



INTERCÂMBIO

## Crenças, rezas e louvores: narrativas de fé na Comunidade Matias, PB

### *Beliefs, prayers and praise: narratives of faith in Matias Comunity, PB*

*Robéria Nádia Araújo Nascimento\**  
*Valtyennya Campos Pires\*\**

**Resumo:** Este texto, que sistematiza uma observação de cunho etnográfico, aponta tradições da religiosidade popular na Comunidade Matias, na Paraíba, destacando narrativas de alguns personagens locais de origem afrodescendente. A premissa da abordagem sugere que os rituais religiosos ressignificam os sentidos do sagrado e esses são reconstruídos e ressocializados tanto nos espaços rurais quanto nos urbanos. Contudo, no espaço rural, a oralidade e a comunicação interpessoal, atreladas às tradições e devoções, continuam eficazes na preservação de crenças e devoções que alimentam o catolicismo popular entre as gerações.

**Palavras-chaves:** Catolicismo popular. Tradição religiosa. Observação etnográfica. Comunidade Matias.

**Abstract:** This text, which systematizes an ethnographic observation, refers to traditions of popular religiosity in the Paraíba Community Matias highlighting narratives of some local characters of Afrodescendant origin. The premise of the approach suggests that religious rituals re-signify the senses of the sacred, and these are reconstructed and re-socialized in both rural and urban settings. However, in rural areas, orality and interpersonal communication, linked to traditions and devotions, continue to be effective in preserving beliefs and devotions that nurture popular Catholicism between generations.

**Keywords:** Popular Catholicism. Religious tradition. Ethnographic observation. Matias Community.

---

\* Doutora em Educação pela UFPB. Professora do Departamento de Comunicação Social (UEPB) e do Programa de Mestrado em Formação de Professores (UEPB). Contato: [rnadia@terra.com.br](mailto:rnadia@terra.com.br)

\*\* Graduanda em Comunicação Social (UEPB). E-mail: [valtycampos@gmail.com](mailto:valtycampos@gmail.com)

## Introdução

“Jesus lhe reza, porque Jesus tem força e Jesus tem poder, ele é quem pode lhe rezar, ele que fez, ele que te rezou, ele te livra desse mal.”  
(Trechos de uma benzedura popular citada por uma das entrevistadas)

Os sentidos do sagrado na complexidade social têm sofrido constantes mutações que colocam em questão os modos de ser religioso e de se viver a religiosidade. No âmbito do catolicismo, hoje é comum que a presença dos fiéis nos templos seja substituída por tecnologias convergentes que oferecem uma (pseudo) sensação de proximidade com as denominações religiosas. A respeito desse cenário, Sbardelotto (2016) assinala que novas modalidades de tomada da palavra e de engajamento eclesial entre os fiéis leigos alteram o exercício da autoridade institucional, abrindo possibilidades para novas formas cooperativas de produção de significados religiosos que preservam as místicas-religiosas do passado.

Além da possibilidade de cooperação entre os fiéis, que podem trocar informações e experiências religiosas, o exercício da autoridade institucional também é alterado pela presença incisiva dos dispositivos de comunicação, que oferecem aos interessados diversas formas de contato com o sagrado. Segundo o autor, as instituições não podem mais controlar as formas como e os lugares em que as pessoas celebram a fé e exploram a espiritualidade, porque a esfera da mídia abre um nicho de possibilidades para novas descobertas.

Essa esfera midiática desenha um campo epistemológico que revela a tríade mídia, sociedade e religiosidades, iluminando a percepção da comunicação considerando os significados sociohistóricos dos ambientes de circulação de mensagens e atentando para as suas mediações, seus impactos e seus desdobramentos culturais (MARTÍN-BARBERO, 2004). Tais desdobramentos afetam as culturas religiosas e suas práticas, que passam a ser mais individuais e difusas, socialmente realizadas através de vários meios de comunicação, que permitem aos adeptos um maior contato com suas crenças sem o deslocamento para os locais sagrados, como ocorria no sistema tradicional de crenças.

