José?

**Irandi:** Sempre quando eu faço aquela promessa que alcanço a benção, eu sempre agradeço pela benção alcançada.

(Silêncio)

**P:** O que é que a senhora acredita que faz a graça ser alcançada?

**Irandi:** Eu penso assim que elas morreram de sede, de fome, de sede, elas viraram santas. Acho que todos que “faz” as promessas “pensa” isso.

(Inaudível)

Sempre o mais velho fazendo a promessa e a gente acompanhou, sendo valido. E acompanhou eles, fazendo também, sendo valido.

**P:** Vai passando, né? De um para o outro sem precisar explicar, sem precisar...

**Irandi:** Eu já ouvi dizer que tem gente que faz até vestido de casamento lá para casar. Faz um pedido a elas e pega o vestido quando tem um vestido novo lá faz o pedido dela, casa e volta lá.

(Silêncio)

**P:** As Covinhas ainda é Poção, né?

**Irandi:** É.

**P:** A senhora sabe como foi, quem veio primeiro morar aqui, para fundar o Poção? Criar o Poção?

**Irandi:** Sei não, tu sabe (nome suprimido)?

**Wanakidzé:** Na época que nois veio para aqui tinha uma velha que morava aqui, irmã de meu avô...

(Inaudível)

**P:** Só tinha a casa dela?

(Inaudível)

**P:** Aqui na rua já tinha casa?

**Wanakidzé:** Já. Tinha umas três casa aqui já. Não chamava nem Poção, chamava Xique-Xique.

**P:** E por que Poção?

**Wanakidzé:** Não sei por que botaram, porque o nome era Xique-Xique.

**P:** É, cada coisa... Na época já tinha a feira grande?

(Inaudível)

**P:** E nos últimos tempos muita gente foi para igreja de crente, né? E como é que ficou essa crença nas Santas?

**Wanakidzé:** É.

**Irandi:** Esses que ficaram crente não tem fé não, não acreditam não.

**P:** Mas tem uns que ainda... Reservadamente, sem as pessoas saberem, ainda acreditam? A senhora conhece alguém? Na conversa acredita, mas não pode falar na frente do pastor.

**Irandi:** Minha irmã é evangélica, mas ela acredita.

**P:** Entendi. Ainda tem isso, né?

(Inaudível)

**P:** Mas pelo o que vocês me contaram a fé nelas só cresce, né?

**Irandi:** Só.

**P:** Os mais novos estão acreditando também. Tem muita promessa diferente que a senhora já ouviu? Tem essa curiosa do (nome suprimido) que é trazer essa cruz, né? Tem muita desse tipo?

**Irandi:** Tem. Tem muita gente que faz promessa difícil.

(Inaudível)

**Irandi:** Que faz promessa mesmo e é válida e vem pagar de longe.

(Silêncio)

**P:** Aquela imagem delas? Alguém sabe quem foi que fez? Quem comprou?

**Irandi:** Sei não.

**P:** A senhora já tentou imaginar como eram elas? Em algum momento já teve essa curiosidade? Se eram baixas, eram altas, eram brancas?

**Irandi:** Não.

**P:** Mas nunca nem imaginou?

**Irandi:** Não.

(Silêncio)

**P:** É isso, é a fé, né?

**Irandi:** Meu pai dizia que eram umas moças velha do Cariri.

**P:** Agora, moça velha que a senhora fala é porque era solteira?

**Irandi:** Era solteira, era ela e os irmão.

(Inaudível)

**P:** Ali, antes de ser chamado de Covinha, vocês sabiam como era chamado?

(Inaudível)

**Irandi:** Os mais velhos chamavam ali de Poço da Caraibinha. Ficava ali água, quando sangra no açude.

**P:** Ali era o Poço da Caraibinha, depois do que aconteceu virou Covinha.

## ENTREVISTA 2

Data: 27/10/2021

A entrevista foi realizada em uma sala da escola da comunidade, à convite de Penheoa. Ela me convidou e informou que chamaria outra pessoa para participar da conversa. Na sala ampla, permanecemos os três separados por uma mesa. A outra pessoa era Muncuquia. Penheoa

usava blusa, saia e óculos. Muncuquia vestia camisa polo, calça jeans e sapato e também usava óculos. Mostraram-se abertos a contribuir com a pesquisa, mas um pouco desconfortáveis com algumas perguntas em função da religião que eles professam. Em determinado momento, Muncuquia precisou se ausentar da entrevista por causa de uma reunião e, então, continuamos Penheoa e eu. Outro momento com Muncuquia foi marcado e está transcrito na “Entrevista 6” destes apêndices.

**Pesquisador:** Eu queria primeiro saber seu nome completo.

**Penheoa:** Meu nome é (suprimido).

**P:** Você é conhecida como?

**Penheoa:** (Apelido suprimido).

**P:** Penheoa, qual é a sua idade?

**Penheoa:** 46.

**P:** Você nasceu em Canoas, né?

**Penheoa:** É, eu nasci em Canoas.

**P:** Que já é Massaroca.

**Penheoa:** Já é Massaroca, lá no lugar do entreposto. Nos ovos da galinha. Lá é muito forte umbu e a melancia. Você ouve falar muito mais de lá do que daqui.

**P:** E você veio pra cá quando?

**Penheoa:** Eu vim, eu casei em 95. Casei, mas voltei, só passava final de semana, trabalhava lá e já fiquei mais cinco anos lá.

**P:** Até 2000?

**Penheoa:** Até 2000.

**P:** Em 2000 mudou pra cá?

**Penheoa:** Mudei pra cá.

**P:** E antes de vir pra cá você já conhecia essa história?

**Penheoa:** Já ouvia falar sim, desde criança. Minha vó falava. A minha vó falava baseada em que as pessoas daqui eram ruim. Porque no caso que elas morreram de fome e sede porque não davam comida, né? Pediu leite e dava o soro. Assim sou eu, não sei se é lenda, né? Mas surgiu esse relato. Aí eu já conhecia.

**P:** E além dessa história de contar como elas chegaram, como elas morreram, você ouvia falar essa coisa de que as pessoas tinham essa fé, essa devoção.

**Penheoa:** Sim, já.

**P:** Pessoal de lá também tinha?

**Penheoa:** Vinha pagar promessa, sempre fiz promessa, vinha pagar. Sempre. Mas essa devoção ela foi mais forte aí nos anos 90, não foi? Eu acho que nos anos 90 a TV São Francisco chegou a vim. Chegou a juntar cinco mil pessoas. Não foi? A década de 90 foi muito forte pras Covinha. Pra ser filmado. Eu cheguei, vim em 95, quando eu tinha 15 anos, eu participei... Você não viesse com alguém, você se perdia. Até quase 2000, não foi?

**Muncuquia:** É.

**Penheoa:** Você se perdia das pessoas de tanta gente que era.

**Muncuquia:** Vinham de São Paulo.

**Penheoa:** Era muito forte. Foi muito mais forte que agora. Só que nunca morreu, né, na realidade? É uma coisa que, de quando aconteceu... Não sei quando foi o início mesmo, mas daí pra cá, quando surgiu essa história foi através do nascimento dos pé de angico, né? Aí daí pra cá, ela nunca morreu. A lenda continua viva porque sempre a visita, a visitação, a promessa, né? A fé, a busca...

**P:** Foi nesse meio aqui que a TV São Francisco veio?

**Penheoa:** Ela veio de 90 a 95. Bem filmado. Eles devem ter alguma coisa gravada.

**Muncuquia:** Era padre Hugo na época. Ele veio até fazer uma missa.

**P:** Esse padre foi uma história muito linda nessa região.

**Penheoa:** É bem falado.

**P:** Penheoa, o que que você conhece dessa história? O que você já ouviu falar?

**Penheoa:** Foi tudo aquilo que lhe disse. Eu vou voltar o que eu vim falar. Foi isso: que o espaço lá não era nada, era um espaço que não tinha casa, que era um uma caatinga, né? Aí do nada essas pessoas vieram de Cariri, essa família, né? A fome tirou elas do Cariri, veio até Juazeiro e de Juazeiro chegaram lá naquele pé de umbuzeiro que tem. Aí nesse pé de umbuzeiro as irmãs já estavam fracas não conseguiam mais chegar aqui, a Poções, já existia moradores né? Aí contou dos irmãos, vinham pedir alimento, comida, né? E de início, que as pessoas falam, que de início mandava o leite, mas depois deixaram de mandar. Aí elas enfraqueceram. Daqui. Mas elas enfraqueceram e chegaram mortas. Não tendo como enterrar em outro lugar, e lá mesmo eles enterraram.

**P:** Pelo que você sabe, eram elas e mais quem?

**Penheoa:** Elas e mais um irmão.

**P:** Mais um irmão.

**Penheoa:** Eu só sei disso.

**Muncuquia:** Tem uma irmã.



**Penheoa:** Que disse que era o irmão que vinha pra aqui. O que foi embora foi a irmã? Não morreu duas irmãs?

**Muncuquia:** Carregaram a filha dela, de uma delas. Segundo o que me contaram. Chegaram as duas irmãs.

**Penheoa:** Sim, mas não morreu as duas?

**Muncuquia:** Morreu as duas. Mas alguém pegou a filha, ela disse que tinha uma filha, um bebezinho.

**Penheoa:** Sim, só veio elas duas e a filha?

**Muncuquia:** Velho gostava de dizer que só...

**Penheoa:** Uma vinha pedir pra outra.

**Muncuquia:** É.

**Penheoa:** Sei dessa parte não.

**Muncuquia:** E eles pegavam mais nos Caboclo, da região deles mais nos Caboclo. Era mais próximo.

**Penheoa:** Minha vó contava que era o irmão delas que vinha. É a lenda mesmo né?

**Muncuquia:** É complicada essa história...

**Penheoa:** Vamos ver se é irmã ou irmão, a gente vai se aprofundar nisso aí. Eu sei muito pouco, porque o que eu sei é porque a minha vó falava lá, né? Agora quando eu cheguei aqui eu falava na questão da escola mesmo que as pessoas aqui foram muito falhas não ter se aprofundado mais na época.

**P:** Então, você acha que tem essa perda? Se tivesse tido um registro...

**Penheoa:** Tem sim e grande.

**P:** E você imagina porque que nunca foi registrado isso?

**Penheoa:** Eu acho que faltou vontade, né? Faltou querer nas pessoas. Não sei se as pessoas na época também sabiam ler... Se sabia ler, se tinha a escola, né? Se tinha educação aqui. Na realidade as pessoas não eram alfabetizadas também, né? Guardavam nas memórias. As coisas eram arquivadas só na memória. Mas faltou quem foi se estudando, foi se aperfeiçoando, ter ido, corrido atrás né? Há cinquenta anos atrás, os primeiros educadores daqui pra ter deixado registrado na escola, né? Que isso é muito rico.

**P:** Vocês são parentes?

**Penheoa:** Não. Só amigos. Trabalha há 29 anos juntos.

**P:** Também, no mesmo tempo?

**Penheoa:** Ele é mais velho do que eu.

**Muncuquia:** Sou mais velho.

**Penheoa:** Ele tem mais de 30 anos na educação.

**P:** Teu nome completo?

**Muncuquia:** (Nome suprimido)

**P:** Aqui na comunidade chamado...

**Muncuquia:** (Apelido suprimido). (Apelido suprimido).

**P:** Tem quantos anos?

**Muncuquia:** 51 anos.

**P:** Casado?

**Muncuquia:** Certeza.

**P:** Cê mora aqui mesmo, né?

**Muncuquia:** Atualmente é.

**P:** Mas você nasceu aqui?

**Muncuquia:** Nasci aqui. Morei em Juazeiro um tempo, voltei pra aqui, depois tornei pra Juazeiro e hoje é Juazeiro e aqui.

**P:** Mas cê se sente bem tanto lá quanto aqui ou se sente melhor aqui?

**Muncuquia:** Melhor aqui, aqui é outro clima, mais tranquilidade. Totalmente diferente de Juazeiro.

**P:** Como foi que você conheceu essa história?

**Muncuquia:** Eu conheci assim, que meu avô sempre falava, né? E assim todos os anos, dia dois de novembro, tinha a romaria aonde vinha essa quantidade de ônibus, era grande, era muitos ônibus. E assim através deles foi que nós e a nossa família ficou conhecendo, né. Minha mãe já sabia um pouco da história que ele sempre contava. (Nome suprimido) também, que trabalhava mais meu avô, também gostava de contar essa história lá, né? Além deles contar, a gente foi se aperfeiçoando com o movimento que tinha, né? Além da romaria dia dois, quase todos os finais de semana vinha as pessoas praí, muita gente.

**P:** Então era um movimento contínuo.

**Muncuquia:** Contínuo, é. Só que dia dois a romaria era mais pessoas, né? Mas durante a semana, o final de semana sempre, nunca faltou gente aí não.

**P:** Você consegue localizar um registro na memória, sei lá, se mais ou menos de quando foi a primeira vez que você ouviu falar?

**Muncuquia:** Era pequeno demais! Era muito novo! Quando eu comecei a ter entendimento meu avô já começava a falar.

**P:** É algo que faz parte da vida das pessoas?

**Muncuquia:** Da vida das pessoas. Hoje está morrendo mais aqui porque o pessoal hoje está deixando negócio de promessa, de devoção... São só os mais velhos. Mas pessoal novo a gente sabe que não tem esse negócio assim. O que chama mais atenção hoje nas Covinhas, dia dois, é o banho... De primeiro, o pessoal vinha pagar promessa, era a perna de madeira, era braço de madeira, era pedaço de cabelo, era roupa, foto, vela, aquelas capela, de tudo eles traziam. Agora o pessoal vem mais pro banho. Eu acho que assim, por isso que acho que a tradição está morrendo porque aquelas pessoas mais velhas tinham a fé, eles vinham atrás da devoção deles, mas quando chegava aí, já tem aqueles problema, né? Aí nesse meado aí que nós já falamos que teve essa grande aglomeração de pessoas, aí começou a surgir confusões, briga, uma briga pra aqui, uma briga pra ali, e aí assim, por isso chegou a recuar a população. O ano passado veio, Penheoa, polícia pra cá, dia dois?

**Penheoa:** Veio. Veio. O pessoal se junta aqui na igreja católica e vai em romaria. O que me chama mais atenção é que hoje mesmo, nós enquanto escola nós não fazemos esse resgate. E isso a gente vai voltar como itinerário quando voltar as aulas. Nós vamos pegar nossos alunos e perguntar a eles o que que eles sabem, essas criança de dez, oito, sete, seis, acho que a maioria não sabe nada. As coisa vão morrendo porque a gente também deixa, não é verdade? Depois que a gente fizer esse trabalho eu vou passar pra você o que que ele sabe na escolinha, maioria não vai saber nada.

**P:** Muncuquia, você que nasceu aqui que fica nesse caminho, mas esté sempre por aqui. Sempre viu muito essa coisa da paga de promessa.

**Muncuquia:** Não, nunca fui de fazer promessa não.

**P:** Mas, assim, já viu muito?

**Muncuquia:** Já vi muito. Assim, minha avó, minha mãe sempre ia limpar as covinhas, sempre a gente ajudava a organizar as coisas que tinha lá. Ali nos pé de angico, tem o pé de angico, do lado de cá, fora que tem até um uma caixa de tijolo, ali era cheio de promessa, perna, braço, cabeça, de tudo se achava ali dentro. Cabelo, foto, né? Lá dentro do quarto, um bocado de vestido de noiva, roupa comum. Sempre a gente tinha aquela trajetória de mais ou menos sexta-feira, aí quando era de tarde minha vó ia limpar e a gente mais ela limpava, organizava tudo, né? E a igreja quando começou não era cercada de bloco, era madeira.

**P:** Você chegou a conhecer...

**Muncuquia:** Cheguei a conhecer ela toda cercada na vara. Conheci o pé de angico, primeiro pé de angico, que foi queimado e era na sepultura e o outro nasceu. Teve um foi queimado. Aí nasceu está lá novamente do mesmo jeito. Né?

**P:** No mesmo lugar?

**Muncuquia:** No mesmo lugar.

**P:** E foi queimado acidentalmente?

**Muncuquia:** Acidentalmente, as velas que sempre acendiam lá. Antes era sepultura normal, depois era catacumba. Aí cercaram ali e aí depois vem outra reforma maior que puxaram a igreja toda ali, fizeram totalmente diferente. Tinha as áreas ali por fora, o vento derrubou. Mas essa mudança já foi, deixa eu ver....

**P:** As coberturas, né?

**Muncuquia:** Sim. Puxou aquele alpendre pra frente, aquela área coberta. 2000 e quanto, meu Deus? 2006?

**Penheoa:** Não, se fala que ali foi promessa do povo que plantava roça. Aí fazia promessa. Se eu ganhar na roça...

**Muncuquia:** Foi, foi. Mas só ele, só ele e (nome suprimido) que fez.

**P:** (Nome suprimido)? É vivo?

**Penheoa:** O filho foi que faleceu.

**P:** E onde é que ele encontra (nome suprimido)?

**Muncuquia:** Acho que está em Juazeiro esse homem. Agora, o endereço eu não tenho. Foi a primeira reforma. Aí depois foi o irmão do (nome suprimido).

**Penheoa:** E aquelas partes lá que tem umas áreas que eles colocam telha. As pessoas falam que eles já botaram umas quatro vezes, né? Mas todo ano cai, né. As pessoas falam que... Já ouvi falar muito lá no bar. Aquilo ali que cai, é o que dá o vento, que carrega tudo, é porque ali é pra usar pra romaria e o povo ia pra lá pra beber cachaça. Aí ali é castigo, entendeu?

**Muncuquia:** A gente sabe que a romaria, ela não vai dar certo com cachaça, com som. Porque quem é devoto é devoto, tá ali por uma devoção, a fé, né? Não é uma curtição. Aí outras pessoas já vai curtir, com isso muitas pessoas deram a Deus, né? Está praticamente se acabando, na verdade a palavra mais correta é essa, praticamente se acabando, porque nós chegamos a ter aí o quê? Quase cinco mil pessoas, hoje as romarias daqui talvez chegam a trezentas pessoas no máximo.

**Penheoa:** Teve um ano aí, o ano passado, eu acho que não teve muita gente por conta da chuva, mas teve uns dois três anos que teve muita gente, pelo menos passam pra beber cachaça aqui de volta, não sei porque eu não acompanho lá. Mas ainda passa muita gente durante o dia.

**P:** Por que dia dois de novembro? Vocês têm alguma ideia?

**Muncuquia:** Eu acho que é devido o dia de finado.

**Penheoa:** É dia de finado.

**P:** A comunidade ela muda muito naquela época? Ontem a gente conversando eu vi aquele rapaz que você disse “ah fui professora dele”, estava trabalhando no Pará e ele veio já pra passar o dia dois, né? E aqui eu percebi uma coisa também, vocês se referem muito, se remetem muito a “dia dois”. Dia dois, dia dois, vocês não localizam esse dia dois, não tem a necessidade de dizer, ah é dia dois de novembro. Tem uma relação muito particular da comunidade com esse dia dois? Muda muito a comunidade nessa época?

**Penheoa:** Muda tudo. Eu acho que até quem tem comércio nas vendas, em tudo. A gente se prepara de forma diferente. Nós éramos para ir dia primeiro pra Juazeiro... A gente não pode ir porque tem o dia dois porque a gente tem que preparar o ambiente, limpar o bar, organizar as coisas, que vende muito. Acho que muda a rotina de quase todo mundo aqui nesse dia. Um recebe família, pessoas da família que vem pra almoçar, a mãe dele cozinhava, né? Têm as pessoas que cozinham pra polícia, pro prefeito que vem, né? Vem o povo do prefeito, os bar, os mercadinho, a gente compra mais coisa, porque vende muito, mexe com economia, com tudo da comunidade.

**Muncuquia:** Tem aquela expectativa de venda. O outro de ajudar. Acho que teve até uma época aí que eu, era a época do Misael. Eu não sei se minha mãe ainda tem os brochinhas com as duas santa de lado e a e a capela no meio. Vou até perguntar se minha mãe ainda tem. (Nome suprimido). Foi a missa, veio o pessoal da TV São Francisco, veio a equipe médica, veio o SAAE, trouxe água, veio pipa porque na época só tinha água no Riacho... Salgada, né? E aí foi colocado pipa lá na frente pro pessoal se banhar, né? Aí nessa época eu fiz lá, nós fizemos brochinho. Aí logo logo o (nome suprimido) fez as duas imagem.

**P:** Foi ele que fez? Mandou fazer?

**Muncuquia:** Eu acho que foi o (nome suprimido) que fez as duas imagens, que é essa segunda pessoa aí que eu falei.

**P:** O (nome suprimido) é irmão do (nome suprimido)?

**Muncuquia:** Sim. Aí trouxeram duas imagens da santa e outro padre Cícero, era as três de uma vez só. Aí foi tudo nessa época. Primeiro foi a missa, as lembrancinha, que na época era pra fazer as fitinhas, só ficava muito cara, burocracia grande, a gente não tinha investimento pra fazer, a prefeitura teve aquele problema de não podia ser deles. Até o padre também tentou não conseguia, eu sei que nós só fizemos as lembrancinha, os brochinho.