Em razão da midiaticização religiosa, Martino (2016) afirma que o vocábulo “religiosidade” se transformou em significado plural, porque a perspectiva singular do conceito de religião não dá conta dos arranjos de busca religiosa produzidos pelas pessoas, que alternam práticas e crenças. Dessa forma, para se pesquisar as articulações do religioso em tempos de articulações midiáticas, “torna-se mais

apropriado se referir às religiosidades como objetos multifacetados em suas diversas dissoluções que correspondem às novas experiências registradas fora das igrejas” (Martino, 2016, p. 16).

Embora novas experiências se multipliquem e a tradição do passado seja questionada, sugerindo a impressão de que os fiéis se afastaram dos templos por razões seculares, há também a percepção de que as pessoas estão reinventando a religiosidade, envolvendo-se na busca e na criação de símbolos e valores religiosos, inspirados nas tradições familiares. Por isso, Sbardelotto (2016) aponta que, apesar de se notar um público formado por indivíduos de diversos credos, muitas práticas são transformadas, justamente em decorrência da midiatização. Portanto, a ideia da midiatização religiosa sinaliza um mercado de escolha cultural profundamente vinculado à indústria de produção midiática e seus dispositivos, que reconfiguram os modos de se pensar e fazer religião. As devoções *on line*, por exemplo, que transfiguram o sentido das práticas convencionais, criam novas modalidades de tomada da palavra e de engajamento eclesial entre os fiéis leigos, reformulando o exercício da autoridade tradicional das instituições à proporção que novas plataformas oferecem formas cooperativas de significados religiosos.

Assim, na sociedade da conexão e da convergência de suportes, as diferentes mídias, sobretudo em suas versões digitais, são mecanismos de mediação da fé que não excluem a fé tradicional, mas que ampliam os seus sentidos. Esses mecanismos se caracterizam por *dois* aspectos: 1) alteram o significado do conceito de “comunidade religiosa”, e 2) estimulam a participação e a interação das pessoas, que, segundo o autor citado, desenvolvem uma sensação de autonomia na busca por novas experiências de aproximação com o divino e suas expressões. Essa exploração de possibilidades cria um novo padrão de espiritualidade que se expande para fora dos templos.

### **O *locus* do estudo e a religiosidade popular: aspectos metodológicos**

Apesar da reconfiguração das práticas religiosas urbanas, cenário aqui descrito de modo preliminar, observamos que, no Nordeste brasileiro, a energia elétrica não chega em muitos espaços rurais. Entretanto, o catolicismo popular continua vivo, ainda que não possua aparatos tecnológicos para sua manutenção. Alguns rituais de fé, oriundos de pequenas comunidades, se empenham em valorizar as tradições religiosas, recriando saberes entre as novas gerações. É o que verificamos na

Comunidade Matias, localizada no município de Serra Redonda, interior do Estado da Paraíba.

A Comunidade é marcada pela invisibilidade etno-histórica, uma vez que não há dados bibliográficos sobre o local, pois os registros do passado são orais, narrados por uma população de afrodescendentes. Na contramão das novas tecnologias de comunicação, que vencem as distâncias geográficas, Matias é exemplo de resistência ao travar uma luta cotidiana não pela “conexão”, mas pela preservação histórica e pela superação da opressão socioeconômica. A devoção a Nossa Senhora Aparecida, observada na maior parte dos lares, parece “sustentar” os moradores na esperança de dias melhores e mais justos.

Em lugares como Matias, simples rituais de acender uma vela, repetir uma oração, reproduzir símbolos, narrar tradições ou entoar hinos aos santos são experiências que aproximam a esfera do sagrado do mundo profano, criando sociabilidades que reforçam a identidade católica e revitalizam as crenças através da devoção popular.

Entre essas vivências, chamamos atenção para algumas práticas de fé que sugerem irmandade e pertencimento católico, mantendo vivos os símbolos de religiosidade nos espaços rurais, apesar das reconfigurações que hoje afetam a liturgia da Igreja Católica. Os costumes religiosos e suas simbologias, que se preservam de geração a geração, indicam um possível fortalecimento da fé, partindo de “práticas que emergem de algo já dado (tradição/doutrina) para se chegar a algo novo (invenção), híbrido, heterogêneo, que transformam e refazem os construtos católicos” (Sbardelotto, 2016, p. 167).

As raízes dos movimentos religiosos populares datam dos processos de colonização e evangelização brasileira inscrevendo-se na sua estrutura social. A mestiçagem de corpos e de cultura que deu origem ao povo brasileiro é responsável pelos cruzamentos e misturas, adaptações e inovações que formam o mosaico de diversas práticas religiosas. Portanto, a religião praticada pelo povo brasileiro pode ser definida a partir do conceito de “mestiçagem”, sendo caracterizada, como lembra Hauock (1992), por sua diversidade ritualística e autoridade institucional:

Muito rica em suas manifestações, a religião do povo brasileiro brotava de três raízes: a herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia-a-dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígenas e africanas, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual (Hauock, 1992, p. 112).

No universo das crenças católicas, o ultramontanismo, entre outros aspectos, materializou esse ideal de autoridade, expondo como corolário a defesa intransigente de um tipo de catolicismo dogmático centralizado na pessoa do Romano Pontífice. Logo, a unidade da fé era entendida como centralidade do ministério religioso, agregada à uniformidade de ritos e de crenças. Tudo o que as práticas religiosas do povo não tinham, pois, na verdade, o que dá coerência interna aos preceitos e rituais populares não é uma forma “externa” de poder ou um código determinado, mas simbologias que formatam as devoções das pessoas, por serem criadas por elas, decorrentes dos saberes ancestrais.

Para além da autoridade sacerdotal, o poder transcendente da força Divina decorre também das tradições e da busca individual que se expressa através de rezas e louvores de uma coletividade. Nesse sentido, as crenças familiares são preservadas através das muitas mediações de santos e anjos, construídas pela comunicação interpessoal dos católicos em suas sociabilidades comunitárias:

As promessas aos santos eram um recurso ordinário para conseguir favores: a construção de capela, esmolas especiais, romarias, nome a ser dados às crianças, jejuns; as graças alcançadas se agradeciam com ex-votos, que procuravam representar em cera ou em madeira as partes do corpo beneficiadas pelo milagre; para isso os lugares de peregrinação tinham as suas salas de milagres, onde ficavam depositados (Hauock, 1992, p. 117).

Fausto Neto (2004), examinando a religiosidade na sociedade contemporânea, evidencia que os símbolos populares são mediações de fé que plasmam novos vínculos entre os indivíduos e as instituições religiosas. Desse modo, torna-se oportuna uma reflexão sobre a fé e a religiosidade católicas a partir desses “ajuntamentos sociais” familiares cujas práticas originam formas de subjetivação de crenças marcadas pela tradição e sensibilidade da memória coletiva. Essa historicidade de preceitos revela que a espiritualidade é um caminho para o fortalecimento das ideias coletivas, uma vez que, juntas, as comunidades partilham suas expectativas e expressam seus desejos de um futuro mais próspero.

Dessa forma, do ponto de vista teórico-metodológico, o presente artigo se fundamenta nos conceitos de catolicismo popular, apresentando uma observação etnográfica que se traduz por intermédio de narrativas referentes às tradições religiosas da Comunidade citada. Entendemos que as narrativas da memória (Le Goff, 1994) são instrumentos essenciais para compreender as apropriações e as continuidades familiares dos cultos religiosos como formas simbólicas de reconstrução da fé católica. A memória significa, como propriedade de conservar

informações socioculturais, um “conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas” (Le Goff, 1994, p. 423).