**P:** Isso foi em 2006, 2007? Foi a gestão do Misael de 2004 a 2008, né?

**Muncuquia:** Foi. Isso mesmo. Nessa época.

**P:** Vocês acham que alguém aqui guarda foto?

**Muncuquia:** Foto de quem?

**P:** Dessas manifestações, dessas romarias...

**Penheoa:** Você já conversou com a Kumiquia, Kumiquia?

**P:** Eu vou conversar.

**Muncuquia:** Acho que alguém não tenha não.

**Penheoa:** Era pra, era pra ter, né? Era pra ter guardado tudo. Desde cinco mil pessoa até agora. Era muita história se pudesse guardar. Mas naquela época lá em 90 não tinha nem celular.

**Muncuquia:** Eu acho que hoje, pra isso daí teria que ser resgatado. Fazer o trabalho juntamente com a igreja católica aqui, na realidade a igreja católica que é a responsável por essa área aí de promessa, essas coisas, né? Fazer um resgate. Como esse resgate, né? Mais divulgação, você contribuindo... Como você é um trabalho na área de jornalismo, na época no dia das covinhas, dia dois de novembro, você está aí observando quem trouxe a perna, foi você trouxe a perna... Valeu a pena? Deus abençoou? Foi o que você pediu, aconteceu, né? O que faltou aqui foi. Uma pessoa de frente pra divulgar os milagres. Porque você sabe se tiver divulgação, gente vai aparecer. E na época aí que a gente está falando, tinha mais velho, que foi na época dos mais velhos, divulgava bastante, no boca a boca: ah fiz a promessa com fulano, fui pagar a ele. Aí acabou os mais velhos, né? A essa questão de promessa acho que até está menos. Né? Pessoal hoje são mais incrédulos do que o pessoal que diz que é católico e não vai nem numa missa. “Eu sou católico”, “e quando você foi na missa?” “Eu nem lembro”. Católico é esse? Mais divulgação, e uma organização da própria comunidade, e porque assim acho que o primeiro ponto dessa organização é o espaço lá, o acolhimento das pessoas, divulgação dos milagres, e proibir vender cachaça. Tira a cachaça. Você vai beber não, que não é espaço de beber, aqui é lugar de romaria. E acabou. Porque quando a gente vai pras outras, em outros lugares isso não existe. Você vai pra Juazeiro do Norte, é romaria. Se você quer beber você vai sair à noite. Mas no momento ali não tem negócio de cachaça, não tem negócio de festa, não tem negócio de carro de som. Aí as pessoas botam o carro de som lá e a cachaça de lado. Eles vão comendo... Até o padre não pode nem fazer a missa. Isso é uma visão que eu tenho, né? Assim, de hoje assim, da queda da Covinhas diante aos fatos da nossa região é essa daí.

**Penheoa:** Muncuquia, eu botei algumas questões pra gente discutir. Em 90 que divulgação tinha? Botei assim que faltou: você botou divulgar, eu: orientar e organizar.... O que a comunidade... A comunidade tem um olhar diferente, né? Na questão de tudo. O que fazer enquanto escola? Como não deixar essa lenda morrer? E como eu tenho contribuído enquanto comunidade? Porque se hoje com as redes sociais, com tudo que eu acho que não foi isso não, foi as pessoas mesmo que foram mudando. Porque se em 90 a TV São Francisco veio, mas a

TV São Francisco vinha e não tinha... Como era nossa comunicação? Com o mundo lá fora até em São Paulo. Como chegou lá e hoje não chega?

**Muncuquia:** Mas o problema não chegou, chega. Hoje chega. Mas o problema está aí é falta de organização. Você vê como romaria hoje está aqui sendo espaço de cachaça.

**Penheoa:** Mas sempre foi cachaça, era em 90. Aí o que acontece que eu estava lá na época.

**Muncuquia:** Mas não foi tão grande... Aliás não vendiam na época. Eles vieram vender sabe quando? Eles vieram vender depois de 2000. 2000 e pouco. Eles não vendiam. Vocês sabe quem começou a vender cachaça lá? Sabe quem foi um dos primeiros a vender cachaça lá?

**Penheoa:** O (nome suprimido)?

**Muncuquia:** Sim. Se tinha cachaça, mas assim você levava a sua cachaça... Mas o som já não tinha. Aí o (nome suprimido) na época ele fez uma que... Com a S10 velha, que ele rodava pra prefeitura. Aí ele botou os freezer em cima, fez uma latada, botou um sonzinho e foi vender a cachaça.

**Penheoa:** E aí, o organizador da comunidade, a pessoa responsável aceitou por quê?

**Muncuquia:** Né isso? É isso que eu estou dizendo, está faltando uma pessoa pra organizar, tomar conta. Não é organizar esse ano, é você levantar um documento, você explorar a história da Covinhas, você explorar o que vai ser feito, divulgação, quem vai divulgar, o que vai ser divulgado, missa, vamos dizer, uma equipe médica e segurança, e também proibir, ter as proibições. Ter um banheiro, ter um apoio.

**P:** A instrução das pessoas era suficiente pra elaborar, ter essa concepção de organização?

**Muncuquia:** Não, porque era vamos dizer assim, ali era eu estava aqui, amanhã já era você, depois já era fulano. Era assim, que primeiro foi o pessoal dos caboclo, depois passou muito tempo... Assim, sempre foi mando da igreja católica.

**P:** Mas a igreja católica nunca acompanhou de perto?

**Muncuquia:** Não. Teve até ainda uma fala que a igreja católica estava organizando pra santificar. Mas até agora não foram santificadas também.

**P:** Saiu então essa história?

**Muncuquia:** Saiu. Até o padre Hugo que andava falando. Estava organizando, mas o padre saiu da região. Quando o padre estava aqui até que andava mais, mas aí depois com a saída do padre Hugo, vamos dizer assim, fechou as portas.

**P:** O padre Hugo ainda é vivo?

**Penheoa:** É. É. Mora em São Paulo. Eu acho assim que na questão da igreja católica se não tiver outros apoios, outros aliados na comunidade, no município, na região não vai chegar a patamar nenhum. As pessoas não têm estrutura. Nem física, nem psicológica, nem de aprender

não tem. Porque são pessoas leigas. Se você ver a igreja católica daqui, a base da igreja católica de lá da canoa, de onde eu sou, é diferente demais. Sexta-feira teve crisma lá na canoa. O bispo estava, é uma fé assim incrível a igreja católica é aberta quatro, cinco vezes na semana, é uma organização. Aqui você não vê isso, as pessoas não querem nada. Na realidade as pessoas daqui, no geral, querem pouca coisa, né? Além de beber, eu não sei o que a maioria quer. E pra isso tem que ser uma organização, né? Como numa cooperativa.

**Muncuquia:** Uma associação. Você chega hoje no Monte Santo. Que a pessoa responsável por tudo ali, toda organização, quem vai vender os salgado, quem vai vender a lembrança, é tudo organizado. Se não chega lá, não, eu vou vender água, se não chegar lá e bota só água pra vender não tem organização. 30 dias antes, se não estou enganado, são 30 dias antes, ele senta com todo mundo e fecha o pacote ali. Tudo que vai acontecer no dia que está ali registrado, assinado por todo mundo, e tem que acontecer aquilo ali. Tem as festas, festa é a noite. Tem uns clube lá, clube tem a festa tal, e vai ter sanfoneiro tal. É tudo organizado.

**P:** Vocês levantaram um ponto que... Ontem eu conversei com uma pessoa e ela essa pessoa também levantou, mas ela falou muito sobre a falta de apoio da... Falta de apoio político, principalmente da prefeitura. E aí vocês falam também, além dessa questão do executivo, falam também da igreja, né? Vocês acham que se fosse um evento mais organizado, se tivesse essa organização seria melhor aqui pra comunidade?

**Muncuquia:** Claro.

**P:** Que ganhos?

**Penheoa:** Ganhos de tudo, né?

**Muncuquia:** Primeiro os comerciantes. Já são registrados aqui.

**Penheoa:** Turístico, né?

**Muncuquia:** E segundo também teria o espaço de outras pessoas da própria localidade tá oferecendo lanche durante o dia. Quer dizer que é uma fonte de renda pra própria localidade. Né? Não sei se a visão de todo mundo vai concordar com a minha.

**Penheoa:** Eu vejo assim na questão da prefeitura, né? Dos políticos dessa área administrativa. Será que alguém aqui da comunidade procurou alguém da prefeitura? Quem? Quem foi que pediu? Qual é o apoio? Teve essa organização?

**Muncuquia:** Eu já penso ao contrário. Assim eu não boto culpa na prefeitura. Porque você é um médico. Você só vai saber se eu estou doente se for lhe procurar. Eu acho que parte primeiro a organização da própria localidade. Da própria associação daqui. Porque a associação é quem teria que fazer esse levantamento e depois ir atrás dos parceiros. Tipo segurança, polícia; água, SAAE; banheiro, prefeitura... Acho que teria que surgir da própria associação. E se a localidade



tem uma associação, a associação é quem tem que ser a cabeça pra fazer esse levantamento. E depois de ir atrás dos parceiros. Igreja católica, ela vai ajudar em quê? Pronto, o padre veio em um dia, tem algum outro meio, alguma outra coisa que a igreja católica pode oferecer por dia, então vamos atrás da igreja, é católico. Porque a igreja católica passa, a prefeitura também vai passar, a polícia vai passar e a comunidade fica, a comunidade é quem tem que ser responsável por isso daí. Pra mim acho que é duro a gente escutar isso, é uma palavra dura, mas infelizmente é falta de organização da própria localidade.

**Penheoa:** Essa comunidade nos inclui, né? Nós estamos inclusos.

**Muncuquia:** Exatamente.

**Penheoa:** Porque nós mesmo, a gente critica muito, em algumas coisas nós somos críticos. Mas nós não participa da associação. Nunca vamos lá dar uma ideia. Pois então. Então é muito de cada um, né? É cada um. Ou todo mundo abraça a causa ou ela não funciona.

**P:** Você falou aí sobre vários aspectos assim de ganho, né? O Muncuquia falou muito da questão econômica, você falou também na questão cultural, da questão turística. Você acha que tem potencial pra que essa manifestação, tem potencial pra realmente movimentar e se tornar esse atrativo?

**Penheoa:** Eu acho que tem. Se a gente tiver uma organização social. Se trabalhar em cima disso, eu acho que não precisa ser três mês antes, eu acho que tem. Porque a gente já viu que teve, né? Era coisa que assustava. O povo era tanta gente que vinha pra cá. Era tanto ônibus que eles contaram 32 descendo a pista. Era tanta gente que chamava atenção. 32 quando contaram. Você entendeu?

**Muncuquia:** O povo ali de Bonfim, Feira de Santana, Salvador...

**Penheoa:** Hoje ainda vem 14, 15, depende, né, Muncuquia? Ó, o povo que morava do lado lá de Massaroca. Eles vinham sentado do lado de cá pra ver, que achava a coisa mais linda. Só descendo um monte de carro passando pra cá. Você se perdia na multidão tão grande que eu lembro que em 90 eu fui com meu tio, pra gente voltar quase que não consegue achar o povo, isso quatro hora da tarde voltando de lá. Acho que em Juazeiro nenhuma lenda foi tão frequentada. Isso foi muito forte. A rua não cabia, não, de gente, de carro, chamava a atenção, ela foi muito forte. Eu acho que uma sugestão, era interessante que um dia a gente pudesse participar da reunião da associação se você pudesse vim. E a gente passar, né? Nós mesma a gente porque é muito fácil a gente falar, né? Difícil é quando a gente entrar nas coisas pra ver. Dá o melhor de si. Aqui fica muito assim: critico isso, mas pouca gente arregança a manga pra trabalhar.

**Muncuquia:** Exatamente. E quando arregaça muitos desistem da jornada. Eu me lembro... Dessas mesmas épocas aí de Misael houve um fechamento nessa barragem aqui, e houve todo o trabalho de prevenção, né? Pescador que vem de fora não podia pescar, né? Aí depois surgiu a crítica e com maior zoadá aí... Porque todo final de semana vinha policial, chegava sábado de manhã, ficava sábado, durante o dia, a noite e o domingo. Procurava mandar todo final de semana. Aí depois começou a surgir umas crítica aí. Daí, homem, ó, sabe uma coisa? Quem quiser, se responsabiliza e tome de conta, né? Que assim é difícil a pessoa tomar conta de uma responsabilidade dessa daí e assim ser poucas pessoas pra lhe ajudar. Porque a gente sabe que não vai ser cem por cento. Mas pelo menos se você tiver quatro ou cinco de lado, você vai conseguir puxar o outro lado. Mesmo ele sendo maior, mas quando ele vê o trabalho fluir, ele não, pra cá que aqui está fluindo. Mas aí você está com quatro, cinco pessoa de um lado, e diz, rapaz, eu tenho o que fazer, eu vou ficar aí fazendo o quê, eu tô ganhando nada, só crítica e ajudando o pessoal não quer, só me esculhambando...

**Penheoa:** Dessa comunidade, eu estou fazendo o quê? Eu sou muito assim antes de falar de qualquer pessoa a gente procura ser justa na vida da gente, na casa da gente, se eu não consigo mudar minha realidade de minha casa como é que eu quero que o outro mude o mundo?

**P:** E o que é difícil. Ser justo é muito difícil. Ser bom é muito fácil. Porque ser bom é inclusive você fazer um bem muito pra quem você gosta e não fazer o mal pra quem você não gosta, mas ser justo é necessário dizer não pra quem você gosta, é entender que quem você não gosta pode ter razão...

**Penheoa:** Também sou assim. Por mais que eu não goste se a pessoa estiver certa eu não, jamais vou dar... Eu digo as qualidade todas. Nunca boto defeito. E eu acho assim que essa aqui é qualquer lugar. Pra crescer depende muito de cada um. O lugar são as pessoas né? O lugar, ele não anda. Quem anda quem está vivo é nós. Nossos sonhos eu digo muito. Nosso sonho então são do tamanho que a gente coloca eles. Independente de onde eu moro. Eu posso ter qualquer coisa morando aqui. Mas se eu parasse, eu vou ficar aqui. Vou pra lugar nenhum, meus filhos não vão ter futuro, esse lugar não existe, eu escuto muito as pessoas dizer isso aqui. Eu vou embora pra Juazeiro, porque meus filhos se eles ficar aqui... Qual o futuro, esse lugar não existe. Eu vejo muito vender a casa, vender as propriedades e não encontrar nada e voltar depois mendigando o pão. E a gente tem que ter que ser sábio, né? Hoje a tecnologia, a gente tem tudo aqui hoje. Você tem tudo. Se você não estuda... porque eu vejo na minha época, pra mim estudar o que eu sofri. Eu, pra mim fazer meu concurso, eu passei com 21 no concurso, com 22 anos já era concursada. Eu dava aula já um turno, eu já era casada, mas eu também casei, passei cinco anos sem ter filho, e aí eu estudava, aí eu ia pra Massaroca e estudava de noite pegava

um reforço depois, de sete às dez. Depois pegava uma base que era matemática de 11 horas da noite a quatro hora da manhã. Eu tive que pegar essa base porque não era boa de matemática. E aí eu de quatro hora que eu chegava até cinco e meia. Cinco e meia pegava uma bicicleta. Andava oito quilômetro até chegar em canoa pra dar minhas aula. Eu fiz isso por um mês. Você acredita? Minhas coisas foram muito difíceis, minhas conquista tudo foi muito árdua. Acho que é por isso que eu dou valor, muito valor. E eu lembro que o ano passado a gestora que tinha aqui na escola ela é muito rígida, ela é uma gestora já de 60 anos, ela ficou seis anos aqui, ela era muito rígida assim, e ela e quando foi um dia isso foi me chamando pra uma reunião de planejamento ela pegou fitas, ela fez uma reunião assim aí dizia as qualidade, quando ela pegou a fita que me deu e falou que do tempo que ela estava gestora me entregou a responsabilidade, comprometimento. Foi falando de coisa assim que elas ficou besta, né? E que eu observava até isso, que durante a aula, eu às vezes, eu saí uma vez pra ir no banheiro e não saía. O tanto que eu era responsável... Foi coisa assim que se eu já era responsável... Isso que estimula, sabe? Porque você entregasse isso aqui, ó, não tem responsabilidade. Trabalhe direito, vai ser, sabe? Eu sou muito isso. Então isso é muito difícil que você disse, né? A gente fazer uma autoavaliação de onde a gente está errando. E vamos começar de onde? Não vai mudar essa realidade de dia a noite. Mas se eu e Muncuquia que a gente estudou mais, que a gente tem uma oportunidade de juntar a escola, dentro dessa escola, colocar uma comunidade pra ter um olhar diferente, pra pensar diferente, pra achar que sim, que são capaz. Entendeu? Eu acho uma realidade, é muita coisa aqui.

**P:** Você morou aqui em Canoas que é...

**Penheoa:** 13 quilômetros.

**P:** Pessoal lá vinha, tem devoção a essas santas?

**Penheoa:** Vinha. Vinha. Vinha mais. Vinha mais, mas de vez em quando ainda vem pagar pra promessa, mas vem.

**P:** Você já veio?

**Penheoa:** Vim, antes de eu casar vim, 90 eu tava aqui, foi com a que chamou atenção. Esse ano, 90, 91. Eu vinha.

**P:** Você se incomoda de me dizer a sua religião?

**Penheoa:** Não. Eu sou evangélica. Na congregação cristã.

**P:** Ah dessa igreja que tem aqui.

**Penheoa:** É.

**P:** Há quanto tempo?

**Penheoa:** Oito anos.

**P:** E antes de se tornar evangélica você....

**Penheoa:** Era muito católica.

**P:** Era?

**Penheoa:** Muito. Minha família é de tradicional católica. Minha mãe é tanto que eu sou... Eu não sei, eu sou diferente de muita coisa porque minha mãe foi quem o bispo foi jantar na casa da minha mãe sexta-feira e eu fui ajudar independente de eu ser...

**P:** Dom Beto?

**Penheoa:** É. Independente de ser evangélica, eu fui ajudar a minha mãe, fazer a comida, eu não participei... Aí quando eles foram, chamou a atenção, quando eles foram jantar eles adoraram a galinha que minha mãe faz. Eu quero que ela faz sem, sem caldo, né? É só no tempero e aí passa. Se apaixonou porque disse que vai voltar pro entreposto que ele gostou de lá demais. Aí ele falou assim: eu e minha irmã os filhos são os quatro evangélicos.

**P:** Ah é?

**Penheoa:** Aí perguntaram por que vocês não foram? Aí a minha mãe respondeu assim, não, elas, eles são evangélicas, só vieram me ajudar. Ó que coisa linda. Ora a Deus por nós que nós vamos rezar por você. Mas me incomoda não. Eu acho que Deus, Ele é amor, Ele não é placa de igreja. Eu sou muito feliz no meu mundo, na minha igreja, né? As coisas que eu busco. Mas eu não vejo salvação em placa de igreja não.

**P:** Eu também sou assim. Eu não na verdade eu não tenho religião, mas eu acredito muito em Deus e aí essa expressão é a primeira vez que eu ouço. Não vejo salvação em placa de igreja. Primeiro que eu acho que Deus está em todo lugar.

Ele é amor.

**P:** Eu acho que a igreja tem essa relação de comunidade, tem essa possibilidade da comunidade, mas ele não vai estar excluindo um ou outro. Ele é amor. Ele é ato.

**Penheoa:** Você vai rir disso que eu vou te falar... É tanto que há oito anos eu sou batizada e eu fico muito dentro do bar. Porque meu esposo tem um bar. Eu saio da igreja, eu cuido dos bêbados, eu dou comida, eu converso, hoje devido os problema. No início eu fui muito criticada por isso: como é que uma crente está dentro de um bar. Mas Deus, Ele olhando lá do céu, Ele quer ver o quê? Ele quer drogado, Ele quer a prostituta, Ele quer todo mundo, né?

**P:** Principalmente esses que Ele quer, né?

**Penheoa:** É igual médico. Ele veio pelos doentes, né? Aí as pessoas me acham que eu sou doida nesse sentido. Mas eu quero continuar assim. Sem julgamento, sem apontamentos?

**P:** E antes então você tinha relação com essas santas, né? Relação com essa devoção.

**Penheoa:** Sim, mas eu não eu nunca fiz promessa pra elas, nunca fui de fazer promessa, mas eu gostava. Hoje depois de evangélica já fui, já pesquisei, já tirei foto com meus aluno, não tenho nada. Antes de eu ser evangélica, a única santa que me identificava muito era com a Nossa Senhora Aparecida, minha identificação era muito forte.

**P:** Mas então essa relação de não fazer promessas pra elas era com qualquer santo. Você não tinha essa relação de fazer promessa.

**Penheoa:** Depois que pedia já era Deus. Só Deus puro. Sempre foi assim. Eu ia logo pra Deus, né? Mas pedir a santa não.