Numa aproximação à pesquisa etnográfica, o trabalho envolveu visitas à comunidade espaço em que foram desenvolvidos a técnica de entrevistas e o registro de imagens dos ambientes e moradores. O método etnográfico, conforme Spradley (1979), deve ser visto como a descrição de uma cultura, que pode ser a de um pequeno grupo tribal, numa terra exótica, ou a de uma turma de uma escola dos subúrbios, sendo a tarefa do investigador compreender a maneira de viver do ponto de vista dos nativos da cultura em estudo.

Já para Genzuk (1993) etnografia é um método de olhar de muito perto, que se baseia em experiência pessoal e em participação, envolvendo, pelo menos, três formas de recolher dados: entrevistas, observação e documentos, os quais, por sua vez, produzem três tipos de dados: citações, descrições e excertos de documentos, que resultam num único produto: a descrição narrativa. Esta pode incluir gráficos, diagramas e artefatos que ajudam a contar “a história” pretendida. No caso da Comunidade de Matias não há registros históricos, catalogados em forma de livros, que possam fundamentar uma pesquisa de base documental, o que nos direcionou para a observação, a coleta de dados orais e a adoção das entrevistas.

O ato de entrevistar, segundo Medina (2003), implica a comunicação em processo, um encontro com diferentes sujeitos que tecem histórias de vida: “numa busca enraizada nos valores humanos que se desloca da técnica para a arte do diálogo” (Medina, 2003, p. 33). Para Alves (2008), o cotidiano dos sujeitos sociais “*diz muito*” a respeito de suas singularidades. Num trocadilho, a apreensão dos ditos e a observação dos seus esquemas interpretativos não significam somente ações de “transcrever a fala num lugar de fala”, mas aglutinam um empenho ético que solicita “a proposta de sentir o mundo, e não apenas olhar para ele”, num mergulho que exige de nós “curiosidade, atenção e cuidado para se permitir ser tocado pelas histórias, conversas, emoções, silêncios, gestos que, de alguma forma, dizem o não dito e expressam uma realidade” (Alves, 2008, p. 18). Dessa forma, no ato de narrar estão presentes, muito mais do que dados, a afetividade e as sabedorias cotidianas, as visões de mundo e as esperanças dos grupos sociais.

Na intertextualidade dessa escrita, que envolve processos de subjetivação, nos quais os pesquisadores inferem, ajustam questões, revisam, experimentam e constroem hipóteses acerca do ambiente em análise, Laplantine (1996) nos ensina que os estudos de natureza etnográfica cativam os pesquisadores, justamente porque

“nunca somos testemunhas objetivas observando objetos, mas sujeitos observando outros sujeitos” (Laplantine, 1996, p. 169). Nessa perspectiva, a situação etnográfica requer proximidade para a sua compreensão, exigindo a descrição de pormenores que visam traduzir a busca de inteligibilidade do cenário estudado. Dessa forma, as narrativas dos moradores visaram transmitir a história das tradições religiosas que configuram a sua cultura popular.

A Comunidade Matias permitiu uma sondagem inicial do panorama religioso e de suas tradições, funcionando como um laboratório social onde podemos descrever as informações e impressões dos informantes, por meio de narrativas, cujos relatos expõem as tradições numa escuta de sensibilidades em meio a uma sociedade global que desvaloriza as minorias etnoraciais localizadas em contextos rurais desprovidos de atenção.

Em termos conceituais, narrativas constituem depoimentos de experiências individuais que podem se relacionar a eventos coletivos com o propósito de expor as impressões dos entrevistados a respeito de um determinado contexto. As suas palavras tornam-se, portanto, documentos sonoros de descrição do real. Para Motta (2013), são procedimentos orais que divulgam as histórias contadas absorvendo as práticas culturais e articulando os sentidos que as envolvem. Medina (2003) argumenta que, no ato de narrar, estão presentes, muito mais do que informações, a afetividade e as sabedorias cotidianas, as visões de mundo e as esperanças dos grupos sociais, que se mostram em suas falas, requisitando análises reflexivas e éticas dos modos de vida apresentados pelos seus porta-vozes.

Portanto, são relatos de personagens cujas histórias se revelam a partir das suas expressões de pensamentos. Neste texto, portanto, as narrativas, aliadas à descrição etnográfica, buscam apresentar o cenário religioso da Comunidade Matias como modo de difundir seus procedimentos simbólico-rituais a fim de contribuir com a lacuna de ordem teórico-bibliográfica que caracteriza esse espaço quilombola.

Na visão de Contins, Penha-Lopes e Rocha (2015), o simbólico e o ritual *não* são meros adereços de religiosidade, mas pressupõem eventos de fé restaurados, “compondo ambientes de reafirmação identitária e de novas sociabilidades; aprofundando as tradições populares onde as identidades religiosas ganham novos contornos e maior visibilidade” (Contins; Penha-Lopes; Rocha, 2015, p.11).

Na teia contemporânea das relações religiosas, as experiências de fé traduzem a autoconsciência individual e coletiva, construindo relações subjetivas dos indivíduos com o divino que são exteriorizadas através dos cultos, promovendo o que Camurça (2014) denomina de “catolicismo de longa duração”. Um catolicismo que se

manifesta marcado por sentimentos de valorização dos santos, da veneração de imagens, das práticas ritualísticas de bênçãos (rezas de moradias, pessoas, água, objetos), terços em família, novenas, missões populares, liturgias das Horas, jejum e penitências, que unem os fiéis no diálogo com o divino.

### **A religiosidade popular de Matias: uma etnografia da fé**

Trata-se de uma comunidade rural com religião predominantemente católica. Os habitantes, em sua maioria, são idosos, o que retrata a forte tradição de compartilhamento de suas práticas religiosas para as gerações seguintes, no sentido de manter vivo o simbolismo religioso. A condição econômica do lugar é constituída por uma maioria de famílias que sobrevivem da agricultura, outras que recebem o benefício do programa social Bolsa Família ou, em alguns casos, daquelas em que os pais migram para outras cidades em busca de emprego na esperança de alterar essa realidade. A migração, de acordo com Jannuzzi (2005), pode ser explicado como um fenômeno comum entre as parcelas da população economicamente desfavorecida:

O Nordeste brasileiro tem-se caracterizado como uma área de intensos fluxos emigratórios. No cerne desses movimentos podem ser localizados alguns fatores historicamente conhecidos, como a estagnação econômica, as mais diversas manifestações de desigualdades sociais, sobretudo os elevados níveis de desemprego nas áreas urbanas da região (Oliveira, 2005, p. 03).

A comunidade de Matias é composta, em sua maioria, por indivíduos negros, descendentes de escravos. Por ser uma comunidade quilombola, os remanescentes trazem na pele a cor da resistência e da luta por condições de vida iguais às dos brancos livres.

De acordo com informações retiradas do site INCRA (2017), essa ancestralidade, historicamente, revela características específicas:

São considerados remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

As moradias são de alvenaria simples, mas existem algumas que ainda mantêm a estrutura original de barro. Elas possuem calçadas, fachadas cercadas por plantas e quintais grandes, onde se nota árvores e alguns habitantes fazem criação de galinhas, bodes, cabras e porcos para sustento familiar ou comércio. As casas ficam próximas



umas às outras, principalmente porque os filhos constroem perto dos pais, principalmente para preservar a tradição familiar e compartilhar as terras onde desenvolvem a agricultura e, sobretudo, devido aos laços afetivos que influenciam os costumes locais e fortalecem suas trajetórias.



Figura 1: casa de moradores da Comunidade Matias / Foto: autores

A paisagem da comunidade é verde, totalmente de barro, não existe nenhum tipo de calçamento ou algo que remeta à zona urbana. No inverno, o acesso é dificultado pela falta de infraestrutura. Afastada do centro urbano, a comunidade não possui água encanada, nem conexão de internet via wifi. Os moradores conseguem água em tanques, poços, cacimbas, cisternas e açudes.