**P:** Mas você conheceu muito a festa? Antes de se tornar evangélica?

**Penheoa:** Aqui?

**P:** Sim.

**Penheoa:** Sim, conheci. Depois de evangélica eu já fui também pela escola já umas duas vezes.

**P:** E o que você achava?

**Penheoa:** Ah! Interessante. Era movimento, interessante muito... Muito forte, né? Porque você via que as pessoas que vinham mesmo, vinham com fé. Com algumas pessoas eu já conversei. Por exemplo, aquela questão das pernas vital. Tinha um acidente com a pessoa, né, ela quebrava a perna, se colasse a perna, se ele não perdesse, vinham entregar... A questão dos cabelo, era ou alguém que tinha tido um tumor ou alguém que o cabelo não crescia, que o cabelo estava caindo... A questão dos vestido de noiva, ela se casasse né? Cada uma tem uma relação se você for falar com pessoas... E muitos milagres contam nessas que vieram de São Paulo mesmo... Era a questão que pediu. Porque tudo é a fé. Eu creio assim muito se sua fé estiver nessa aqui, ó, vai fluir isso aqui. Essa é o tamanho da sua fé. Muita gente discute. Algumas pessoas da minha igreja acham um absurdo. Chamo as imagens, o santo é idolatria, né? Né isso? Eu não vejo assim. Não vejo que baseado na tua fé tá em quê? Se você diz “eu não tenho religião, mas Deus é muito forte em minha vida”, sua religião é Deus, Deus é tudo em sua vida, né? Tem as pessoas que não acreditam em Deus também, né? Nesse poder só na ciência e é de cada um, né?

**P:** Chegam a lhe criticar por você, como professora, por exemplo, apresentar essa história às crianças? Alguns irmãos de igreja chegam a criticar ou não?

**Penheoa:** Eu acho assim que se chegar, não chega a mim, né? Mas com certeza fala. Por exemplo, eu sou assim, dia da criança, né? Eu fui nas fases da semana encantada da criança. Aí o dia da criança nesse dia só ficou eu e o Muncuquia. Como o Muncuquia não leva muito jeito com os menino... Eu danço com os meninos, eu canto pra eles, danço, sambei tanto que uma mãe chegou e disse “eita, irmazinha, vou tirar uma foto sua e mandar pros irmãos de sua igreja”.

Uma mãe, né? Aí falei “pode tirar, mulher, a vontade, porque eu sirvo a Deus, não os irmão da igreja. E eu estou muito feliz”. Aí (nome suprimido), que aí ela era apaixonada... Eu queria uma professora dessa. Que eu já tinha saído né? Isso não existe o que você faz é fantástico, os meninos são apaixonado. Porque de palhaço, do que tiver eu faço com os meninos, sabe? E eu vivo por aí. Aqui é meu salário, são os meus patrão. Eu não tenho essa questão. Se eu senti hoje de uma festa, eu vou. Eu não sinto, sabe? Mas se você me chama um churrasco, sei lá, vai ter som, você vai ter pessoas dançando, eu vou estar lá. É de mim, sabe? Na religião não vai me impedir de muita coisa não.

**P:** E você sente algum tipo de conflito assim em tratar da história com as crianças?

**Penheoa:** Não, normal pra mim. Se te chamar: vamos lá se você vier aqui vamos lá hoje, a gente vai, normal. Porque não vai fazer nenhum mal. O que é que vai diminuir em mim? Se não somar em aprendizado diminuído não vai né?

**P:** E aqui na escola, dentro da escola, como é que é trabalhado o tema?

**Penheoa:** É trabalho muito pouco, pra falar a verdade. A gente trabalha, mostra essa realidade, tem alguns meninos que já saíram, a gente trabalha mais com os alunos dele, né?

**P:** Pra registrar: vocês disse que trabalham muito forte ou trabalham muito pouco?

**Penheoa:** Muito pouco. No caso, a gente mais com os alunos dele que é quarto e quinto ano... Trabalha mais, né? Eles conhecem mais. Vai lá visita... Os meu infantil, né? Mas já vai com os pequenininho, mostra, depois chega, fala: e aí nós fomos pra onde? Tem uns enfeite, a gente trabalha o desenho, a ilustração. Já Muncuquia trabalha mais forte, né? Trabalha a história porque ele sabe, né? O foco. A história mesmo. Trabalha com eles é mais forte

**P:** E o que que essas crianças chegam sabendo? Elas já chegam sabendo de alguma coisa?

**Penheoa:** Alguns os avós contaram alguma coisa, né? Alguns chegam. No caso de alunos de quarto e quinto ano, chegam. Principalmente os daí de Caboclo, os do Jatobá... Eles chegam. Os dessa região, não. Mas a gente passa. A gente passa uma pelo menos uma semana ou quinze dias trabalhando todo ano. Agora que a gente está com quase dois anos sem aula, né? Se eu for perguntar pra esses meninos, eu nem sei se eles sabem.

**P:** Mas você sente que, por exemplo, essa história pra se perpetuar ela depende da escola ou não? Se a escola não tivesse atuando essa história se perpetuaria, eles têm elementos, ganham elementos suficientes na família, pra conhecer?

**Penheoa:** Não, eu acho que a base maior é a escola. Porque no caso quem morar aqui em Poções daqui ou essa região que está próximo, que visita, que passa, né, quem mora lá passa aqui todo dia, mas a gente recebe aluno de canoa aqui. Quem mora pra cá eles vão saber muito pouco porque hoje depois do celular não é mais aquele tempo que a gente senta com a família pra

conversar. Os relatos em família não existe mais, né? Muito poucas conversa. Eu penso isso porque a gente sentava muito em família, né? Muito. Fui dessa época, né? E a gente não é mais, as vezes tem quatro pessoa em casa. Cada um num mundo, né? Às vezes um está nos Estados Unidos, outro... Né? A gente perdeu muitos valores de família. Eu acho. Muita coisa mudou.

**P:** Depende muito dessa vivência, né? Desse passado.

**Penheoa:** Pras crianças, sim. Cabe nós enquanto escola a gente focar. Eu acho que o ano que vem a gente vai trabalhar. Primeiro projeto vai colocar isso. E o padroeiro também que é forte, né?

**P:** Quem é o padroeiro daqui?

**Penheoa:** São José. Também tem a novena. Tem o leilão, né? E, sim, depois de evangélica eu fui assim uma missa. Quando agora eu fui criticada: como é que pode uma evangélica dentro da igreja católica? É, foi, vou, tenho essa não.

**P:** Eu não sei quanto você tem conversa com gestores da educação da sede. E aí obviamente, independente de gestão, né? Mas como é que a Secretaria de Educação recebe a ideia de trabalhar esse tema?

**Penheoa:** Recebe de forma normal, pelo menos a outra gestão, né? Porque foi na outra gestão que Parlim veio e documentou e colocou como lenda, ela entrou como lenda no município. Eu creio que isso... Aceitação total da secretaria. E quando é na semana das cultura, né, que a gente trabalha cultura, ela entra e eu lembro que na época que eu fui eu fiquei na coordenação da escola, fui coordenadora pedagógica. Nas formações que eu ia, o contato, aí eu fui conhecida: oh é ela lá das Covinhas... Muita gente que vinha pra me perguntar. E muita gente: de professor e coordenador e diretor já veio aqui. Outras escolas já tiveram interesse...

**P:** Penheoa, tem alguma coisa que eu não perguntei? Alguma coisa que a gente não conversou? Alguma coisa que você acha importante pontuar? No geral, no que você tiver vontade de falar.

**Penheoa:** Eu acho que é uma coisa forte aqui da comunidade que a gente não falou é a potência do riacho, né? Nessa barragem. Ela é uma potência muito grande. E também passa lá, né? Passa lá atrás, que lá é onde o povo toma banho. Lá entra como lazer, né? É potência que se a gente soubesse explorar também porque as pessoas vêm de fora só pra pescar só pra tirar, entendeu? Eu digo muito a Muncuquia essa questão das pessoas daqui mesmo, pra viver melhor, na questão econômica mesmo. Se soubesse aproveitar as coisas que têm. Se tivesse um local que vendesse peixe e fizesse uma questão de alimentação mesmo, sabe? Você vê a questão do pão. Por aí, né? Você esperou o pão, começou a comer pão, porque ninguém coloca uma padaria. Você foi nesse mercadinho que abriu? Tem 15 dias. Melhorou muito, porque se for nesses outros, se você encontra feijão nesse, no outro que tinha era feijão, feijão. Arroz... tá faltando

alguém pra inovar, pra ter coragem, a ousadia de apostar porque falta aqui uma farmácia, uma padaria, falta um restaurante... Tudo que se coloca vende, eu tiro por mim, que eu trabalho o dia todo e as coisas... Eu tenho uma mini oficina lá dentro de casa, de moto, de coisas de moto, vendo cigarro, vendo bomboniere, vendo um monte de coisa e eu vejo a potencialidade das coisas que eu vendo. Tem coisas que eu vendo que três, quatro pessoas vendem e a gente vende. Então, falta nas pessoas pensarem em algo assim, estratégia, coisas diferentes, tem uma potencialidade muito grande esse riacho na questão da sobrevivência também. Enchendo, as pessoas passa todo mundo a plantar, a produzir. Eu lembro de meu cunhado que, isso me chamou muito atenção, um dia só, numa roça de melão, ele fez 40 mil reais, você acredita? Isso me chamou a atenção porque falei pra (nome suprimido): nosso salário, quanto que a gente tem que trabalhar pra ganhar 40 mil? As pessoas chegaram a ganhar 70, 80 mil numa semana. Então existe potencialidade, na agricultura, na irrigação.

### ENTREVISTA 3

Data: 27/10/2021

Icanghi é uma das pessoas mais idosas da comunidade e durante muito tempo participou da organização dos eventos religiosos do lugar, em especial da festa de celebração de Maria e Augustinha. Ela escolheu fazer a entrevista na varanda de casa, olhando a rua central de Poções. Ela usava um vestido e óculos e preferiu permanecer de pé durante toda a conversa, disse que estava “cansada de estar sentada”.

**Pesquisador:** Qual o nome da senhora?

**Icanghi:** (nome suprimido)

**P:** Quantos anos?

**I:** Vou completar 82 anos.



**P:** A senhora nasceu, então, em Juremal?

**I:** Foi, eu nasci em Juremal. De Juremal meus pais me levaram para Caraíba, depois voltaram para aqui, depois eu fui voltar para Juremal com 8 anos. Passei 10 anos lá, uma mulher que me criava lá.

**P:** Veio para cá com 18?

**I:** Foi, com 19 casei, até hoje tô aqui.

**P:** Antes da senhora vir morar aqui já tinha ouvido falar nessa história?

**I:** Não.

**P:** Conheceu quando veio para cá?

**I:** Só quando eu vim para cá que eu conheci elas.

**P:** E o que foi que a senhora... O que a senhora sabe dessa história? O que foi que contaram?

**I:** Eu só sei que diz que elas vinham do Cariri de “a pé” e aí quando chegaram aí onde é as Covinhas, disse que tinha um pé de angico, mas elas vinham com muita fome e muita sede e aí ficaram debaixo do pé de angico e lá mesmo ficaram e lá mesmo morreram. Eu só sei contar que foi lá que ficaram as almas milagrosas, né? Porque elas fazem milagre mesmo. Tudo que a gente se pega com elas é válido.

**P:** A senhora já fez muita promessa? A senhora acredita nelas?

**I:** Já fiz muita, já.

**P:** A senhora pode dizer algum tipo de promessa que a senhora já fez?

**I:** Eu só fui lá acendi uma vela, rezar um terço.

**P:** Mas esses pedidos? É coisa de saúde? É o que?

**I:** Qualquer coisa. Eu sinto... Eu me pego com elas e sou valida.

**P:** E a família da senhora? Outras pessoas da família também tem...

**I:** Essa tradição de fazer promessas com elas...

(Silêncio)

**P:** Mudou muito de antigamente para agora?

**I:** Se mudou? Aqui?

**P:** A delas, a fé nelas...

**I:** Eu acho que mudou, ficou foi mais difícil, mais ruim que o povo não estão mais ligando muito não.

**P:** Como assim?

**I:** Que nem que era, que tinha missa de vez em quando. E hoje é difícil, só tem missa mesmo no dia de finados. Agora no dia de Finados, todo ano tem. Vem o pessoal de fora, vem muita gente. Agora mesmo vai ter, no dia 2, 10 horas.

**P:** Então antigamente tinha missa em outras datas? Não só no dia 2?

**I:** Sim.

**P:** A senhora durante muito tempo ajudou a organizar, não foi?

**I:** Foi.

**P:** O que era que a senhora fazia?

**I:** A gente só ia limpar, arrumar lá, mas promessa mesmo eu só fazia de rezar terço.

**P:** Essa arrumação, essa organização não tinha nada a ver com promessa? Só fazia...

**I:** É.

**P:** Sempre vinha um padre para poder rezar?

**I:** É, sempre vinha um padre para rezar a missa.

**P:** A senhora lembra quando começou a vir padre?

**I:** Sei não.

**P:** A senhora ainda pegou um tempo que não vinha?

**I:** Lembro não.

(Inaudível)

**P:** Pegou tempo que não vinha padre?

**I:** Não vinha padre.

**P:** E como era?

**I:** Ai o povo ia só acender vela.

**P:** O povo mesmo rezava ali um terço?

**I:** O povo mesmo rezava, como não tinha missa, era.

**P:** E mesmo assim sempre valendo? Sempre valia?

**I:** É, sempre valia. Sentia daqui. Até pouco tempo que eu fui, tem uns tempos... A gente ia limpar. Para o pessoal...

(Inaudível)

**P:** Essa limpeza era sempre para o dia 2? Ou em outras datas também?

**I:** Não, só para o dia 2.

(Silêncio)

**P:** E essa coisa, do padre, da igreja... Eles sempre foram tranquilos com a fé do povo? Sempre respeitaram?

**I:** É.

(Inaudível)

(Silêncio)

**P:** Essa organização da senhora, era a senhora mais outras pessoas?

**I:** Mais outras daqui. Ainda hoje vão. Teve um tempo que teve gente que ganhava pela prefeitura para limpar.

(Silêncio)

**I:** Daqui não, era gente dos Caboclos que ganhavam pela prefeitura para limpar lá direto.

(Silêncio)

**P:** E os padres que vinham para cá, de alguma forma eles... A senhora chegava a conversar com eles?

**I:** Não. Rezava e ia embora.

(Silêncio)

**P:** Esse tempo que a senhora mora aqui já ouviu falar de muita promessa diferente?

**I:** Não, só promessa... tinha até missa como promessa, roda de São Gonçalo já fizeram lá.

**P:** A senhora lembra de alguma graça que pediu a elas que foi válida?

**I:** Não, não lembro assim, não.

(Silêncio)

**P:** E aqui? Mudou muito? Do que a senhora conhecia aqui, de antigamente? A comunidade do Poção?

**I:** Mudou muito, era muito diferente, era pouquinha gente, era pouquinha casa. Quando eu vim morar aqui mesmo, era poucas casas. Tinha lá (nome suprimido), do compadre (inaudível), logo eles chegaram, eles moravam no Manoel Joaquim. Mas tinham poucas casas, poucas mesmo.

**P:** A medida que foi crescendo aqui a senhora acha que a festa e a devoção com as Santas foi crescendo também?

**I:** Foi não. Eu acho que não... Teve um tempo que fizeram uma cobertura lá. Era para quando tivesse as missas, mas aí o povo ia era vender bebida debaixo da cobertura que fizeram lá. Dizem, eu não sei, é que desmancharam foram os milagres dela. Uma vez foi esse (nome suprimido) dali foi vender bebida lá, colocou o carro debaixo e quando foi com poucos dias o vento tirou a cobertura todinha, desmanchou. Tá com duas vezes. Aí fizeram de novo e tornou a desmanchar. Não sei se é porque elas não queriam outra cobertura ou porque era...

**P:** Era uma cobertura para o povo ficar...

**I:** Era, aí foram vender cachaça dentro. Foram nos dias da missa, no dia da festa, foram vender bebida.

**P:** E o que é que a senhora pensa sobre isso? A senhora acha mesmo que foi...

**I:** Eu acho que foi milagre delas.

(Silêncio)

**P:** Quando a senhora chegou aqui a senhora frequentou a escola? Foi para escola?

**I:** Eu frequentei, eu estudei, mas aí não tinha a escola, um prédio não. Era uma casa, essa casa aí que hoje é da (nome suprimido), era ensinado pelo (nome suprimido). Era o professor.

**P:** Mas já foi quando a senhora veio morar aqui, já depois de grande?

**I:** Foi.

**P:** Aí a senhora tem essa fé, reza para elas, já fez promessas. Com quem a senhora aprendeu a ter essa fé?

**I:** Nem sei te dizer como foi. Sei que eu tenho muita fé nelas.

(Silêncio)

**P:** Nunca foi um negócio ensinado, não.

**I:** Não.

(Silêncio)

**P:** Interessante. E os mais novo hoje? Acha que ainda tem essa fé?

**I:** Tem nada. Tem pouca gente que tem fé. Eu acho. Tem muita gente que nem vai lá, nem reza, nem nada.

(Silêncio)

**P:** A senhora imagina porque diminuiu essa fé, porque que se perdeu?

**I:** O povo hoje é tudo diferente.

**P:** Como?

**I:** Diferente, o povo, o povo só quer saber de vaidade, dessas coisas assim... De festa, de bebedeira, é só o que o povo quer. Não quer mais... Até uma missa aqui que tem é, 4, 5 pessoas. O pessoal não vai. A maior parte do povo é só evangélico.

(Silêncio)

**I:** Diminuiu muito.

**P:** A senhora acha também que teve uma influência das igrejas evangélicas?

**I:** Evangélica, né?

(Silêncio)

**I:** Se iludiram muito, né? Sei lá.

(Silêncio)

**I:** Eu não sou contra ninguém ser evangélico, porque... Para não tá falando no nome de Deus... (Inaudível) Tá bem, tá fé.

**P:** Dá para viver as duas coisas, né?

**I:** Dá para viver os dois.

**P:** A senhora falou aí de fé, que os mais novos tem muito essa coisa de festa e tal. Lá mesmo nas Covinhas tem muita gente que vem só para tomar banho ali no fundo.

**I:** É, é. No dia 2 mesmo lá, é um horror.

**P:** Antigamente já era assim?

**I:** Era nada, era não. Aí o povo que faz promessa para vim e aí vem e vem beber cachaça, é tomar banho, é “fuliar”.

(Silêncio)

**P:** A senhora ainda vai?

**I:** Até o ano passado eu fui. Esse ano não sei se eu vou, não sei se Deus vai...

**P:** A senhora vai com o filho da senhora?

**I:** É.

(Silêncio)

**P:** A procissão, todo ano não tem uma procissão que sai daqui, não é?

**I:** Todo ano saí. Saia, esse ano eu não sei. O padre no dia da missa mesmo falou que tinha missa nas Covinhas, mas não falou se ia sair a procissão daqui. Até o ano passado saiu a procissão até grande, de pé.

**P:** A missa aqui acontece quando, qual é o dia?

**I:** Na segunda terça-feira do mês.

**P:** A senhora não conhece, não, o padre que tá vindo agora?

**I:** Conheço não.

**P:** Mas já teve um padre fixo aqui, não é? Hugo?

**I:** Foi para São Paulo, foi se embora, nem sei se ainda é vivo.

**P:** Era bom ele?

**I:** Era. Muito bom, era muito idoso já, era muito bom.

(Silêncio)

**P:** Ele sempre celebrava lá?

**I:** Sempre celebrava.

**P:** A senhora lembra o que ele falava? Se falava sobre as Santas? Se em algum momento ele chegou a... Pelo fato da igreja não reconhecer, chegou a dizer que não podia ter aquela devoção ou não?

**I:** Não, não lembro não.

**P:** Sempre respeitou?

**I:** Respeitou.

(Silêncio)

**P:** O dia 2. Como é? A senhora tem muitos filhos que moram em Juazeiro? Eles sempre vêm no dia dois?

**I:** É muita gente no dia 2, de todo lugar.

**P:** A casa da senhora fica cheia?

**I:** Não, não. Menino meu é difícil vim.

**P:** Mas a rua aqui fica cheia.

**I:** A rua, ave maria... Muita folia, era. Esse ano eu não sei, a cada ano vai ficando devagar.

**P:** A senhora acha que tem diminuído?

**I:** É.

**P:** Como é no dia 2? Assim, a senhora levanta, faz o que tem que fazer... Como funciona para ir para as Covinhas?

**I:** Às vezes, vai um menino meu, vai para missa, eu vou com ele. Mas nós só assiste a missa e volta.

**P:** Mas chega lá, assiste uma missa, acendo uma vela? Ou não?

**I:** Acendo. Muita vela no dia 2.

**P:** Mesmo que a senhora não tenha nenhuma promessa?

**I:** É, mesmo que não tenha, a gente acende as velas.

**P:** Das histórias que a senhora já ouviu, já ouviu alguma coisa, assim, contarem como eram elas? Se eram baixas, se eram...

**I:** Sei não.

**P:** Não? Nada disso?

**I:** Nada disso.

(Silêncio)

**P:** Não se comentava?

**I:** Não.

(Silêncio)

**I:** O pai da comadre (nome suprimido) ali era quem... Ele sabia de tudo, detalhe por detalhe, da vida delas, da morte. De tudo ele contava. Ele morava lá pertinho.

**P:** Morava ali nos Caboclos?

**I:** É.

(Silêncio)

**P:** E aí essa história, a senhora já me contou, conheceu quando chegou aqui, já depois de grande. Mas a senhora não sabe precisar como foi que conheceu, quem contou?

**I:** Não, sei não.

(Silêncio)

**P:** Então, realmente é uma história que vai passando.

**I:** É vai passando, de um para outro. Cada um sabe mais...

(Silêncio)

**P:** E a fé vai indo. Alguém já chegou para a senhora para perguntar sobre?

**I:** Não... Assim, os menino na escola, quando tá no final do ano, aí a professora chamava a gente para dizer alguma coisa sobre elas.

**P:** E como era? Era bom?

**I:** Era bom.

**P:** Os meninos tinham interesse?

**I:** Tinham. Hoje os menino não tem mais interesse, logo hoje é muito diferente, as leitura da escola de hoje é diferente...

**P:** Como era antes?

**I:** Antes era melhor, os meninos respeitavam, hoje os meninos não respeitam mais ninguém. Nem professor, nem nada.

(Silêncio)

**P:** Fica difícil manter, né?

**I:** É.

**P:** A senhora reza? O pessoal geralmente tem reza de olhado?

**I:** Eu rezo, rezo de olhado, rezo de má vermelho, de engasgo.

**P:** E como aprendeu?

**I:** Eu não sei mais como foi que eu aprendi.

(Silêncio)

**P:** Foi aprendendo. Nunca ninguém chegou e...Olhe, sente aqui...

**I:** Para ensinar? Não... É o dom que a gente tem.

(Silêncio)

**P:** A senhora consegue assim, imaginar com 82 anos, completa quando?

**I:** Em janeiro. Tá bem aí, né?

**P:** Passa rápido demais.

**I:** Dois meses que falta.

**P:** É, já estamos no Natal. A senhora imagina qual deve ser o futuro dessa fé, dessa devoção?

**I:** Não, não sei não. Acho que é o dom que Deus dá a gente e a gente reza com aquela fé, né?

(Silêncio)

**P:** Mas essa devoção às santas, como a senhora falou, vem diminuindo, né? Será que corre o risco, a senhora acha que corre o risco de sumir?

**I:** Sei lá, eu acho que não. Eu mesmo com fé em Deus, enquanto eu for viva, minha fé com elas é viva.

**P:** A senhora tem filho que tem devoção à elas? Algum dos meninos?

**I:** Não.

(Silêncio)

**P:** Mas também não são contra?

**I:** Não. O (nome suprimido) aqui agora é crente, já fez muitas promessas com elas e tudo. Mas depois ficou crente... Também não é contra, não, minha devoção com elas.

(Silêncio)

**P:** É isso, vamos pedir que as coisas vão melhorando, que as novas gerações vão sendo... A senhora acha que falta apoio da prefeitura ou da igreja?

**I:** Falta. A prefeitura pagava para limpar lá e depois parou, deixou. O povo limpa porque quer limpar. Já teve gente empregado lá, foi anos.

**P:** E a igreja, a senhora acha que devia tá mais presente? Devia tá junto?

**I:** É. Todo dia, mas o povo hoje não quer nada com igreja não. Só quer, sei lá... O povo hoje é muito diferente.

(Silêncio)

**P:** Será que se pelo menos uma vez por mês tivesse uma missa lá, seria bom?

**I:** Não é? Era. Mas o pior é que tem gente que faz promessa para mandar celebrar missa... Mas missa mesmo, para fazer direto, só de ano em ano. Todo dia 2.



#### ENTREVISTA 4

Data: 31/10/2021

A entrevista com Kumiqua foi realizada na lateral da casa dela, em um espaço aberto. Apesar de ser um local de passagem de pessoas e do barulho de uma forrageira que estava sendo utilizada em uma área próxima, ninguém interferiu na conversa. Kumiqua usava saia, blusa e sandálias e se mostrou à vontade durante toda a entrevista.

**Pesquisador:** Como é o seu nome completo?

**Kumiqua:** (Nome suprimido).

**P:** Quantos anos?

**Kumiqua:** 55.

**P:** Nasceu onde?

**Kumiqua:** Nasci aqui no Poção.

**P:** Ah, nasceu aqui. Casada...

(Silêncio).

**P:** Então você nasceu aqui, já conheceu desde cedo a história das Santas.

**Kumiqua:** Sim.

**P:** Como?

**Kumiqua:** Sim, naquela questão, né? Que era um pessoal que veio do Cariri por conta da seca, da fome e aí sei que elas morreram debaixo de um pé de angico lá, de fome e de sede. Depois disso o povo foram fazendo promessa, tendo a fé, né? Recebendo as bençãos e aí daí para cá só aumentou a fé do povo neles.

**P:** Elas eram sozinhas?

**Kumiqua:** Dizem que elas vieram com o pai, a mãe e o irmão. Mas aí também a gente não sabe o que aconteceu com os outros. Nós, mais novo, não sabe.

**P:** Com quem você aprendeu essa história?

**Kumiqua:** Com minha mãe, com meus tios, com minha avó. Eles sempre contavam essas histórias.

**P:** Como era assim a circunstância, as horas que eles contavam essas histórias, tava os meninos tudo para contar ou era uma conversa ali que ia aparecendo.

**Kumiqua:** Muitas vezes era nas conversas, às vezes de noite quando a gente sentava no terreiro, aquele tempo não tinha energia, todo mundo sentava nos terreiros, os vizinhos... Começava a conversar e nos contava as histórias.

**P:** Você frequentou escola?

**Kumiqua:** Frequentei.

**P:** Aqui no Poção?

**Kumiqua:** Sim.

**P:** E conheceu alguma coisa dessa manifestação na escola? Ou quando você entrou na escola já conheciam?

**Kumiqua:** Quando entrou na escola já sabia uma parte, né? Aí a gente estudava sempre quando era dia dois a escola apresentava os trabalhos sobre elas.

(Silêncio)

**P:** E fé nelas? Você tem?

**Kumiqua:** Tenho muito mesmo. Tem poucos meses que eu fiz uma promessa lá, primeiro pedi a Deus, né? Que elas interceda à Deus pela gente. E eu pedi para minha aposentadoria dar certo. Graças a Deus e a elas deu certo. Eu disse que quando eu recebesse meu primeiro dinheiro eu ia comprar uma caixa de fogos e um pacote de velas e ia lá acender. Recebi o dinheiro na terça feira e quando foi na quarta feira eu fui lá pagar a promessa, na quinta aliás, que eu recebi na terça, mas eu só vim para casa na quarta, aí na quinta fui lá pagar a promessa. E outras e outras que já pagou.

(Inaudível)

**P:** Você me contou aí que pediu para elas intercederem para que sua aposentadoria desse certo. Outras promessas que você fez é relacionada ao que? Saúde? É muito comum?

**Kumiqa:** Sim, sim. Teve uma época mesmo que eu morava em São Paulo com um irmão meu, ele até já faleceu. Teve um acidente, quebrou uma perna, ficou em cima de uma cama e eu lá de São Paulo e graças a Deus eu fui válida e mandei ele pagar a promessa. E para outros amigos, para mim mesma. Graças a Deus, sempre que eu peço eu vejo...

**P:** Muita gente daqui morou em São Paulo, né? As pessoas mesmo indo para lá, assim como você, mesmo elas indo para lá, elas continuavam tendo essa fé?

**Kumiqa:** Tem muita gente de lá que tem a fé. Uma vez mesmo eu fui lá, só não lembro o lugar que era o pessoal, sei que foi a primeira vez que eles vieram aqui pagar uma promessa e era de fora esse pessoal. A gente encontrou com eles lá, na época a gente foi limpar lá para festa... Não sei se eles eram do lado do Pernambuco, do Ceará. São aí de fora. Tem também uma história, o senhor não contou para mim contou para uma vizinha minha que até ela já faleceu, mas a filha dela tá aí também para contar a história. Tem um rapaz que hoje ele tem uma casa que vende coisa assim de sofá, ali naquela praça do Índio em Juazeiro. A minha comadre disse que um dia foi lá comprar umas coisas e disse que ele contou uma história que nem conhecia aqui, nem sabia que existia. Mas diz que o filho dele só andava com a boca cheia de ferida, aí diz que ele tava sentado em uma cadeira e aí ele sentado ele via uma imagem de uma igreja com um pé de umbuzeiro na frente e tinha um umbú sozinho. E uma voz dizia a ele que se ele viesse aí, tirasse esse umbu e passasse na boca do filho dele, ele ia ser curado daquela doença, das feridas na boca. Ele veio, ele nem sabia onde era o Poção, diz que veio procurando e só tinha um umbu sozinho no pé de umbuzeiro lá na frente, né? Ele tirou esse umbu, passou na boca do filho dele e nunca mais o filho dele teve ferida na boca. É porque minha comadre já faleceu, mas quando ela faleceu tinha poucos dias que ela tinha me contado essa história que esse senhor tinha contado pra ela. E ele tem uma loja de sofá ali na praça do Índio, se você tiver uma hora ali em Juazeiro e quiser conversar com ele para ele lhe contar a história direito, ele conta.

(Silêncio)

**P:** Impressionante. Tem muita história assim...

**Kumiqa:** Ele disse que viu a visão. Ele disse: “eu não tava dormindo, não. Eu tava sentado na cadeira e eu vi a igreja e o pé de umbuzeiro e a voz dizia a ele ‘passe o umbu’”.

**P:** Mas ele não sabia, como ele soube... Obviamente, você ouviu de outra pessoa. Como ele soube que a igreja era nessa região?

**Kumiqua:** Aí eu não sei, eu já não sei dizer. Só ele mesmo para contar a história assim. Só sei dizer mais ou menos isso porque minha comadre me contou.

**P:** Voltando um pouco ao que lhe contavam, quando você era criança diziam que elas vieram do Cariri, né? Que chegando aí elas acabaram morrendo de cansaço e de fome. E como foi que encontraram esses corpos? Quem enterrou, o que aconteceu? Tem essa história com os angicos, né?

**Kumiqua:** Tem os pés de angicos que foi onde elas morreram.

**P:** E é aquele angico que tem lá, né?

**Kumiqua:** Parece que teve uma época que o pé de angico ainda pegou fogo, mas ele viveu de novo. Assim, quem achou eu já não sei dizer.

(Silêncio)

**P:** O povo comentava? Se chegaram a ver elas ainda com vida? Como eram elas, se eram altas, baixas?

**Kumiqua:** Isso aí eu também não sei dizer. Eu lembro que uma professora da gente dizia que um senhor Joaquim<sup>106</sup> parece que ele tinha vindo trazer água e chegando elas já estavam mortas. Uma história mais ou menos assim que essa pessoa contava pra gente. (Inaudível)

(Silêncio)

**P:** Você ajuda muito aí, a organizar a festa delas. Há quanto tempo?

**Kumiqua:** Tem muito tempo, sei nem dizer quantos anos. É como eu lhe disse, é desde da época de padre Hugo, mas sei nem dizer quantos anos é. Lá, daqui da igreja daqui, a festa de São José... (inaudível) quem recebe o pessoal aí.

**P:** Gosta?

**Kumiqua:** Gosto, faço com prazer mesmo. É tanto que um dia desse uma amiga lá da Jurema mandou um áudio dizendo: “Oh, Kumiqua, Padre Isael disse que a gente abusa demais porque a gente quando vai janta aí na sua casa, é muito abuso”. Eu digo: “É não, de jeito nenhum, faço de coração, faço satisfeita.” É um trabalho que eu faço porque eu gosto. É tanto que o outro padre tava falando em dom. “Ah, padre eu não tenho dom nenhum, eu não sei explicar as coisas”. O padre disse: “Você tem o dom de acolher, você é muito acolhedora”... Com esse jeito meu, mas todo mundo me procura, né?

(Silêncio)

**P:** E como começou? Como você começou a ajudar na organização lá, da festa?

---

<sup>106</sup> Nome mantido, porque apenas pelo substantivo e contexto não permite a identificação da pessoa.

**Kumiqua:** Eu era uma pessoa que sempre frequentei as missas, mas eu nunca fui de abrir a boca para dizer: “Ave Maria”. A verdade é essa. Minha mãe até brincava dizendo que eu tinha puxado minha madrinha (nome suprimido). Porque Dindinha é que não rezavam de jeito nenhum nas igrejas. Minha tia (nome suprimido) era quem tomava conta dessa parte, ela foi se afastando e eu fui introduzindo, cantando e tudo. Eu sei que acabei entrando para ajudar no que posso.

**P:** E hoje como é sua relação com essa festa das Santas? O que é que você geralmente faz?

**Kumiqua:** Eu limpo a igreja, eu faço almoço para o pessoal, para receber o pessoal.

**P:** O pessoal que vem celebrar?

**Kumiqua:** Sim. (Inaudível) Faço almoço para eles.

**P:** Eles sempre vêm?

**Kumiqua:** Vem, todo ano.

**P:** Não vieram ano passado por causa da pandemia, né? Mas sempre tem a missa?

**Kumiqua:** É, da pandemia. Mas sempre tem. “Ano trasado” eles vieram ainda, eu tava cirurgiada da vista, como eu não podia mais (inaudível), organizaram tudo e receberam do mesmo jeito.

**P:** Você falou aí no padre Hugo. Você já falou em outros padres que passaram por aqui, né? Como é a relação deles com as Santas? Com Santa Maria e Santa Augustinha? Eles reconhecem? Eles têm algum tipo de fé ou algum tipo de resistência a elas?

**Kumiqua:** Eles têm fé. Eles celebram, porque tem fé. É tanto que cada padre que entra já sabe daquela festa, daquela obrigação dele mesmo.

**P:** Já chegam sabendo?

**Kumiqua:** Já chegam sabendo.

**P:** E eles não têm algum tipo de restrição? Preconceito?

**Kumiqua:** Não.

**P:** Fora a missa do dia 2, nas missas comuns eles citam elas? Tem algum tipo de citação?

**Kumiqua:** Tem, tem.

**P:** Em que contexto eles falam? O que?

**Kumiqua:** Eles só falam assim nas preces, né? Maria e Augustinha e todos os santos, né?

**P:** Então eles citam outros santos que são reconhecidos pela igreja? E citam elas junto também?

**Kumiqua:** Sim, sim.

**P:** Interessante.

(Silêncio)

**P:** Como é que tá hoje? Tá melhor, tá maior? Tá menor, tá pior? Quando você olha as festas de outros anos, de outros tempos e as de agora...

**Kumiqa:** Hoje é “menas” gente.

**P:** Por que? Você acha alguma explicação?

**Kumiqa:** Eu acho que devido as dificuldades também, as carestias até dos combustíveis também, né? Às vezes o povo vem muito é de longe, né? Acredito que mais por conta disso.

**P:** Mas a fé?

**Kumiqa:** A fé continua. Às vezes eles vêm até no meio do ano, dois, três ônibus pagar promessa. Passam o dia lá, gostam de tomar banho no riacho (inaudível).

**P:** É muito comum essa coisa de pagar promessa, de ter a devoção e depois a diversão?

**Kumiqa:** É.

**P:** Mesmo com isso o pessoal respeita muito, né?

**Kumiqa:** Respeita, respeita. E assim, eles não fazem festa ali mesmo. Eles vão para o riacho, fica lá atrás. Não tem bebedeira lá não...

**P:** Aqui na rua, o Poção, muda muito essa época do dia dois?

**Kumiqa:** Muda. Tem mais movimento, né? Até para gente vender as coisas, né? Ajuda muito.

**P:** Você que tem a lanchonete ali recebe muito essa...

**Kumiqa:** É, ajuda.

(Silêncio)

**P:** Kumiqa, você acha que falta algum tipo de apoio? A gente viu lá que agora tem os toldos que foram colocados pela prefeitura para missa. Mas acha que esse apoio poderia ser maior? Ou não, tem alguma sugestão de alguma coisa que poderia ser mudada?

**Kumiqa:** Tem, a gente até já conversou sobre se a prefeitura fazer um espaço maior, tipo um galpão coberto e tudo para celebração, que seria bem melhor do que todo ano trazer os toldos, né? Que podia fazer tipo um galpão e botava a porta, doassem cadeira ou a gente mesmo comprasse. Trancar e quando fosse na época das missas, né? Já tava lá tudo organizado. A gente já pensou nisso, né? Só nunca fomos atrás... Só pensei.

**P:** Essa organização que você falou aí, em ir atrás. Isso é muito... Há uma dependência da ação da igreja ou o pessoal aqui, da associação comunitária se mobiliza nesse sentido ou não?

**Kumiqa:** Sim, a associação e política, né? A gente ir atrás para eles ajudar nisso. Porque só a gente fazer não tem como.

**P:** Com relação a igreja? Se a diocese, a paróquia.. Eles articulam também isso ou não? Ou eles ficam mais distantes e fica a cargo da comunidade?

**Kumiqua:** Os padres até falaram sobre isso, né? Mas só falaram, nunca agiram, né?

**P:** Já veio bispo celebrar aqui?

**Kumiqua:** Já, nas Covinhas.

**P:** Já? Quem?

**Kumiqua:** Dom Beto.

**P:** Dom Beto? Aaah!

**M:** Dia 22 agora foi uma crisma com ele na Canoa.

**P:** Um dia antes da gente chegar. Na sexta-feira.

(Inaudível)

**P:** Dom Beto é maravilhoso.

**Kumiqua:** É. Pois, ele já veio.

**P:** Foi bonito?

**Kumiqua:** Foi, muito bonito. Não sei se ele vai vim terça feira ou se é só um padre.

**P:** Você lembra alguma coisa que ele falou sobre as Santas? Especificamente?

**Kumiqua:** Não.

**P:** Me diga, como é a sua prática de fé? Você reza em casa, sempre, todo dia ou não? Como funciona? Todo dia?

**Kumiqua:** Rezo, todo dia. Na hora de me deitar rezo um pai-nosso, uma oração comum da gente. Na hora de levantar agradeço à Deus pelo dia vivido e por aí continua.

**P:** E a conversa com as Santas? É no dia-a-dia também ou não? É mais específico?

**Kumiqua:** Não. É mais específico.

**P:** E missa lá nas Covinhas? Só acontece no dia dois ou existe também em outras datas?

**Kumiqua:** Quando o pessoal faz promessa para fazer missa lá, aí o padre vem celebrar.

(Silêncio)

**P:** Existe alguma promessa que... Teve uma que me chama atenção que eu conheci que é a do Padzu que trouxe aquele cruzeiro de madeira que encostado no umbuzeiro. Tem muito dessas promessas assim? Porque é mais comum acender vela, soltar fogos, os ex-votos, a cabecinha, a perna de pau, outros... Eu vi muito lá. Existe assim promessas mais diferentes ou não?

**Kumiqua:** Não, só essas mais comuns.

**P:** E aquelas roupas lá?

**Kumiqua:** O povo faz as promessas e coloca as roupas lá. Antes botava vestido de noiva e tudo. Até botaram muita coisa lá, queimaram...

**P:** Por exemplo, os vestidos de noiva. As promessas são para a pessoa casar? Para melhorar o casamento?

**Kumiqua:** Aí eu não sei. Só sei que o povo fazia as promessas e botava os vestidos.

**P:** Ouvi uma história uma vez que pegar o vestido lá, e é comum que algumas pessoas fazem, pegar o vestido lá usar, casar e devolver. Já ouviu essa história?

**Kumiqua:** Já tem uma prima minha que casou com um vestido de lá.

**P:** Mas quando resolve fazer isso é por que não tem condição de comprar? Acaba sendo caro comprar um vestido ou porque acredita que o casamento vai ser abençoado usando?

**Kumiqua:** Eu acredito que o da minha prima foi porque não tinha condições de comprar. Até porque o casamento nem deu certo, acabou separando (risos). Casou com (nome suprimido), (nome suprimido) até sabe quem é a pessoa. Ela foi casada com (nome suprimido) lá do bar. Aí acabou nem dando certo o casamento. (risos).

**P:** É comum? As Santas não se ofendem não?

**Kumiqua:** Não. Nunca ouvi falar disso.

**P:** E aquelas coisas... Porque é muita coisa que é colocada lá. Como é para limpar? Porque assim... Acaba que as pessoas colocam as cabeças, as peças de madeira... Eu já vi naqueles tanques que colocam as peças de madeira que o pessoal joga lixo, caixa de fogos em certo momento vai gerando um volume muito grande. Como é que vocês fazem para...

**Kumiqua:** A gente limpa, a gente tira tudo dali. Uma vez mesmo veio um pessoal do Juremal, um carro cheio de lá. A gente organizou tudo ali onde é aquele coisa ali diz que é uma sepultura que é enterrado um anjo ali. Os meninos forraram tudo de areia, a gente pegou as cabeças de madeira, organizou tudo bonitinho, as imagens de santa, ali por dentro onde acende as velas a gente pegou um jarros de flor bonitinho pequeno arrumou tudo bonitinho, o povo acendeu vela lá e queimaram tudo. Pode ver que até arame das coisas que foram queimada, capela e tudo. E foi feito lá por fora para acender vela, mas o povo é terrível. Acende até lá dentro da igreja, tem vela lá por trás da porta da igreja. A gente limpa direto lá e eles fazem isso. Pegam as coisas de lá. Uma vez mesmo uma comadre minha foi celebrar uma missa lá, comprou uma toalha de mesa muito bonita, quando foi na outra semana a gente foi lá atrás e não tava mais. No mês passado eu fui numa missa lá nas Queimadas e trouxe um caminho de mesa que uma mulher mandou que ela tinha feito uma promessa, eu botei, uma amiga minha ainda viu lá uns 15 dias atrás, eu fui lá quando olhei já não tava mais lá, em cima do altar já não tá, a não ser que esteja em outro lugar, mas em cima do altar onde eu botei já não tá mais. Aí o povo é terrível. Se bota lá, pode ser uma barra de ouro, tem que ficar lá, é uma promessa, né? Eu penso nisso.