Figura 2: paisagem da Comunidade Matias / Foto: autores

Existe uma capela, que foi construída pela comunidade para realizar rezas, novenas e receber o padre do município de Serra Redonda, que normalmente visita os fiéis somente uma vez no mês. No local, há capacidade apenas para 30 pessoas. Lá ele celebra uma missa e também o batismo de crianças da própria comunidade. Nos outros dias, a comunidade desenvolve suas estratégias e (re)inventa práticas para manter vivas as tradições católicas.



Figura 3: Capela da Comunidade Matias / Foto: autores

As influências culturais e os contextos históricos dos rituais católicos se modificam de região para região, tornando a religiosidade popular um movimento comunitário composto de diferentes manifestações não oficiais. Nessa esfera são vistas práticas relacionadas às mediações das divindades para além da intercessão de sacerdotes imbuídos do poder sacramental religioso. Mas vale mencionar que o catolicismo brasileiro, seja rural ou urbano, se ancora em *três* vertentes pastorais: a tradicional, a reformada e a renovada, caracterizadas, sobretudo, pelo vínculo entre colonização e cristianização. Esse vínculo produz uma cultura mística reapropriada pelos signos do religioso, do mistério e do encantamento (Negrão, 2009).

Dito de outro modo, a religiosidade não oficial indica a vivência religiosa do povo, com seus ritos e mitos, numa reinterpretação e reelaboração dos dogmas católicos. Por essa razão, os movimentos religiosos comunitários precisam ser valorizados em suas singularidades culturais, e não interpretados de modo pejorativo como se fossem manifestações exóticas de um povo atrasado ou supersticioso que reproduz práticas de fé do meio rural.

Em raciocínio similar, Brandão (2007) pontua que, para as camadas populares, o imaginário religioso funciona como elemento explicativo essencial para questões individuais e coletivas. Nesse sentido, o catolicismo popular reinventa a matriz oficial da Igreja a partir de novos elementos, ainda que estes reproduzam as práticas originais. Para o autor, a religião expressa as esperanças das mais diversas categorias de pessoas, independentemente do segmento econômico que as classifica. Nessa perspectiva, a fé popular não é explicada por critérios de racionalidade, mas é vivenciada pelo viés simbólico como código de acesso ao sagrado. Nesse processo, as religiosidades daí originadas multiplicam as suas práticas, transformando os deuses oficiais da Igreja em *deuses do povo* (Brandão, 2007).



Figura 4: São Severino dos Ramos, santo de devoção / Foto: autores

Esse contexto é reproduzido pela rezadeira dona Rita<sup>1</sup>, que usa a prática das benzeduras para realizar e cumprir promessas, agradecer ao seu santo de devoção por qualquer benção recebida. Nesse contexto, destaca-se a prática do ex-voto, que é a transmutação do pedido espiritual para o objeto material. Em suas palavras:

Já fiz promessa, fiz muitas promessas, os meninos não podia [sic] cair doente e eu fazia as promessas para São Severino dos Ramos. Eu fiz pra cortar cabelo, pra Biu, ele danou [sic] o pé dentro do fogo, aí fiz a promessa para São Severino do Ramo [sic], para quando ele crescer; mais uma coisinha, eu ir pra São Severino e pagar a

<sup>1</sup> Ressaltamos que as falas e imagens das entrevistadas foram autorizadas por elas para fins de pesquisa acadêmica. Por essa razão, seus nomes verdadeiros são aqui registrados.

promessa e levava o cabelo dele, fazia uma trança e botar nos pé de São Severino (Dona Rita, entrevista concedida em 29 de agosto de 2017).