(Silêncio)

**P:** Eu olhei o altar, tem uma imagem delas que tá quebrada, né?



**Kumiqua:** Aquelas imagens eu acho que foi o (nome suprimido) que mandou fazer, tinha uma roça ali na Adutora. Ele até já faleceu.

**P:** Aí tem uma quebrada. Tá encostada assim... Mas antes de tá quebrada elas ficavam no meio, no centro?

**Kumiqua:** Ficava na frente do altar, no chão.

**P:** Eu vi também que tem várias imagens pequenas de outros santos, né? Eu vi que tem imagem de Iemanjá, de São Cosme e Damião... Como é que essas imagens surgem lá? São as pessoas que vão trazendo? Como é que funciona?

**Kumiqua:** Aquelas imagens de Iemanjá e de São Cosme e Damião eu acho que foram botadas da casa da minha mãe quando ela faleceu, que ela dizia que todo tempo que ela falecesse essas imagens era para ir para lá. Aí quando ela faleceu a gente botou lá.

**P:** Essas imagens, aquelas que estão lá (inaudível) em cima, é o pessoal que vai levando mesmo?

**Kumiqua:** É promessa. Só tem essas outras que foi minha mãe que disse que quando ela falecesse não era para jogar fora, era para botar lá. A gente foi e botou.

(Inaudível)

**P:** Tem do Padre Cícero, né? Acho que tem uma de... Frei Damião? Tem?

**Kumiqua:** Sei que tem a grande de Padre Cícero.

**P:** Tem uma lá que eu vi também de Nossa Senhora Aparecida...

(Silêncio)

(Inaudível)

**P:** Kumiqua você conhece algum familiar desse (nome suprimido)?

**Kumiqua:** Familiar dele? Conheci o pai dele e tem o primo dele, o (nome suprimido).

(Inaudível)

**P:** Foi ele que construiu essa capela?

**Kumiqua:** Foi ele que fez aquela cobertura da frente.

**P:** A parte de trás então, já existia? De alvenaria? E foi construída como, você sabe?

**Kumiqua:** Já, já... Não sei.

(Inaudível)

**P:** Vocês vão, mas vão voluntariamente?

**Kumiqua:** É, de vez em quando a gente vai lá dá uma limpada, tem uma menina lá nos Caboclo que sempre que eu ligava para ela limpar, ela limpava. Não é direto, mas sempre que a gente...

(Silêncio)

**P:** E no dia dois, como é sua rotina?

**Kumiqa:** É muito corrida, né? Para ir para lá, para missa e para cuidar aqui para receber o povo.

**P:** Você recebe o povo, vai para missa também?

**Kumiqa:** Vou. Eu já adianto as comidas tudo antes, de noite. Aí quando chega da missa o almoço pronto, depois vou para minha barraca. Às vezes a (nome suprimido) abre antes de mim, minha irmã. Se ela não puder, eu só abro a barraca depois que atender o povo.

**P:** E você vai sempre na procissão? Porque tinha a procissão, né? Sempre tem ou não?

**Kumiqa:** Não. Teve só depois de Padre Valderson, teve umas duas ou três vezes.

(Inaudível)

**P:** Tá certo. Você acha que essa celebração, essa manifestação poderia melhorar a organização dela? Poderia render... Voltar a ser o que era, de ter mais gente, mais ônibus de mais lugares... Acha que tem essa possibilidade?

**Kumiqa:** Acho que isso vai depender do povo. (Silêncio). Vai do povo se organizar, né, para poder...

**P:** A capela está aberta.

**Kumiqa:** Sempre tá, sempre aberta, né, direto? Nem só no dia dois, mas como sempre, todo dia.

(Silêncio)

**P:** As gerações mais novas, você acha que ainda mantêm essa fé?

**Kumiqa:** Acho que não, porque eu vejo os jovens aí nem na igreja não ir. Quem ainda é de uma igreja evangélica, ainda vai para igreja evangélica. Outros... Nem só os jovens, mas como as pessoas mais velhas. A missa é aqui pertinho e é pouca gente. Tem vez de ser contada às pessoas na missa. (Inaudível).

**P:** Os filhos, netos... Você vê, ainda mantêm de alguma forma essa fé ou realmente não?

**Kumiqa:** Eu acho que não. Até porque muitos pais não incentivam os filhos irem para igreja, né?

**P:** Mas eles conhecem a história?

**Kumiqa:** Conhece.

**P:** Não tem essa prática?

**Kumiqa:** É.

(Silêncio)

**P:** Eu vi que aqui tem duas igrejas evangélicas, né? Já teve mais?

**Kumiqa:** Tinha três, mas a Peniel desativou.

**P:** Tem agora a do véu, Congregação Cristã e tem...

**Kumiqa:** Assembléia que é a que estão construindo aqui do lado da minha casa.

**P:** Aqui do lado da sua casa?

**Kumiqa:** É, do lado da minha casa. Eles celebraram ali que é o espaço da vila, mas estão construindo aqui do lado.

**P:** Você acha que isso também tem influência nessa mudança que aconteceu? De alguma forma as pessoas que já tinham a fé nas Santas, depois que se convertem à igreja, negam essa fé de alguma forma?

**Kumiqa:** Eu acho, até porque assim a gente sabe que o evangélico, não sei, acho que ele tem até mais tempo de tá nas casas atrás do povo, né? E nós católicos não tem esses costumes, não sei se é tempo ou é que a gente não tem esses costumes de tá batendo nas portas das casas atrás do povo. E os evangélicos a gente sabe que eles andam e isso incentiva muito as pessoas irem para igreja deles.

**P:** Aí esse caso... Não é uma manifestação porque acaba sendo outras pessoas, mas você acha que a história meio que vai se perdendo? Porque, não sei, alguém que tinha uma devoção, eles param...

**Kumiqa:** Se tinha devoção hoje já parou porque aqui mesmo tem tia (nome suprimido). Ela é minha tia. Tia (nome suprimido) tinha muita fé nelas é tanto que todo ano no mês de janeiro ela tinha uma promessa para pagar lá. Aí depois que ela ficou evangélica, ela hoje não tem mais isso, ela hoje nem fala mais nisso. Só acreditam mesmo no Deus deles, como diz eles. Porque Deus é um só, mas no meu pensamento eles acham que é diferente o Deus deles da gente.

**P:** Kumiqa, o que representa as santas para você?

**Kumiqa:** Para mim a fé.

**P:** Tá ótimo.

## ENTREVISTA 5

Data: 31/10/2021

A entrevista foi realizada na casa de Idzé, à noite. Quando cheguei, ela estava com uma visita e me pediu para entrar e esperar. Ela é uma das pessoas mais indicadas pela comunidade para falar sobre a devoção às Santas Populares Maria e Augustinha, pela liderança natural que tem em função das décadas atuando no magistério. Ela vestia saia e blusa e tinha os cabelos grisalhos amarrados. Se mostrou um pouco retraída no começo, mas logo depois parecia estar bem à vontade para responder aos questionamentos.

**Pesquisador:** O nome da senhora?

**Idzé:** (Suprimido).

**P:** Nome completo.

**Idzé:** (Nome suprimido).

**P:** A senhora tem quantos anos?

**Idzé:** 77.

**P:** A senhora nasceu aqui?

**Idzé:** (Acena com a cabeça positivamente)

**P:** Uma curiosidade, eu vi ela chamando a senhora de professora. A senhora deu aula aqui, foi?

**Idzé:** Muito anos.

**P:** Se aposentou como professora?

**Idzé:** Uhum.

**P:** Trabalhou muito com isso, com menino, os meninos daqui, né?

**Idzé:** Os menino daqui foram muitos mesmo, né?

**P:** Então, o que a senhora sabe da história é coisa que a senhora ouviu os mais velhos falarem?

**Idzé:** Os mais velhos falaram. Aí elas vieram, aí dizem que elas chegaram ainda acharam elas vivas. Que dizem que elas ainda beberam, acho que deram um sorinho a ela.

**P:** Soro de leite.

**Idzé:** Sim. Mas elas não sobreviveram. Aí morreram.

**P:** Então não ficaram muito tempo ali não.

**Idzé:** Não, foi rápido. Na chegada dela acho que foi poucos dias elas faleceram. Lá mesmo enterraram as duas sepulturas. As sepulturas eu conheci porque o povo relatava, né? Aí fizeram o chiqueirinho de madeira. Quem ia tirava ramo verde de catingueiro, fosse pau de carne ou flor e botava nas cercas, acendiam velas. Aí, sei que passou o tempo, passou o tempo, aí depois o povo começaram a caminhar pra lá fazendo promessa não é? Quem primeiro fez a promessa foi válido, aí foi passando pros outros e aí todo mundo tem a elas por um grande valor, não é? Que elas são milagrosas mesmo. Faz promessa, vem gente de fora. Trouxeram já cruz aí nas costas. Agora eu estava aqui mais Muncuquia pelejando pra me lembrar, eu sabia, mas eu esqueci quem trouxe. De Juazeiro.

**Idzé:** Isso aí é tudo acompanhando as coisas delas. Aí agora ficou que quando é todo ano, o tempo de dois de novembro, aí tem a romaria delas. Tem missa, tem tudo. Eu faço promessa direto.

**P:** Os mais velhos, eles contavam como eram elas? Se eram altas, se eram baixas, se eram magras...

**Idzé:** Aí elas diziam assim, que elas eram as mulher assim de boa altura.

**P:** boa leitura no caso...

**Idzé:** De boa altura.

**P:** Mas não dizem se era branca?

**Idzé:** Não, não dizem. Mas eu acho que pelo jeito que o povo conversava, eu acho que elas eram brancas. Assim por um pensar da gente, né?

**P:** Por quê?

**Idzé:** Por que não vejo, nunca vi ninguém dizer que fosse escura, né?

**P:** Me disseram uma coisa, quando me indicaram a senhora, que um parente da senhora tinha encontrado elas. Isso tem procedência?

**Idzé:** Não. Não foi parente meu. Eu mesmo não sei quem foi a pessoa. Foi gente conhecido que era daqui mesmo dos Caboclo. Agora eu não sei quem. Mas será sempre conhecido.

**P:** A senhora disse que conheceu ainda quando era só o cercadinho, né?

**Idzé:** O cercadinho conheci.

**P:** Era coisa simples mesmo, né?

**Idzé:** Simples, simples. Era as duas covinha ali, o amontoado, não é? Aí estava um quintalzinho. Nasceu um pé de angico. Ainda hoje os angicos estão um desse lado aqui. Não está mais dentro porque botaram fogo. E ele morreu... botaram fogo, ele morreu, tornou nascer, tornaram botar fogo e ele morreu, foi nascendo ali naquele outro que ali é uma cova dum anjo. Que quem apagou o fogo foi o (nome suprimido), irmão aqui do (nome suprimido). Você não conhece, não? O pai viu o fogo dali de casa que ele morava pra ali, né? Do outro lado. E aí eles foram apagar o fogo.

**P:** Então esse fogo foi colocado?

**Idzé:** Foi colocado.

**P:** Não foi acidente?

**Idzé:** Não, não. Foi colocado, ou por perversidade. Pai dizia que era por perversidade aquilo. Era angicos... eles nunca secavam. Ele era verdinho, seco e verde. Verdinho, umas coisinha bem arrumadinha.

**P:** Sem ninguém ajeitar?

**Idzé:** Sem ninguém ajeitar, eles por ele. Nasceram por conta e se criaram. Aí fizeram que hoje tem a catacumba ali tem poucos tempo de feito.

**P:** Primeiro fizeram aquela parte da capela onde ficam as imagens hoje, né? Depois fizeram o alpendre. A senhora sabe, mais ou menos, quando foi isso?

**Idzé:** Olha eu não sei que ano foi feito, não.

**P:** Mas a senhora pegou essa transformação toda?

**Idzé:** Toda, porque esses trabalho aí já foi feito poucos tempo pra cá. Deixa eu ver de que ano... mais ou menos, 63 pra cá. Foi feita a capelinha. Aí uns fazia uma parte, vinham outros e fazia outra, e tinha um que ele faz promessa a ele, vem, ele mora, acho, que em Petrolina. Ele é irmão de um (nome suprimido) que morou aí nos...

**P:** E aí ele mora em Petrolina?

**Idzé:** Acho que é. Esse pessoal é de lá. Vem fazer promessa aí. Eles vêm, fazem serviço, limpeza.

**P:** Eu ouvi, queria saber se a senhora também já ouviu essa história, que foi um (nome suprimido), (nome suprimido) que construiu...

**Idzé:** (Nome suprimido).

**P:** Foi promessa?

**Idzé:** Promessa. É promessa. Qualquer coisa eles fazem promessa pra não ser pego por nada.

**P:** A senhora... desculpe perguntar, qual a religião da senhora?

**Idzé:** Católica.

**P:** A senhora acredita nessas santas?

**Idzé:** Acredito.

**P:** Já fez promessa também?

**Idzé:** Eu Já.

**P:** Válida?

**Idzé:** Válida.

**P:** E essa fé? A família da senhora já tinha fé nessas santas?

**Idzé:** Já. Já. Já. Muita, muita gente aqui hoje em dia porque tem muita gente aí que é crente, outros diz que é mais balançados, não é?

**P:** Então tem gente que mesmo sendo crente a fé é tão forte que ainda fica...

**Idzé:** Balançando.

**P:** Uma coisa difícil de explicar.

**Idzé:** É difícil, é, é difícil.

**P:** As práticas assim, as rezas, as formas de fazer promessa, tudo isso a senhora aprendeu vivendo ou alguém chegou e ensinou?

**Idzé:** Vivendo, vendo fazer. Vão descalço. Outro chegou lá de joelho num certo lugar.

**P:** Tudo isso a senhora viu.

**Idzé:** Tudo isso. E dia dois já é sagrado, e tem é muitos anos que tem a procissão delas mesmo.

**P:** E a senhora ainda vai no dia dois?

**Idzé:** Eu é difícil. Logo é a Babilônia de gente É demais, não é? Eu gosto de ir antes. É perto.

**P:** A senhora sempre vai?

**Idzé:** Vou. Dou uma passeadinha por lá.

**P:** De vez em quando, significa dizer que não é só no dia dois ou perto do dia dois.

**Idzé:** Não. Na hora que me dá vontade eu... caminhada, é só ir.

**P:** E faz o que lá?

**Idzé:** Levo vela, acendo, rezo o Pai Nosso.

**P:** Se sente bem?

**Idzé:** Sinto.

**P:** Tem uma sensação diferente de estar lá ou não? É a mesma coisa?

**Idzé:** Eu mesmo nunca senti pavor nenhum, não.

**P:** Mas assim, tem muita gente que fala, por exemplo, que é um lugar de muita paz, que é um lugar muito tranquilo, que gosta de rezar lá ou de rezar em uma outra igreja, porque se sente muito bem.

**Idzé:** É, tem gente que é.

**P:** Pra senhora é a mesma coisa.

**Idzé:** É a mesma coisa.

**P:** E a senhora reza sempre? Independente de lá ou aqui?

**Idzé:** De vez em quando.

**P:** E nessas rezas? Conversa com elas, reza pra elas também?

**Idzé:** Rezo. Oferecendo a elas. Maria e Augustinha.

**P:** A senhora tem outros santos ou é elas mesmo?

**Idzé:** Não, eu tenho elas porque nós desenhemos. Foi 2001. Próxima aí as covinha. Aí o Muncuquia já era professor. Aí disse, mãe como é que nós faz? Como é que nós vamos desenhar? Sentamos os dois aqui, eu dizendo a ele, aí desenhou.

**P:** E esse desenho? Me falaram desse santinho mesmo. Que foi um santinho que até foi distribuído...

**Idzé:** Dia dois de novembro de 2001. Ele foi perguntando: “mãe, como faço?” Eu disse: “faz assim, assim e assim”. Ele me procurou: “mãe você ainda tem?” Eu tinha o meu, agora não sei pra onde foi.

**P:** Então, quer dizer, pai da senhora acreditava nas santas?

**Idzé:** Acreditava.

**P:** A senhora teve irmãos?

**Idzé:** Somos quatro irmão.

**P:** Irmão, irmã? Acreditaram?

**Idzé:** Tudo.

**P:** A senhora. Os filhos. E assim vai seguindo.

**Idzé:** Vai seguindo. Hoje, o Muncuquia não acredita, que hoje é crente, não é? Mas o outro acreditava muito mesmo. Quem falasse que não era válido, ele sempre reclamava. Conto de muita história, conto que elas iam com menino, mas ninguém conheceu.

**P:** A senhora não aprendeu essa história nem com o menino e nem com o irmão?

**Idzé:** Não. Eram só elas. Só elas duas. Só elas duas.

**P:** A senhora tem noção de que ano mais ou menos em que ano foi isso?

**Idzé:** Eu acho que isso aí era uma seca muito grande no, no Cariri. Aí o pessoal ali se debandou-se no mundo, caçando...



**P:** Agora pelo que a senhora viu que, por exemplo, me contaram ali do finado (nome suprimido), né? Que conheceu muito. E o finado (nome suprimido) nasceu em 1912. E em 1912 a história já rodava. Então, quer dizer, foi há uns dois séculos.

**Idzé:** É pode ter sido.

**P:** Lá pra 1800 e lá vai. A senhora, foi professora de quando a quando?

**Idzé:** Comecei em 81, quando foi 2006 eu saí.

**P:** Já saiu aposentada?

**Idzé:** Saí.

**P:** Graças a Deus. Sempre deu aula aqui ou deu aula fora?

**Idzé:** Aqui.

**P:** Sempre aqui? Oh coisa boa. Gostava? A senhora se formou onde? A senhora se formou aqui? Estudou aqui?

**Idzé:** Eu não sou formada.

**P:** Mas a senhora chegou a frequentar a escola aqui, não?

**Idzé:** Eu estudei, estudei até a sétima.

**P:** Aqui nessa escola mesmo?

**Idzé:** Não. Na Massaroca. Eu fiz a sétima, não fiz a oitava, porque quem tomava conta de meu pai era eu, aí tive que sair.

**P:** Lá na Massaroca, na escola da Massaroca, a senhora ouviu falar dessa história? Se contava na aula, se dava aula sobre isso ou não?

**Idzé:** Contava, elas pediam muito pra contar a história.

**P:** Lá na Massaroca, onde a senhora estudou?

**Idzé:** Sim.

**P:** Aí quando a senhora virou a professora aqui fazia parte da aula em algum momento falar sobre?

**Idzé:** Fazia, eu tinha que dizer os meninos.

**P:** Sempre nesse período, mais perto de dois de novembro.

**Idzé:** Nesse período, sim.

**P:** E esses meninos quando chegavam? A senhora começou em 1981. Então isso já tem um bom tempo, né? E esse menino quando chegavam já sabiam da história, já conheciam a história?

**Idzé:** Já viu os outros falar e o pai falar, não é. Vídeo, não é?

**P:** Na escola era só fazer isso de uma forma mais arrumada, com mais método.

**Idzé:** É.

**P:** Mas a história você aprendia...

**Idzé:** Já vinham sabendo que existia isso.

**P:** E alguns com mais detalhes, outro não.

**Idzé:** Era.

**P:** E a senhora notava, por exemplo, que alguns deles chegavam com fé?

**Idzé:** Tinha

**P:** Já criança.

**Idzé:** Criança.

**P:** Por que que a senhora acredita que é assim aqui? Por que é tão forte essa história assim pra comunidade ao ponto...

**Idzé:** Porque elas sofreram muito, né? Além de tudo, morrer de fome e sede, né? Que água ainda tomaram antes de morrer. Ainda acho que ainda deram a água, um pouquinho de água, que ainda tomaram um sorinho, não é.

**P:** Como era, pensando assim na festa hoje, no dia dois hoje, na manifestação, e de tempos atrás, melhorou, piorou, tá maior, tá menor?

**Idzé:** Junta muita gente, muita gente vem com muita fé, não é? Traz muita coisa de bem feito, capela, roupa. Muita coisa. Outros adoecem de uma perna, aí mandam fazer uma perna de pau, um pé, um dedo, é cabelo, cabeça, e tudo vem praí.

**P:** Mas hoje é maior ou menor do que antes, antes ela tinha mais gente?

**Idzé:** Não, hoje é maior.

**P:** As pessoas têm mais meios, a história tá mais conhecida?

**Idzé:** A história é mais conhecida, não é? A história já é muito longe.

**P:** Vem de muito lugar, né?

**Idzé:** É. Vem, vem gente de longe.

**P:** A senhora já chegou a participar da organização dessa da missa lá?

**Idzé:** Já.

**P:** E como era essa organização? O que a senhora fazia?

**Idzé:** A gente vai, arruma tudo lá, leva mesa não é? Ajeita tudo. Acontece que a gente leva o café do padre, outras vezes não. Outra vez nós ia, mas já deixava tudo pronto em casa. Já ficava uma pessoa em casa esperando, quando a gente chegava só era...

**P:** E essa relação com os padres que atenderam aqui a comunidade, eles sempre respeitaram as santas, a fé das pessoas?

**Idzé:** Respeitaram.

**P:** Algum deles já chegou a dizer, olha vocês têm que ter cuidado não pode ficar...

**Idzé:** Hugo dizia muito.

**P:** Dizia o quê?

**Idzé:** Que era de grande valor ali.

**P:** Muito bem falado né, esse padre Hugo. Pessoal fala muito bem dele.

**Idzé:** Ele era muito legal.

**P:** Tem essa relação boa.

**Idzé:** É.

**P:** Tem uma diferença sim ou não, no número de homem, mulher que é fiel, que vai lá na missa?

**Idzé:** Vai tudo. De grandes a pequeno. Agora não é tudo, você sabe. A cidade hoje em dia tem fé em quê? A gente sabe, não é? Mas já os mais velhos não, os mais velhos já vão mesmo.

**P:** Homem geralmente é mais sisudo, né? Mais fechado.

**Idzé:** Mais fechado.

**P:** Só que mesmo assim eles vão?

**Idzé:** Vão. É ônibus, carro pequeno, é caminhão, é tudo.

**P:** A senhora falou numa cova que tem um anjinho lá. Já existia a capela quando enterraram esse anjo lá?

**Idzé:** Já.

**P:** E por que que enterram?

**Idzé:** Era aí dos Caboclo, e aí lá não tinha cemitério, e aí foram enterraram lá. Quando acabaram, fizeram o circozinho.

**P:** Que é onde está o pé de angico?

**Idzé:** O angico. O outro que nasceu.

**P:** Ah porque depois que foi queimado ele não nasceu no mesmo lugar. Ele nasceu perto.

**Idzé:** Queimaram duas vezes, aí nas três ele já nasceu já na cova do anjo. Meu pai dizia que ali era uma coisa que não era nunca ser tocado fogo, e que ele resistiu tudo. Tentaram dar fim e não deram.

**P:** Essa cova desse anjo também tem muito tempo? A senhora chegou a conhecer?

**Idzé:** Não, tem muito tempo não, deixa eu ver, 64 pra 65, acho que é.

**P:** A gente tava falando, a senhora falou, que queimaram os angicos. A gente fica se perguntando por quê. Tem muito essa coisa de vandalismo, de escunhabar lá?

**Idzé:** Tem. O povo irresponsável que é jogado mesmo de tudo.

**P:** Não tem história não de... Como é que o pessoal fala, quando você faz uma coisa assim, tipo ser punido, enfim, algum mal por vandalizar?

**Idzé:** Acho que eles não se dão bem, não. Continuam de pior a pior, né? Que é o que nós vê.

**P:** Então é gente que o pessoal conhece?

**Idzé:** É. Não é gente de fora, não.

**P:** Gente da comunidade...

**Idzé:** Gente de perto.

**P:** Mas a senhora já ouviu falar assim, é por que num acredita, por que tem raiva, por que é de outra religião?

**Idzé:** Não, eu acho assim que é por perversidade. É o que se acha que é.

**P:** Com relação a apoio. A senhora acha que a devoção, a história das Santas Maria e Agostinha, essa história, essa manifestação, essa devoção, recebe o apoio que merece?

**Idzé:** Sim.

**P:** Dos fiéis?

**Idzé:** Dos fiéis.

**P:** E Quando a gente parte assim pra igreja, pra prefeitura, falta ou não?

**Idzé:** Acontece.

**P:** Acontece de faltar?

**Idzé:** É.

**P:** E aí é o povo mesmo que tem que...

**Idzé:** É, é.

**P:** Ou seja, a senhora está me dizendo que se não fosse o povo isso já teria passado?

**Idzé:** Já.

**P:** A história já teria morrido.

**Idzé:** Já. É porque o povo futuca. Mas tá longe. Porque na época de Jorge Khoury, Maria Pires, botou pra nós pesquisar, pra fazer o livro.

**P:** E esse livro foi feito?

**Idzé:** Nunca veio no nosso alcance, não. Também ela morreu. Mas que que foi feita, foi.

**P:** Maria Franca Pires...

**Idzé:** Uhum.

**P:** Uma forma de preservar, né? Agora depois daí é só a gente vindo mesmo na época de eleição.

**Idzé:** Na época de eleição.

**P:** Enche de político aqui, né?

**Idzé:** Ah enche de político e promessa é muita. Dessa prefeita eu ouvi falar que tem uma pessoa que vai convidar ela pra ela verpra ele pagar uma promessa.

**P:** Vamos ver, né?

**Idzé:** E não é mentira, não, é sério.

**P:** Ela é daqui, né?

**Idzé:** Ela é daqui. E todos eles faz.

**P:** A própria prefeita já tem relação com as santas.

**Idzé:** Tem.

**P:** Eu vejo que ela é bem católica, né? Ela é muito católica. Uma coisa que eu fico pensando: chegou aqui no Poção, ainda não conversei com o pessoal dos Caboclo, mas aquela região é bem próxima... Covinhas é Poção ou Caboclo? Lá também é forte? A devoção às santas?

**Idzé:** Vão. O povo de lá vai também.

**P:** Agora eu percebi muito assim que todo mundo que... eu estou aqui há nove dias e todo mundo que eu converso, disse: “não como foi que você soube?”. “Eu soube, não sei como soube.”. Não tem um negócio que a gente sabe, por exemplo, a gente aprende conta de “mais” quando tá na primeira série... A história das santas não. Você aprende. O pai da senhora nunca chegou e botou a senhora sentadinha e disse: “olha, agora você vai aprender a história de Maria e Agostinha”?

**Idzé:** Não. Ele falava, como eu tô dizendo, que era umas santas que era rara, quem fizesse promessa, podia fazer sabendo que tinha resultado.

**P:** Que bonito.

**P:** Voltando um pouco, a senhora falou que trabalhava o assunto na escola. Alguma vezhouve resistência da secretaria, por exemplo, de Educação: “Não, não pode trabalhar esse assunto.”

**Idzé:** Ahmandava fazer.

**P:** Mandava fazer?

**Idzé:** Mandava fazer. Mandava.

**P:** A quantidade maior de igreja evangélica é mais recente, né? Que as igrejas foram aparecendo. Mas aconteceu, por exemplo, de algum pai dizer: “não, não é pra ensinar isso ao meu filho, não?”

**Idzé:** Não. Ninguém nunca falou. Não.

**P:** A comunidade é pequena, mas já chegou a ter três igrejas evangélicas ao mesmo tempo? A senhora sente alguma dificuldade? Percebe, assim de convivência dessa fé junto com a fé das igrejas evangélicas?

**Idzé:** As igrejas evangélicas não são chegadas, não.

**P:** Quando a senhora diz “não são chegadas”, é só o fato de elas dizerem que não se deve acreditar ou...

**Idzé:** É isso.

**P:** Dizer assim “se você for pra lá, ali é o demônio”.

**Idzé:** Que é ilusão.

**P:** E de alguma forma tentam abafar ou não.

**Idzé:** Não. Só dizem que é ilusão.

**P:** Tem aquela história de dizer assim: “tem que ter cuidado senão você vai pro inferno”?

**Idzé:** É, com certeza. (risos)

**P:** A senhora riu porque já ouviu muito, foi?

**Idzé:** Já.

**P:** Eu também já ouvi. Pois é. É uma história muito bonita. É um negócio que é difícil recontar a história, né? Porque é antiga.

**Idzé:** Era bom se a gente soubesse mesmo do início ao fim, como foi, não é?

**P:** A única coisa que a gente sabe é que elas eram altas. E vieram do Cariri. As duas tão ali naquela catacumba ali

**Idzé:** É.

**P:** Quando fizeram ali, chegaram a remover os ossos ou não?

**Idzé:** Só fizeram ali.

**P:** As covas eram pequenininhas ali.

**Idzé:** É.

**P:** O pessoal ia só refazendo, né?

**Idzé:** Só refazendo.

**P:** Tá certo, né? Eu acho que é isso. Assim, podem surgir mais dúvidas e aí eu venho bater aqui na porta da senhora.

**Idzé:** Tá bom. O que eu souber...

**P:** E assim, acho que a senhora tem uma vivência grande, né? Porque tem um negócio que professor é danado, porque professor fabrica gente, né?

**Idzé:** Tem que ser mesmo.

**P:** E aí as gentes vão passando na mão do professor e a senhora ficou aí... de 81 a 2006 é tempo.

**Idzé:** E eu morava não era nem aqui. Quando você vem de Juazeiro não tem umas casas pra lá da casa de (nome suprimido). Morava lá. Eu ainda vou pra lá quase todo dia. Um dia sim, um dia não, vou lá ajeitar as coisas. Vinha de lá, todo dia.

**P:** Dava aula de manhã e de tarde?

**Idzé:** Só de manhã. Era todo dia, todo dia.

**P:** Muito menino já passou pela senhora.

**Idzé:** Muito menino. Tinha anos que tinha quarenta e um.

**P:** Vixe! É porque era da região toda, né?

**Idzé:** Da região toda. Não tinha professor, porque eu entrei... Aqui tinha uma menina da Lagoa do Curral e era quem ensinava. Talvez você conheça a (nome suprimido). Era uma filha dele. Depois ela disse que ia sair, que não ia trabalhar aqui, e que era longe pra ela vir. Aí ficou só a (nome suprimido). Essa você conheceu, né?!

**P:** Conheci.

**Idzé:** Aí ficou só ela. Aí ficou (nome suprimido), nos meus tempos, que eu era quem ia ensinar. Eu, vou não. Vai, num vai, vai, num vai. Aí ele veio aqui e disse ao meu pai: “ela quem vai tomar conta, porque não tem outra pessoa aqui que tome conta dos meninos e têm muitos alunos. A (nome suprimido) não pega mais não”. Aí pai disse: “eu num empato, tá nas mãos dela”. Saiu daqui... Nesse tempo era Arnaldo Vieira. Saiu daqui, chegou em Juazeiro e conversou com ele... E eu já ensinava Mobral, que a (nome suprimido) aqui dos Caboclo, (nome suprimido) que arrumou pra mim. Eu tava em Juazeiro fazendo um curso. Aí ele disse, tal dia pra você ir na prefeitura, falar com Arnaldo Vieira que já falei com ele. Eu disse “num vou não”. “Vai, é você”. Eu já tava lá... Quando foi meio dia fui pra lá, cheguei na prefeitura procurei e disseram que “ele só chega aqui depois de duas horas”. Agora ele tá em casa, tá descansando. Pode ir na casa que encontra ele. Me ensinaram onde era a casa. Eu cheguei tava o guarda na porta, aí eu disse, e ele disse “pois, aguarde. Na hora que ele levantar eu lhe chamo”. Aí quando ele levantou-se e me chamou, disse “pode vir no pé do portão”, fiquei encostadinha ali. Ai eu falei “eu sou a pessoa que (nome suprimido) falou que é pra ensinar no Póção”, ele só fez pegar um papelzinho e disse “agora você vai na secretaria e entrega a Flor de Maria. Fui pra lá, cheguei ali devagarzinho. Mostrei, ela disse pra aguardar um segundo. Aí o pau quebrou, porque tinha chegado muita gente na frente. Aí ela disse pras outras: “vocês vão esperar. Ela chegou derradeiro? Chegou, mas ela chegou com muita educação e ela vai ser atendida é agora. Se dane quem quiser”. Aí só fez fazer os papéis todinho, me entregar... Aí era na sexta-feira, eu já tava vindo pra casa. Ensinava no começo de maio, entrei no mês de maio. Elas me deram toda papelada de tudo e cheguei aqui e só fiz anunciar e comecei a matrícula....

## ENTREVISTA 6

Data: 01/11/2021

Esse foi um segundo momento com Muncuquia, já que ele precisou sair no meio da entrevista no dia em que nos encontramos na escola. Encontramo-nos à noite, na casa de Muncuquia, para mais uma conversa. Nesse momento, ele se mostrou mais à vontade para falar sobre questões mais sensíveis, como a relação entre a fé que tinha nas Santas Populares Maria e Augustinha e a religião que professa agora, o protestantismo.

**Pesquisador:** Primeiro, eu queria saber essa coisa da sua atuação profissional? Como é essa atuação das santas, dessa história na escola? As crianças quando chegam já conhecem a história?

**Muncuquia:** Não totalmente. De ouvir falar já conhece. Porque é assim: o pessoal daqui é praticamente hoje as pessoas que são evangélicas já foram tudo devoto de lá. E assim como tem todos os anos, o dia dois de finados, já tem a devoção do pessoal todo já fica aguardando, já fica aquela ansiedade das novidades, das pessoas que vão chegar, quantos transportes tem, quais são os transportes que passa, né? As crianças já é tudo naquele empolgação, chega o mês de novembro, as crianças já ficam tudo prestando atenção, já sabem que é para arrumarem as Covinhas, né? Elas já tem uma visão.

**P:** Tem essa ideia mais ampla, né? Como é que vocês trabalham esses assuntos dentro do currículo?

**Muncuquia:** Rapaz, dentro do nosso currículo, não vou nem falar no profundo mesmo...A escola hoje em si precisa se voltar mais para as localidades, a gente precisa primeiro conhecer o eu, para depois... E aí, né? Nós temos um currículo que eles falam sobre as lendas, né? Geralmente ele vai entrar como lenda, em agosto já tem, assim, uma conversa, a gente fala, né? Mas eu acharia que as escolas deveriam ter um projeto específico para isso, né? Principalmente que a gente agora no dia dois, do dia de finados, não sei porque que colocaram essa associação, da morte delas, o festejo delas com o dia dois. Assim, eu acho uma falha no currículo, deveria explorar mais.

**P:** Hoje, como é trabalhado?

**Muncuquia:** Como é trabalhado, como a gente trabalha? A gente trabalha, elas entram nas lendas de agosto, né? Mas só aquela coisa padrão. Covinha ali a gente não tem assim, um eixo, um caminho trilhado, porque assim, ninguém sabe porque não foi feito, escrito a história das



Covinhas. A gente tem grandes falhas, né? Onde a gente mesmo da própria localidade somos os culpados também, não é a gente só culpar a prefeitura, a diocese, né? Porque assim, como é de alçada da diocese, ela deveria ter explorado mais, né? Não sei se é porque é pequeno, mas a gente vê aí outros santos aí, foram nomeados santos, assim tem mais uma divulgação da igreja católica enquanto isso, aqui um lugarzinho, um lugar pequeno. Mas eu creio também que tem lá fora que também são os santos que a gente vê o povo contar os milagres, vê, as pessoas vêm e pagam suas promessas e muitos membros como a gente tem costume chegar e dizer, pessoas chegar e dizer: “eu sofri um acidente, ia ficar alejado da minha perna, vim trazer aqui essa perna de madeira pagando o que eu fiz, pagando a promessa que eu fiz e fui valido”. Então, eu acho que assim, deveria, tanto a comunidade, a igreja católica, não sei qual o caminho, né? A própria educação, a própria Secretaria de Educação, vem da própria secretaria também, acordar para que isso aqui, futuramente se expandisse. Não no termo assim de crescimento, seria um crescimento do lugar, mas assim, uma lenda que a gente tem aqui que na realidade os próprios moradores não tem noção da história correta, mas uma certeza que elas existiram, os milagres existem, tem o lugarzinho delas.

**P:** Vocês trabalham como lendas, na escola ela entra como folclore, de se trabalhar o folclore e as lendas. Quando você, enfim, não conheço muito bem a sua história, quando você começou a trabalhar na escola, o tratamento já era como lenda?

**Muncuquia:** Já era como lenda. Entrava como lenda.

**P:** Então, essa discussão foi anterior a você?

**Muncuquia:** Foi. Nem sei nem porque, né? Mas já entrou como lenda. Eu entrei em 1988...

(Silêncio)

**P:** Rapaz, então quer dizer que você trabalhou com sua mãe?

**Muncuquia:** Trabalhei com minha mãe.

**P:** Que negócio bonito, rapaz.

**Muncuquia:** Fui professor juntamente mais ela, depois passei a gestor e ela trabalhando na escola. Ela se aposentou e eu era gestor na época aqui. E foi naquela época que fizemos até os santinhos, ela lhe falou?

**P:** Falou.

**Muncuquia:** Eu perguntei a ela. “Eu tenho até um lá em casa”. Procure que eu já passei para ele a questão do santinho. Porque naquela época eu tentei organizar, (inaudível) eu tinha muita “proximação” com ele, com (nome suprimido), Padre Hugo. Através deles, eles abriram o campo, todo ano nessa data a gente trazia polícia, a gente trazia equipe médica, a gente trazia SAAE com água, tinha missa, tinha o carro pipa... (inaudível), não me lembro qual a data

correta, mas no santinho tem a data. Queria fazer as fitinhas, aquelas que têm que vende muito, aquela de Bom Jesus da Lapa, aí surgiu muitos porém para fazer aquilo dali, aí (inaudível) trouxe um colega dele que tem uma gráfica de Juazeiro que disse: “Eu faço isso aqui brincando”, aí nós mudamos para fazer os brochinhas. Logo, logo teve a questão das duas Santas, que foi um rapaz que trouxe.

**P:** Aquelas duas imagens é desse período aí?

**Muncuquia:** Depois, foi depois.

**P:** Ah, então é bem recente?

**Muncuquia:** É bem recente.

**P:** Foi o (nome suprimido)?

**Muncuquia:** (Nome suprimido).

**P:** Ele era dos Caboclo? Morava aí?

**Muncuquia:** Ele morava na Adutora. Eles compraram aqui primeiro o Poço da Areia e aí compraram um terreno lá na Adutora e aí ficaram. Venderam aqui e passaram para a Adutora.

**P:** Vocês, vocês desenharam né?! Eu pensei que a imagem fosse anterior ao broche, mas o broche é anterior. Com base em que, assim, vocês desenharam como foi feito?

**Muncuquia:** Esse cara quer saber coisa demais (risos). Assim, como a gente já tinha noção das santas, né, das roupas, do vestuário de santa, né?! Nós baseamos em cima das que já existiam, né?! Aí, nós criamos as vestes e aí depois fizemos a junção delas com a igreja, que é uma do lado e a outra do outro e a igreja no meio, né!? Aí fizemos aquela organização.

**P:** E a feição?

**Muncuquia:** Foi criada também no vento aí.

**P:** Vocês imaginaram o que podia ser?

**Muncuquia:** É.

**P:** Mas nunca, você nunca teve alguma conversa sobre isso? “Não elas eram assim ou elas eram assado”?

**Muncuquia:** Não, nunca vi meu avô falar. Por que, assim, o pessoal gosta de contar, tem algumas pessoas que contam e elas chegaram aí e elas procurava comida e o pessoal sonegava. Não, meu avô me contava essa história. Elas já chegaram aqui muito debilitadas.

**P:** Como era o nome do seu avô?

**Muncuquia:** Era (nome suprimido). Morava aqui no fundo da minha casa, aqui. Aqueles terreno na frente da igreja lá era do meu avô. Elas já chegaram bem, bem... Como diz a história, não tem mais jeito. Elas não tinham mais como se alimentar com a comida mais forte. O alimento que elas usavam mais era mais era líquido. Aí entra a questão do soro, da coalhada.

Elas utilizava mais era o soro, mas chegaram já praticamente... Como diz a história, só Deus na vida delas. Muitas pessoas naquela época morreram de fome e sede, você sabe, passa um dia de fome, dois o corpo humano chega um processo que não tem mais alimento que... Hoje dentro da medicina tem soros, né? Medicamentos aí que dá para fazer alguma coisa, aquele tempo não tinha. Até médico naquele tempo era difícil.

**P:** Pelo o que lhe contavam, pelo o que seu avô contava, pelo o que (nome suprimido) fala, o que você já ouviu... Então, as pessoas, alguém daqui da região dos Caboclos, ainda tiveram contato com elas, chegaram a conversar com elas?

**Muncuquia:** Tiveram o pessoal dos Caboclos. Assim, na época era poucos moradores que tinha aqui, o lugar mais próximo era os Caboclo. Meu avô na época morava no Saranhó, ele já tava se organizando para vim para aqui, o pessoal já começava a construir mais, era uma coisa de tempo ainda para ele vim embora para cá. Aí era povo do... (Nome suprimido), não sei se era o pai do (nome suprimido), pai de (nome suprimido), era os mais velho.

(Silêncio)

**P:** Me diz uma coisa, Muncuquia, a gente conversou lá na escola e você me disse que é evangélico, né? Você já acreditou?

**Muncuquia:** Já.

**P:** Já teve essa relação próxima?

**Muncuquia:** E assim, eu sempre gosto de dizer que uma coisa que há no meio da nossa sociedade é essa questão das religiões discriminam umas às outras. Jesus não pregou a religião, Jesus pregou o amor. E assim na época eu trabalhei de 2005 para 2009, os quatro anos de Misael, nós focamos os trabalhos dentro das Covinhas mesmo. Trabalho focado e assim hoje eu ainda faço parte em ajudar. Por quê? Porque eu sei que é uma história da nossa região, fato verídico. Quem sou eu para ir contra, né?

**P:** E a sua posição é bem aceita dentro da igreja? As pessoas entendem isso?

**Muncuquia:** Rapaz, infelizmente, a gente tem que ser realista que não. É como eu tô dizendo, eu sou evangélico meio resguardado. Creio na bíblia, mas eu creio que tudo que existe aqui na terra é projeto de Deus.

**P:** Desculpe, se o senhor não se incomodar, qual é a igreja?

**Muncuquia:** Tava na Batista, porque assim eu tava na igreja que era do sogro de minha filha, passei 10 anos lá mais ele, depois eu saí. Aí fiquei frequentando a Batista. Mas eu frequento qualquer igreja, não tem esse negócio de igreja não. Vou para igreja católica se precisar, velório lá dentro, não tenho com isso não. Porque assim, Cristo pregou o amor, o amor brota do coração e as pessoas primeiro tem que entender quem é Deus e as boas ações você faz até fora de igreja.