Almeida (2010) explica que a espiritualidade feminina não é uma mimese da masculina, sendo constatada muitas vezes uma habilidade para as rezas e benzeduras resultante de uma missão familiar “penitencial” que une o amor pelo próximo, a conversão e a contrição. Nesse sentido, rezar pelo outro é prova de caridade, mérito, que persiste nas comunidades rurais, e é derivado da figura de Maria Madalena, “que abriu caminhos para uma crença fora das normas e regras impostas na vida religiosa intramuros. As experiências das mulheres medievais atravessarão os séculos” (Almeida, 2010, p. 46). Assim, chegam à colônia portuguesa, entre os séculos XVII e XVIII, alcançando as crenças ameríndias e africanas, que farão a reinterpretação dos rituais e tradições de rezas caboclas, criando experiências mestiças de espiritualidade que são traduzidas pela maioria das comunidades quilombolas existentes nos dias atuais, embora estas não conheçam o passado remoto das origens dessa fé popular.

DaMatta (1986) observou que o catolicismo é um dos pilares formadores de nossa sociedade e vai apresentar uma forma pessoal de relacionar os devotos com os santos, forma que é intimista e até mesmo familiar. Constatamos isso na fala de dona Iracema Matias Gomes, agricultora aposentada, de 82 anos, moradora da Comunidade Matias desde que nasceu. Sua história e experiência a tornaram uma líder natural da Comunidade. Ela relata que a relação com a sua santa de devoção, Nossa Senhora da Conceição, contribuiu para que alcançasse o respeito dos demais moradores:

Ah, eu dizendo, pedindo a minha saúde a ela, muitos anos de vida, né o que a gente quer? Eu sempre acendo vela e peço a ela minha saúde, muitos anos de vida, na situação que a gente veve [sic], que eu vivo, mas eu vou te dizer, eu sempre peço a ela, eu fico assim conversando com ela, levo um paninho e faço a limpeza nela e conversando com ela (Dona Iracema, entrevista concedida em 29 de agosto de 2017).

A religiosidade feminina, conforme salienta Almeida (2010), surgiu “nas ruas, mas não pelas mãos e vozes de mulheres da rua”, pois historicamente são mulheres que “exercem liderança em suas vilas e cidades, exercendo uma espécie de autoridade conferida pelo manto da religião leiga. São pessoas de fé, que praticam uma vida religiosa, mas sem se afastar das causas e coisas do mundo” (Almeida, 2010, p. 47).



Figura 5: Nossa Senhora da Conceição, santa de devoção / Foto: autores

O catolicismo popular, conforme entende Passos (2002), é um movimento comunitário por aludir a um imaginário mítico: o sagrado se formata nas diferentes localidades a partir dos resíduos eruditos da Igreja. Logo, as formas populares do divino expressam o domínio difuso de uma heterogeneidade de fiéis, que preservam seus rituais, ainda que esses mantenham uma tradição do passado, que hoje é ressignificada pelas famílias e seus descendentes. Dessa forma, os símbolos tradicionais do sagrado sofrem “apropriações” para comunicar expectativas e anseios populares: a relação com o sagrado passa a ocorrer em condições individuais e singulares, extrapolando os limites institucionais para delinear novos modos de fazer religião nos diversos espaços urbanos. Destacamos a prática da reza no contexto rural da Comunidade Matias como um dos movimentos comunitários preservados, ainda que timidamente, pelos seus habitantes.

A senhora Rita Gomes das Neves, rezadeira, de 85 anos, pontua em sua fala essa tradição de fé que lhe foi transmitida pelos seus antepassados:

Minha vó rezava, minha vó por parte de pai, aí eu tinha dois meninos, Maria e Biu, aí eu cheguei e minha vó ia rezar os meninos, ela já tava muito veinha [sic], aí eu ficava escutando o que ela dizia, as palavras que ela dizia, aí quando foi depois eu digo: sabe de uma coisa, eu num vou levar pra minha mãe rezar meus fi [sic] não, eu mesma vou rezar, se ficar bom... mas depois que eu rezei meus fi [sic], o povo vendo, aí quando vejo chegava 4, 5, da rua, do brejo, vinham se rezar aqui (Dona Rita, entrevista concedida em 29 de agosto de 2017).