(Silêncio)

**P:** A gente já conversou um pouco sobre isso na escola, você até citou que essa manifestação vem diminuindo. Quando você fala diminuir, é volume de pessoas? E a gente vê de certa forma o fortalecimento das religiões evangélicas, das igrejas evangélicas. Você acha também que tem alguma relação com isso?

**Muncuquia:** Rapaz, assim contribuiu, porque você sabe que contribui. Mas, geralmente, essas pessoas devotas dificilmente elas mudam.

**P:** Eu ouvi uma história, que alguém me contou que disse: “Olhe, tem gente que vai para igreja evangélica, que é realmente da igreja evangélica que acredita, mas que não deixa de acreditar nas Santas, nas Covinhas.”

**Muncuquia:** Por mim pode, né? A gente não pode discriminar ninguém. Porque discriminar? (Inaudível) Discriminação... O céu vai para quem faz boas ações e a gente sabe que em todos os lugares tem ele, quem tá aqui em cima da terra é pecador. Porque elas se transformaram hoje, assim? Eu considero elas hoje como santas, não ainda constatado em papel pelo Vaticano, eu acho que o Vaticano que manda essa carta final, né? Eu considero como santa. Ela chegar a santa foi o que? Irmã Dulce foi o que? As boas ações. Será que Irmã Dulce vai para o inferno? Boas ações, amor no coração, sentir o que o próximo sente, não é só me preocupar com minha vida não.

(Silêncio)

**P:** Você se mostra muito preocupado, assim, com a organização social em torno dessa manifestação. Você acha que falta realmente ação especialmente da comunidade, né?

**Muncuquia:** Exatamente.

**P:** Você acredita que hoje, pelo o que você conhece, você mora aqui, o que é que falta para ter essa organização política?

**Muncuquia:** Primeiro, vai dá conscientização da própria população, porque infelizmente a população hoje em dia só vê um lado. Por exemplo, antes do (inaudível) vim aqui no Poção, eles não se preocupam em se preparar para receber um padre, antes fazer o projeto. Porque você tem que ter o projeto, você tem que receber as pessoas que chegam, elas tem que ser bem vindas, né? Você precisa fazer um projeto e você sabe que esse projeto vai beneficiar todo mundo. Então, tem que tá todo mundo sentado. Porque quem tem um bar é um bar, você vai vender sua bebida lá, eu vou vender a minha bebida aqui, outras pessoas vão chegar com alimento, e por aí se vai. Se a gente focar nisso, daí nessa organização que aí a gente vai trazer a igreja católica para ter uma missa, a gente fazer um movimento para evitar a venda de bebida, porque a gente sabe que a devoção não é lugar de bebida, porque se não você pode botar bebida até dentro da

igreja, vai vender cachaça dentro da igreja, ali é uma igreja, principalmente num dia desse. Aí fala: “Ah, mas o pessoal vem curtir”, vá curtir lá no bar, você tem que respeitar a fé de cada um. Se eu tenho minha devoção, é devoção. Tá tendo missa ali, o som tá ali, cachaça tá aqui vizinho. Que respeito é esse da sociedade? Quando a sociedade se organiza forma um projeto, buscar a igreja católica, não só em termos de uma missa, né? Mas de um apoio maior, um lugar para acomodar as pessoas, um banheiro para o pessoal tomar um banho. Isso futuramente as pessoas podem acampar de um dia para o outro. O meio político. O que é que o meio político tem a oferecer? Mas para o meio político oferecer eu tenho que tá com o projeto na mão, eu tenho que dizer às necessidades. Você não vai para um médico ligar para o telefone e dizer: “Oh, doutor Jadir”, “Oh, rapaz, você tem que comprar remédio tal, remédio, tal e remédio tal.” sem ver o problema. A gente sabe que essa questão não é só ali das Covinhas, mas é de tudo. Você parte da organização central de dentro e cresce. Você pega aquele bairro nosso ali, não cresce por quê? Falta de organização. As pessoas só veem o meu umbigo. Vou apoiar fulano porque ele deu emprego para nossa família, vai tirar fulano daquele emprego. Cadê o amor ao próximo? A gente tem que apoiar o que é bom, o que vai nos trazer um retorno para todo mundo viver.

(Silêncio)

**P:** Você citou aí “o pessoal vai para curtir” e tal. Tem muito essa coisa da igreja aqui e o pessoal ali no riacho. Sempre foi assim? Como era isso antigamente?

**Muncuquia:** No início não.

**P:** Você ainda alcançou sem?

**Muncuquia:** Pessoal ia para o riacho acampava, almoçava, lanchava, mas era centralizado nas Covinhas. Aí depois que descobriram... Descobriram não porque já tava descoberto, era só praticar. Não tem organização...

(Silêncio)

**P:** Tá certo, agora eu faço que nem eu fiz com Dona (nome suprimido), eu acho que por hoje...

## ENTREVISTA 7

Data: 19/08/2022

A entrevista com Padzu foi realizada na casa dele, em Juazeiro. Padzu foi o único entrevistado que não reside na Comunidade de Poções. Ele foi incluído na pesquisa por ser lembrado pelos fiéis como o autor de uma das pagas de promessas mais esforçadas: ele levou uma cruz de 20 quilos, nas costas, de Juazeiro até às Covinhas. O cruzeiro ainda está no local. Padzu me recebeu sentado em uma cadeira de balanço, com uma camisa azul aberta e bermuda clara. Por causa da condição de saúde debilitada, o andador estava ao lado da cadeira e ele permaneceu durante toda a entrevista com os pés apoiados em outra cadeira. A TV também permaneceu o tempo todo ligada em um programa gospel.

**Pesquisador:** Primeiro queria saber como é o nome completo do Senhor?

**Padzu:** (Nome suprimido) do Exu... Brabo não, para pagar o que deve.

**P:** O senhor é do Exu?

**PADZU:** Minha família toda é do Exu, eu já nasci em Juazeiro.

**P:** Já nasceu aqui?

**Padzu:** Não, em Juazeiro do Norte. Vim passear aqui e aí arranjei uma doida que quis casar comigo. Se eu lhe contar a história do meu casamento tu não acredita... Eu cheguei no dia 5 de janeiro de 69, no dia 6 eu sonhei com essa mulher, nunca tinha visto, (nome suprimido), nunca tinha visto ela. Ai falou rapaz, tem condição não... Ela passou no outro dia com o cabelão bem aqui. Bonitão, todo. Aí eu dei “psiu”, ela falou: “Vá dá psiu a sua mãe”. Quando foi no outro dia ela passou, pouco tempo depois me pediu desculpa: “É porque tem um monte de vagabundo por aí, me acompanha até em casa?” Aí pronto, “namoremo” (inaudível) Era uma confusão da bexiga. Não queria. Ainda fui embora para descartar, mas não teve jeito, nós inventamos (inaudível), aí casamos. Vivemos 25 anos, aliás 26 anos. Quando eu contei à moça lá da rua, a gente tava conversando: “Seu Padzu, é verdade? Que história bonita”... Eu cheguei no dia 20 de janeiro, de noite, quando foi no dia 6 de janeiro eu sonhei com ela.

**P:** Conhece seu (nome suprimido) lá do Exu? Conhece não, né?

**Padzu:** Eu morava mais em Juazeiro do Norte, mas os Alencar tudo é uma família só. Não existe... O povo diz (inaudível) “Alencar”, aí vai atrás do pai e do avô, não é de lá? É.

**P:** Quantos anos o senhor tem?

**Padzu:** Eu tenho setenta e dois anos e só namoro com as novinhas. Todo dia 28 aqui é assim de novinha, quando é dia 29 não tem uma. (risos) Tu gosta, né?

**P:** Chove de novinha aqui dia 28, então? Vamos lá. O senhor tava me falando que não acredita mais, mas já acreditou?

**Padzu:** Já acreditei, mas não acredito mais não.

**P:** Por quê?

**Padzu:** Eu fiz essa promessa, deixe eu lhe dizer. A minha filha mais velha, nós só tinha ela. Eu cortava carne no mercado, eu saí de casa, toda hora vendo a pessoa chegar na porta do mercado [dizendo] que ela tinha morrido. Aí eu comecei a chorar e me lembrei que o povo falava nessas “caririzeiras”, eu fiz a promessa com elas de levar uma cruz de 20 quilos. Certo? Levar uma cruz de 20 quilos lá nas covas delas. Então, quando eu cheguei em casa ela já tava boa. Aí passou...

**P:** Desculpe. O senhor passou para trabalhar, ela tava doente, o senhor fez a promessa lá mesmo...

**Padzu:** No mercado, chorando. Só baixei a cabeça. Aí quando eu cheguei em casa ela tava boa. Passou um “bando de tempo” e ela não caminhava.

**P:** Ela tinha quanto tempo de vida? Mais ou menos?

**Padzu:** Ela tinha mais ou menos uns 4 ou 5 anos.

**P:** Ela não caminhava ainda? É mesmo?

**Padzu:** É. Aí... Aí onde é Rafael<sup>107</sup>, né? Ali era aberto, meu muro era de vara, não era da conta de ninguém que eu não podia fazer de tijolo.

(Silêncio)

**Padzu:** Meu amigo, deixe eu lhe dizer, eu disse a (nome suprimido), eu vou pagar minha promessa.

**P:** Quanto tempo depois assim?

**Padzu:** Depois de uns 6 meses, ela não caminhava. Aí quem fez foi o homem mais alto lá da Rua do Cajueiro, (nome suprimido).

**P:** Foi ele que fez a cruz?

**Padzu:** Foi, eu digo oh, lá no (inaudível) põem uns pregos para inteirar os 20 quilos. Eu saí e (nome suprimido) disse: “eu vou com você, ensinar”. Eu fiz a promessa para ninguém pegar na cruz, ninguém podia pegar, só eu. Aí nós saímos de madrugada e chegamos lá na frente tomamos um café danado, o povo lá tava acordado. Aí entramos na (inaudível). A estrada não tinha (inaudível). Chegamos na frente com uma sede, a água tinha acabado, eu com as costas tudo doída com o peso da cruz. Sai arrastando 20 quilos levado daqui a 100 metros você não aguenta mais e saí. Troquei as carnes, uns alimento com a água de um rapaz que vinha num animal. Aí deram a água e a gente deu a carne da gente. Saímos e eu disse: “(Nome suprimido),

---

<sup>107</sup> Referência a um estabelecimento comercial.

já é tantas horas.”, que eu me baseava por causa do horário, porque matador eu já me baseava, se eu passasse atrasado era 5 minutos. “(Nome suprimido), vamos dormir aqui. Aqui tem uma casa, olha os galos cantando”. Ele: “Tem não”. “Tem”... Quando foi de manhã nós saímos, daqui para lá eu pedi água e uma mulher foi dar água e lá vem um monstro, o marido dela, um tal de... Sei lá como é o nome dele, o povo conhece, lá nos Pandu. Ele disse: “Querem beber água? Ali no tanque tem”.

(Silêncio)

**Padzu:** A mulher (inaudível) encheu. O velho queria que nós pegasse água no meio, lá no tanque em que os bichos bebiam água. Foi onde nós dormimos, de manhã fomos procurar a casa. Saímos por trás do muro da casa da Budega, eu acho que a mãe dela conhece essa Budega. Eu falando em ela e ela: “fique aí que eu vou fazer café para vocês”. Fez café, fritou carne. “Só sai daqui quando comer”. Saímos, cheguei lá, paguei a promessa, botei a cruz lá. Peguei o carro e fui embora. Pronto.

**P:** Vocês, só para eu voltar um pouquinho, sabe do que é que a filha do senhor tava doente?

**Padzu:** Rapaz, foi de um olhado que uma mulher botou. Que até nisso eu não acredito mais. A mãe de (nome suprimido) que botou, finada (nome suprimido). Diz que a criança quando tá dormindo... Isso pega. A gente não deve conversar, mas pegar pega. Que foi, já tinha feiticeira, que quando Jesus andava no mundo já tinha feiticeira que ele mesmo foi considerado feiticeiro porque curava pessoas, foi disso aí. E ela nunca mais levando... morre, mas não morre, morre mas não morre. E a gente com medo porque era o primeiro filho.

**P:** E o senhor não conhecia as Caririzeiras mesmo? Só ouvido falar?

**Padzu:** Só ouvido falar, só a fama. Muita gente fez promessa com ela e alcançou e aí eu me lembrei na hora lá.

**P:** Mas o senhor tinha outro santo que acreditava?

**Padzu:** Não. Eu tinha dúvidas, acreditava desacreditando. Mas respeitava a vontade do povo. Desde menino eu nunca acreditei por causa disso. Meus irmão tem raiva de mim por causa disso. “Ele não é santo, meus irmãos, ele levou muitas almas para o inferno, mandou com as mentira porque que ele não prega a verdade, na bíblia ta escrito que é ele?”. Porque tem uma parte que o padre não prega, para você não adorar imagem esculpida pelo homem, certo? E na bíblia tem aqueles que adoram imagem que faz, esculpe imagem se torna igual a ele e o lugar dele é no fogo do inferno. Então eu digo: se a pessoa acredita na bíblia, vá na bíblia que tudo isso tem. Isso aí eu fico pregando para ele...

(inaudível)



**Padzu:** Um dia você vai querer colocar Deus naquela sacolinha e não vai dar mais tempo. O evangelho, usando ele, quando é um dia “o homem que larga sua mulher que repudia sua mulher, casa com outra mulher, comete adultério. E o homem que casa com uma mulher repudiada comete adultério”. Ele mandou “vixe”, quer dizer ele se tocou, né?

**P:** Qual foi o ano dessa...

**Padzu:** Rapaz, você acredita que eu não lembro o ano não. Tem muitos anos, eu acho que foi mais ou menos em 74 por aí assim, foi logo quando eu me casei.

**P:** O senhor me falou, saíram daqui muito cedo...

**Padzu:** Saímos 3h da manhã. 4h da manhã.

**P:** 4h da manhã, ainda escuro. E aí rodaram o dia todo? Caminharam o dia todo?

**Padzu:** “Rodemos” o dia todo e ainda parte da noite.

**P:** Vixe, Maria.

**Padzu:** Quando “cansemos”, aí eu disse: “(Nome suprimido), vamos dormir que já é 3h.” Ele disse: “É, é 3h”.

**P:** 3h?

**Padzu:** Eu disse a ele que era 3h que eu tinha base dessas coisas.

**P:** O senhor tirou pela base era mais ou menos umas 3h da manhã? Vixe, Maria.

**Padzu:** Era. Por causa... Se eu acordar, sair cedo (inaudível) tantas horas. “Vamos, fulano, para o matador”. Porque eu tinha base, podia olhar, se passasse era uns 5 minutos. Tanto que quando eu chegava lá o povo pergunta: “que hora é essa?”, eu dizia “tantas horas”, o caba olhava no relógio e: “rapaz, você é retado”.

**P:** Aí deitou era mais ou menos umas 3h e levantou que horas para continuar a viagem?

**Padzu:** Lá? 5h da manhã.

**P:** 5h da manhã? Então só foram 2h de descanso. Deitado no meio do mato mesmo?

**Padzu:** Eu me deitei até por cima... Não tem aquele mandacaru que nasce por cima das casa? Que o povo chamava de raposa. Me deitei em cima e não senti nada. Só vim sentir no outro dia. (Silêncio)

**Padzu:** Tinha hora que eu levava a cruz assim... Tinha hora que eu levava arrastando, mas arrastando não dá que maltratava. (inaudível) Que assim minhas costas [faz gesto de bola com as mãos], eu derramei água para vê se desmanchava, por isso que nós ficamos sem água.

**P:** Então, logo no começo já criou um caroço no ombro? E aí vocês dormiram no meio do mato ou foi numa casa?

**Padzu:** No meio do mato. A estrada, sabe a estrada de chão? Aí nós se “apoiemos” na beirada e “deitemo”.

**P:** Só vocês dois?

**Padzu:** Só nois dois. Ninguém podia me ajudar para pegar e me ajudar.

(Silêncio)

**Padzu:** Para acompanhar mesmo, porque eu não sabia e ele foi me ensinar.

**P:** E o senhor lembra como é que tava vestido?

**Padzu:** Eu tava de bermuda.

**P:** Bermuda, camisa, e... Calçado? Era sapato?

**Padzu:** Camisa, bermuda. Era sandália.

**P:** Era sandália de couro ou era havaiana?

**Padzu:** Era sandália japonesa, havaiana. Tinha hora que eu tirava dos pés. “(Nome suprimido), bora descansar um pouco”, mas eu ficava em pé. Botava a cruz... Chegamos nesse Pandu, rapaz e o povo tudo olhando com a cruz, mas ninguém falava...

Agora na para Bodega para lá toda casa queria fazer café para gente. Toda casa.

(Silêncio)

**Padzu:** Tá lá. Tiraram, eu fiquei com raiva porque pegaram, tiraram e botaram... Eu botei foi dentro do cemitério de lá que tem um cemiteriozinho, tiraram. Minha filha foi lá fazer uma visita tem uns 5 meses, eu até apaguei. “Aí pai a sua cruz, de baixo do umbuzeiro”, botaram lá.

**P:** E ela era dentro da capelinha? Na época...

**Padzu:** Onde eu casei tem... na murada. Fica bem na beira do riacho.

**P:** Na época que o senhor chegou lá, como era? Ainda era a cerquinha de canudo?

**Padzu:** Não era de tijolo.

**P:** Era de tijolo, mas só o murinho?

**Padzu:** Era, só o murinho baixo.

**P:** E aí foi caminhando, deu essa descansada à noite, chegou lá que horas, mais ou menos?

**Padzu:** 12h do dia.

**P:** Nossa Senhora.

**Padzu:** “Viajemo” a noite todinha do domingo e o dia e “viajemo” na segunda feira até 12h. Pense aí. Eu não faço mais não, não faço mais nada. Deus me livre.

**P:** Então saiu domingo, chegou na segunda.

**Padzu:** Era 12h do dia.

**P:** E lá, quando chegou com essa cruz. A promessa era só deixar essa cruz lá?

**Padzu:** Só. Deixei a promessa, aí nós fomos para rua e pegou um carro de volta. Só tinha esse carro para Juazeiro.

**P:** Ah, esse carro não era combinado não, né?

**Padzu:** Não, não. Peguei o que vinha pra cá, para Juazeiro.

**P:** Quer dizer, foi daqui pra lá, chegou lá, botou a cruz e ainda seguiu de pé até o Poção?

**Padzu:** Foi. Até o Poção.

**P:** Rapaz... E o cansaço? Foi muito cansaço?

**Padzu:** Foi, foi, mas não tinha jeito.

**P:** Teve alguma hora que pensou em desistir?

**Padzu:** Não, nunca. Nunca pensei em desistir.

**P:** A graça foi grande.

**Padzu:** Mas eu recebi. Mas Deus não deu a graça por causa dela, foi por causa de mim. Certo? Eu não boto, cada um com sua crença, eu não julgo nem condeno. Mas eu recebi a graça, eu recebi. Ela hoje tá aí.

**P:** (Nome suprimido), né?

**Padzu:** (Nome suprimido), a mais velha.

**P:** Elas conhecem, conhecem a história toda?

**Padzu:** Conhece, conhece. (Nome suprimido) também conhece tudinho. (Nome suprimido) conhece tudinho, se ele mentir me diga. (risos) Se ele aumentar ou diminuir. Lá na frente onde hoje é o Posto Juazeiro, tinham uns barracos assim acordado. “(Nome suprimido), bora tomar café aqui” e o povo só perguntando “vai pra onde?” e eu dizendo. Nós de pé até (inaudível), se nós fosse pelo Juremal, era mais longe e mais perigoso por causa dos carros. Aí fomos pelo (inaudível). Pior era que tava fechada, o povo fizeram cerca e nós pulava e eu pulava com a cruz, nem (nome suprimido) podia pegar para me ajudar e eu não podia jogar do outro lado. Pode olhar que lá tem os pregos que (nome suprimido) botou para dar o peso, eu digo: “nem é para passar, nem é para faltar. É 20 quilos certinho”.

**P:** Foi pesado na balança que o senhor usava para pesar as carnes?

**Padzu:** Não, ele pesou lá.

**P:** Pesou lá mesmo?

**Padzu:** Deve ter pesado. Ele falou: “oh esse prego aí foi para dar o peso certo, você disse nem menos, nem mais”. Rapaz, e a cruz é grande, você viu lá?

**P:** É grande, é grande.

(Silêncio)

**Padzu:** Todo mundo ficou admirado.

**P:** Quando chegou lá já tinha uma cruz daquele tamanho?

**Padzu:** Não, nenhuma, nenhuma. O invocado foi que eu tava aqui e a moça chegou: “bom dia, eu to procurando seu (nome suprimido)”. “Tá falando com ele”. “Eu posso entrar?”. Aí bota aí

filmando. Eu digo: “oh, não posso fazer nada, certo? Não posso ir para canto nenhum sem a pessoa tá aqui, a que recebeu a benção e o que foi mais eu.”. Não podia, era covardia, sem (nome suprimido) tá, não é não? A gente contava uma coisa e o outro contava outra e pronto. Cada um contava um pedaço da história, a mulher ficou encantada, rapaz, ela disse que vinha, mas não voltou mais, não arranhou ninguém, ninguém não sabe, né? Ninguém sabe contar, só tava eu e (nome suprimido)... Se for possível eu ainda vou de carro e digo todos os lugar que eu passei e dizia, se fosse para filmar, só que eu não posso pegar mais a cruz, aí bota uma pessoa de costa e vai filmando.

**P:** O senhor falou aí que o povo começou a se admirar, perguntar na verdade. Como era a reação desse povo?

**Padzu:** Não, não. Fica admirado só perguntando: “esse véio foi que (inaudível)”. O (nome suprimido) perguntou pela espingarda a mulher dele. “(Nome suprimido), se esse homem pegar a espingarda, eu mato ele com a cruz, eu jogo nele”. (risos) Mas Deus que ele não pegou a espingarda, não, caba safado, rapaz. O cara com uma cruz nas costas, negar água. Quando eu tô ali no curtume, trabalhando, olha ele. “Quem é esse safado que vem aí? Negou água a gente”.

**P:** Conheceu?

**Padzu:** Conheci. Depois de muito tempo, eu conheci.

**P:** Agora, o senhor... vocês foram trocando comida por água.

**Padzu:** Eu troquei só uma vez, dei a carne todinha que nós levava.

**P:** Toda?

**Padzu:** Toda. Ele disse: “oh, rapaz eu tenho pouca água”, mas ele devia ter dado, né? Vendo a situação e nem ter recebido a carne, mas... Nós fomos até lá com fome. “Matemo” a fome na casa da Budega, café com leite e carne assada. No caminho, a gente foi bebendo café. Antigamente os óleo era em lata, né?! Fizemos a chaculeteira naquela lata. Aí fazia o café e botava rapadura dentro, não tinha açúcar, não.

**P:** Aí fazia o fogo no pé da estrada mesmo?

**Padzu:** Era, eu não sei se nós levou copo, não tenho lembrança.

**P:** Rapaz, foi uma viagem.

**Padzu:** Moço, eu digo que ninguém vai. O cara pode ter fé como... Mas quando ele andar metade do que eu andei ele tá aqui com o caroço, os lábio tudo seco, ele não vai não. Ele desiste. Desiste. Para passar o que nós passemos, deitando por cima de espinho, caminhando por dentro do mato, às vezes descalço. Pode até ir, não vou mentir, mas o caba desiste. Se fazer uma filmagem e o povo ver... Foi pior do que aquele Pagador de Promessa, pelo menos era na rua, né? E tudo. E alguém podia pegar na cruz dele e tudo.

**P:** Mas e porque a promessa foi essa? De onde foi que surgiu a ideia?

**Padzu:** Porque a minha fé. Se eu fizer isso ela vai se curar, e curou, não vou mentir.

**P:** Mas a ideia da cruz, de levar a cruz, ela surgiu assim de repente?

**Padzu:** Foi na hora que eu tava chorando, na hora que eu tava chorando que veio. Eu fiz decidido se chegasse em casa e ela estivesse curada. Vou fazer de 20 quilos, nem passa e nem faltar. Aí eu disse (inaudível) levar até o padre para o padre me desprezar, eu não vou não. Eu já fiz eu vou cumprir. Rapaz, todo mundo, (nome suprimido), meu sogro, meus cunhado... Eu vou!

**P:** Essa história é melhor que...

**Padzu:** Quando eu cheguei, diga quem foi me encontrar,?" Ela. Quando eu desci ali no Rafael, a pessoa que veio me encontrar foi ela. Tu acredita? Eu ia me esquecendo de dizer, já caminhando.

**P:** Ela, sua filha? O senhor saiu no domingo e ela nunca andava.

**Padzu:** Andava não. Quem veio me encontrar foi ela, já pensou numa coisa dessas?

**P:** Então, o que o senhor acredita, o senhor acha que aconteceu para ela...

**Padzu:** Como assim?

**P:** Para o senhor ter feito a promessa e chegar em casa e ela tá bem.

**Padzu:** Deus que curou, né? Através da minha fé, né? Ele viu minha situação, meu clamor diante dele, né? Eu não me peguei com outros santos, com ninguém. E Deus faz, você pode ser católico como for, mas Deus me curou não foi por causa daquele santo, não. Foi por causa da sua fé, você pediu para ele e ele se comoveu, certo? É que a pessoa não entende e aí quer falar de evangelho. Aí, ó, o evangelho quase 70 pessoas que eu mandei mensagem, as minhas palavras você vê como é... (Silêncio)

**Padzu:** Eu só falo da palavra, às vezes é que eu brinco, uma brincadeira que não desagrade a ninguém. Quando eu pego um zap de alguém eu já falo: "eu não aceito morte, nem palavras erradas". Eu acho a pior coisa que tem, acredita?! Bloquear outra é humilhação. Esse cidadão aí pediu meu zap, quando foi um dia me mandou coisa errada para mim, eu apaguei e reclamei, pegou e mandou de novo. "Tá gostando", eu peguei e bloqueei, no outro dia ele veio: "rapaz...". "Eu não disse a você, não adianta que eu não aceito mais". Eu digo logo, eu gosto de piada, mas uma piada que não maltrate ninguém. Uma vez eu mandei para tu: "porque foi que o cachorro entrou na igreja?", aí (nome suprimido) disse "porque a porta tava aberta". E eu digo: "porque ele saiu?". Ela disse: "porque a porta tava aberta". Eu: "não, saiu porque ele entrou". (risos)

(Silêncio)

**P:** Como é que tava o corpo do senhor quando chegou? Tava muito derrotado?

**Padzu:** Rapaz, eu cansei. Mas quando cheguei em casa tava bonzinho. Voltei, fui trabalhar. Não me deu sono, não me deu nada. Deus, rapaz, Deus que faz as coisas. Deus é bom.

**P:** O senhor tava falando, levava a cruz tanto nas costas como no colo, nos braços?

**Padzu:** Eu botava ela assim (barulho), como era pesada mas eu aguentava, caminhar pouco. Por causa do braços, né? Para não encostar no chão, aí botava assim e fazia do mesmo jeito que Jesus carregou, arrastando, mas maltratava muito o ombro. Às vezes botava na cabeça. Pesa, moço, pesa, principalmente porque não tem apoio, né?

**P:** Não tem pegada certa.

**Padzu:** A gente devia ter feito a filmagem, “O pagador de promessas”.

(risos)

**P:** O senhor tava falando, né? Que pensaram em até chamar o padre, né? Para poder fazer a dispensa. Pensaram que o senhor era doido, que era loucura?

**Padzu:** Não, só pediram... “Rapaz, desista, você não vai aguentar, vamos falar com o padre que o padre vai lhe abençoar”. “Que me dispensar nada, rapaz, vou fazer uma coisa com Deus para deixar padre desmanchar?”.

**P:** Depois disso o senhor voltou lá alguma vez? Nenhuma?

**Padzu:** Não. Eu ia voltar, aqui para nós, eu ia voltar para quebrar. Aí o pastor disse: “não vá, irmão, não vá, aquilo foi no tempo da sua ignorância, se você for o povo vão lhe matar. Do jeito que o povo é devoto...”, aí deixei para lá.

**P:** Mas quebrar porque?

**Padzu:** Quando eu me converti. “Mas pastor eu tô fazendo um bocado de gente pecar”. “Mas foi do tempo que você não conhecia Jesus, acabou. Você hoje já é uma nova criatura, pronto”. É por isso que às vezes eu digo, né? Às vezes as pessoas não entende, eu não acredito mais, eu não faço mais uma promessa dessa, faço não. Deus não quer, Deus não quer sacrifício. O sacrifício da gente Jesus já pagou, já carregou aquela cruz. Pois é por isso que eu digo assim, mas eu tô contando normal, né? Não tô cortando... Tem muitas coisas que aconteceu, mas a gente não se lembra, tem muitos anos.

(Silêncio)

**P:** O senhor se converteu quando?

**Padzu:** Tem 15 anos. Eu liguei a televisão e tava passando o canal da RIT, tinha um pastor falando e (inaudível): “amanhã eu vou conhecer essa igreja”. Eu quero saber lá de diabo de crente, aí desligava. Ligava e no canal: “eu quero saber de diabo de crente”, aí desligava, mas não tirava do canal. Quando foi no domingo, eu disse “(nome suprimido)”, aliás a (nome

suprimido), eu já tava com essa outra mulher, vamos lá na (inaudível), fui e levei meus filho tudo e hoje tão tudo convertido, mas afastado da igreja.

**P:** Foi pela TV, assim, o chamado? E qual foi a igreja?

**Padzu:** Rapaz, hoje eu tô na Assembleia, mas era a Igreja Internacional da Graça de Deus. Agora tô na Assembleia. Eu saí de lá, a gente não pode nem falar, eu saí de lá, porque eles pedem dinheiro demais, tudo o que eles fala já quer que a pessoa conte a cura, aí saí. Eu assisto, porque não tô podendo ir para igreja, tem um ano que eu não posso sair. Aí eu assisto aqui, quando ele termina a palavra aí eu vou e desligo, negócio de patrocínio, de pedir dinheiro, de mostrar lá não sei aonde... Eu patrocinava ele, mas depois desisti, não patrocino mais não, saí por causa disso.

**P:** Foi com o pastor da Assembleia que o senhor conversou?

**Padzu:** Aí fui para uma igreja ali, tava sem congregação, na rua 1. Quando cheguei lá um pastor: “agora esqueceu das igrejas dele para vim procurar salvação nas igreja dos outros”. Ele só disse isso e eu não fui mais. Os irmão passou e falou, eu não vou levantar falso: “ele não era o pastor, era convidado, vamos?”. Eu disse: “vou não”. Pronto, eu fui para a Assembleia, fui bem recebido, me botaram para cantar. Eu canto bem. Eu era cantor.

(Silêncio)

**P:** Aí tá desde quando na Assembleia?

**Padzu:** A Assembleia tem um ano, tem um ano que eu não congrego, por causa da queda que eu tomei, né? Eu dei um infarto. Aí eu fui no banco tirar meu dinheiro quando cheguei lá e caí, depois dessa queda, pronto, eu só vou... (inaudível) A perna não tem força, enquanto ela não sair, eu não posso andar, porque se não eu caio. Não posso passar disso aí, um dia desse eu tropecei aí.

(Silêncio)

**P:** Agora uma coisa que eu não entendi. Tem um ano que o senhor tá na Assembleia?

**Padzu:** Tem, ao todo.

**P:** Então, praticamente, o senhor entrou na Assembleia e se afastou, não pode mais frequentar.

**Padzu:** Um pastor chegou disse que vinha me buscar todo dia, aí ele não gostou porque um dia veio aqui em casa eu disse: “Rapaz, a bíblia diz que você não é obrigado a prometer, mas a cumprir”. Ele: “É irmão, você tá certo”. Aí, ele se tocou e nunca mais veio aqui, ele se tocou que ele errou.

**P:** É na central aqui? Na (endereço suprimido)?

**Padzu:** É.

**P:** Então o senhor conversou com o pastor sobre essa promessa? Que o senhor pagou lá.

**Padzu:** O Pastor (nome suprimido).

**P:** O da Internacional da Graça?

**Padzu:** Foi.

**P:** Por que? Se sentiu assim com a consciência pesada de alguma forma?

**Padzu:** Eu me achei culpado por o povo tá fazendo promessa numa coisa que eu não acredito e de fazer para os outros. “Não, irmão, tem nada a ver, ali foi do tempo da sua ‘inganância’ você não conhecia a palavra, você não tem nada a ver, pode tá sem medo”. Eu disse: “Pastor, nadei, nadei e morri no seco”. “Por que, irmão?”. “Eu lendo a bíblia, eu com essa mulher eu não me casei, tô cometendo adultério”. “Não, irmão, não tá cometendo adultério, você dá um jeito de se casar e pronto”. Não deu certo, “passemos”, “separemos”. Ela tá para lá e eu tô para cá, meus menino tudo se converteram, tão tudo afastado, vendo a mãe bebendo e fumando, né? Meus menino pequeno... Tem deles que xinga até Deus, mas eu oro todo dia por eles, para trazer eles de volta, oro todo dia, todo dia.

(Silêncio)

**P:** O pessoal tinha muita curiosidade?

**Padzu:** Tinha, o povo ia era para porta. Eu era novo nessa época, tinha poucos anos. (Nome suprimido) era minha primeira filha.

**P:** E depois o povo perguntava muito como foi?

**Padzu:** Perguntava. Só a repórter que veio e o cara filmando e só. “Eu não posso fazer nada, o rapaz não tá aqui”...

**P:** Tem muito tempo que eles vieram aqui? Essa repórter?

**Padzu:** Tem uns 4 anos. Ela ficou de voltar, mas... “Rapaz, não dá não. Tem que tá aqui ele e minha filha”. Falei com ela. “Pai, se precisar...”. Mas não vi (nome suprimido). Eu acho covardia, eu fazer isso sozinho, ela que foi por causa dela e ele que foi meu companheiro.

**P:** E ela, ela acredita, o senhor já conversou com ela sobre isso?

**Padzu:** Quem?

**P:** (Nome suprimido).

**Padzu:** Acredita. Ela sabe, todo mundo sabe.

**P:** O senhor falou que ela visitou lá, né? Ela sempre vai?

**Padzu:** (Nome suprimido) tava lá também. “Oh, pai, a sua cruz aí”. Eu falei “não, não quero saber de cruz”.

**P:** Mas ela visita sempre?



**Padzu:** Ela tá lá no Poção, que o marido dela é de lá. (Nome suprimido). (Nome suprimido) não. Ela que foi que mandou essa foto para mim. “Rapaz, não vi tamanho dessa cruz, agora que eu tô vendo”, eu mesmo não lembro não, não vou mentir.

**P:** Pior que é grande mesmo.

**Padzu:** É grande, rapaz, 20 quilos, é grande... Aí (nome suprimido): “(inaudível) devia fazer era mais fino, se fazer grossa demais vai ficar ruim é melhor ela ser maior e mais fina, né?”. (Nome suprimido), delegado da rua do Cajueiro.

(Silêncio)

**P:** E depois o povo ainda perguntava muito assim? Gente interessada em fazer promessa também, como é que fazia?

**Padzu:** Perguntava, o povo me perguntava como foi tudo e eu dizia. Até no... Fui para uma igreja ali, não sei se você ouviu falar... Era lá do Poção, eu fui fazer uma visita. Conversando... “Você conhece o Poção”. “Eu conheço”. “Você já viu uma cruz nas Covinhas? Aquela cruz você sabe que foi eu que fui levar?”. Aí foi me perguntar como foi mais a mulher dele. (Nome suprimido) conhece ele, o apelido dele é (nome suprimido).

(Silêncio)

**P:** Quando vocês foram era tempo de chuva ou de seca?

**Padzu:** Era tempo de seca, mês de setembro, o mês quente. As cigarra chega assobiava, rapaz. E o pior, não tem pau para você ficar debaixo. Você tem que andar, andar mesmo. E a gente procurando sombra, procurando sombra. Mas tem muita gente covarde, vê a gente nessa situação e tá brincando, nem um abrigo para a pessoa descansar.

(Silêncio)

**P:** O que foi assim, o que mais marcou o senhor? Nessa viagem?

**Padzu:** O que mais marcou foi o sofrimento. Eu dormi por cima daquele mandacaru raposa, só percebi no outro dia quando eu vi que tava todo furado. Eu dormi em cima da cruz, no escuro a gente sabia onde é que tinha nada, eu botei a cruz e me deite.

**P:** O (nome suprimido) é que ia levando as caixas?

**Padzu:** O (nome suprimido) ia levando as comida e água. O (nome suprimido) cansou mais do que eu que vinha com peso, o (nome suprimido) cansou. Rapaz, foi bom, foi bom.

**P:** As lembranças, apesar do sofrimento e do povo ruim que encontrou...

**Padzu:** O povo ruim que negava tudo.

**P:** As lembranças são boas?

**Padzu:** É. Um dia desses, antes de me converter eu disse: “se for preciso, eu faço de novo”. Mas agora não faço mais não.

**P:** Antes de se converter, o senhor disse que faria de novo. Agora não faz mais...

**Padzu:** Em primeiro lugar eu não dou um passo daqui para ali.

**P:** E aí tem a coisa da religião, né?

**Padzu:** É, por pouco desse daí, dá para resumir um bocado, né? Vê o que tá escrito e vai achando o que vai fazendo, o sofrimento, o que o cara passou, né? Porque se a gente for resumir tudinho, vai dá um caderno desse todo.

---

<sup>i</sup> A história da humanidade é repleta de passagens que relatam a invasão de povos a outras nações. Mas é de especial interesse à nossa ponderação os movimentos empreendidos entre o fim da Idade Média e início da Idade Moderna pelas civilizações europeias. É nesse período que a expressão descobrimento é utilizada repetidamente para se referir ao expansionismo da época – o maior da história (IGLÉSIAS, 1992).

O uso da palavra descobrimento em referência aos processos de invasão/ocupação de território na África e América por países europeus é um erro, já que, como assinala Iglésias :

Só se descobre uma terra sem habitantes; se ela é ocupada por homens, não importa em que estágio cultural se encontrem, já existe e não é descoberta. Apenas se estabelece seu contato com outro povo. A expressão descobrimento implica em uma idéia imperialista, de encontro de algo não conhecido; visto por outro que proclama sua existência, incorporando-o ao seu domínio, passa a ser sua dependente. (1992, p.1)

Tal reflexão se mostra reveladora da natureza colonizadora em qualquer época: imperialista, legitimadora da existência do outro só a partir da colonização e dominadora. Para Bosi (1992), “a colonização é um projeto totalizante cujas forças motrizes poderão sempre buscar-se no nível do *colo*: ocupar um novo chão, explorar os seus bens, submeter os seus naturais.” (p. 14). Estas características sociopolíticas e econômicas impactam também as formas de produção cultural e epistemológica dos povos colonizados. Estes impactos se perpetuam e são reforçados ao longo de séculos - até a contemporaneidade.

A percepção e o esforço de superação dessa influência dos colonizadores sobre os colonizados levou ao surgimento de teorias chamadas de pós-coloniais, especialmente depois da Segunda Guerra Mundial, motivadas pela independência de diversas colônias do hemisfério sul. Nas décadas de 1970 e 1980, essas teorias estavam focadas em compreender como se dá a construção do mundo colonizado a partir do olhar do colonizador. (PRYSTHON, 2004; ROSEVICS, 2017).

---

Apesar disso, existem importantes produções pós-coloniais empreendidas por pensadores postados em ambientes colonizadores, especialmente as universidades europeias, mas que tinham uma origem subalterna. É o caso da chamada “tríade francesa”, que reunia o psicanalista negro, nascido na Martinica, Franz Fanon, o poeta negro e também martinicano, Aimé Césaire, e o escritor e professor tunísio, de origem judaica, Albert Memmi.

Ao lado de *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Memmi, e de *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, *Os condenados da terra* (1961), de Fanon, é considerado uma obra basilar do pensamento pós-colonial. Nele, Franz Fanon apresenta profundas reflexões sobre a relação entre colonizador e colonizado e como essa estabeleceu a configuração social em sociedades colonizadas. “O colono e o colonizado são velhos conhecidos. E, de fato, o colono tem razão quando diz que ‘os conhece’. É o colono que *fez e continua a fazer* o colonizado. O colono tira sua verdade, isto é, os seus bens, do sistema colonial.” (FANON, 1968, p. 26)

As produções pós-coloniais desses pensadores, mesmo eles estando baseados na Europa, incorporam a defesa do colonizado. Há nisso a crítica - justa - de que o subalterno continua sem voz, sem se colocar em primeira pessoa, sendo representado (tutelado?) pelo intelectual pós-colonialista. No entanto, no caso desses autores específicos, a própria origem deles os coloca em uma posição de subalternidade frente aos grupos dominantes. Ballestrin (2013) faz esta reflexão ao questionar se “o intelectual não poderia também ser um ‘subalterno’?” (p.93).

“Mesmo que não linear, disciplinado e articulado, o argumento pós-colonial em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado. Em essência, foi e é um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.” (BALLESTRIN, 2013, p. 91)

Na década de 1990, surge o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, encabeçado por intelectuais latino-americanos que atuavam nos Estados Unidos e que se inspirava no Grupo de Estudos Subalternos do sul asiático. Esse estímulo estrangeiro se tornou objeto de crítica entre os pensadores do grupo latino-americano, especialmente pelo fato de tomarem como base teórica pensadores da Europa. “O uso de epistemologias advindas majoritariamente de autores europeus passou a ser vista como uma traição ao objetivo principal dos estudos subalternos de rompimento com a tradição eurocêntrica de pensamento.” (ROSEVICS, 2017, p. 189).

A partir da desintegração do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, fruto da crítica à base epistemológica utilizada, surgem as propostas de pensamento decolonial. Agora, o foco da crítica não é apenas os efeitos da colonização sobre as antigas colônias ou o uso de

---

teorias eurocêntricas para o entendimento dos povos colonizados. Na decolonialidade, a própria epistemologia latino-americana deve se desprender da centralidade dos teóricos europeus (BROCARDO; TECCHIO, 2017).

Enquanto os pós-coloniais se aproximavam das correntes pós-modernas e pós-estruturalistas, os decoloniais voltaram-se para um projeto semelhante aos dos teóricos críticos de esquerda. Isso significa que, assim como os teóricos críticos de esquerda, os decoloniais buscam a emancipação de todos os tipos de dominação e opressão, em um diálogo interdisciplinar entre a economia, a política e a cultura. (ROSEVICS, 2017, p. 189)