Figura 6: Rita Gomes das Neves, rezadeira da Comunidade / Foto: autores

Steil (1996) considera que, ao seguir uma tradição religiosa, os indivíduos acionam referências, práticas rituais e símbolos para a socialização de crenças e a busca de auxílio espiritual. Para o autor, trata-se de um meio pelo qual os integrantes de uma mesma crença se aproximam da sua cultura religiosa recriando identidades. Desse modo, os fiéis vão demarcando um espaço sagrado que os aproxima do transcendente, através de uma rede de vínculos que cria sociabilidades entre a instituição católica e os devotos. Assim, a experiência religiosa “materializa” a fé através das imagens e dos votos, metáforas da devoção sagrada. Nesse contexto, a oralidade gera novos saberes religiosos a partir de uma matriz histórica compartilhada pelo espaço da memória coletiva, consolidando os laços afetivos entre os familiares e amigos que participam do ritual.

Dona Iracema nos relata a tradição de repassar os ensinamentos religiosos para os filhos:

Meus meninos eu eduquei muito, e aqui há um tempo atrás, quando comadre Vilma de Antonio de Zezo morava aqui, oia [sic], era missa, era terço, era Semana Santa, às vezes eu fico assim imaginando, na Semana Santa vinha um seminarista passava uns três dias da Semana Santa, passava aqui mais eu, comia, dormia, Coca saia com ele, fazendo visitas pelas casas, era bom demais, visse [sic], mas agora? Agora tudo muda (Dona Iracema, entrevista concedida em 29 de agosto de 2017).



Figura 7: Iracema Matias Gomes, moradora da Comunidade / Foto: autores



## Considerações finais

A partir das narrativas, construções coletivas ou individuais da memória social, compreendemos que as práticas religiosas católicas perpassam tempo e espaço, mantendo-se vivas nas relações familiares. O contexto rural ainda conserva em suas raízes o catolicismo popular, ressignificando o sagrado, e de modo geral, o catolicismo tradicional exercido nas Igrejas. Assim, a ausência dos sacerdotes ou a distância dos templos não impedem as pessoas de exercer seus rituais e preservar suas tradições. Sobretudo na Comunidade Matias, que em sua totalidade é católica, não existindo quaisquer outras expressões religiosas entre seus habitantes.

As práticas de reza, de acender velas ou fazer promessas continuam sendo repassadas para as gerações atuais, contando as especificidades das crenças familiares. Tais práticas resistem às novas formas de relacionamento com o sagrado, através de ações muito particulares, incluindo-se a relação com os santos católicos que transformam o catolicismo aprendido coletivamente com pessoas da própria comunidade. Vale mencionar que seus habitantes não possuem instrução e nem tiveram acesso aos saberes teológicos, mas ainda assim mantêm vivas as tradições ao transmitirem aos filhos e netos a religiosidade que aprenderam.

Importante destacar ainda a relação dos mais idosos com os santos de devoção. Percebemos isso na intimidade dos habitantes de Matias ao conversar com os santos, ao manter imagens nas paredes das casas, nos pingentes no cordão que carregam no pescoço – muito mais que adornos, sinais de sua fé. Vale lembrar também o cuidado em zelar pelas esculturas, na certeza de que as divindades irão atender seus pedidos, proteger seus caminhos, trazer esperança para suas vidas. Desse modo, as narrativas de fé sinalizam crenças, cujas orações, benzeduras e ritos reinventam louvores e constroem relações mais solidárias no exercício da fé que se perpetuam nas relações familiares, fortalecendo a empatia entre as gerações e os preceitos do catolicismo, que segue valorizado nos espaços rurais nordestinos.

Nessa perspectiva, a comunidade de Matias tem significativa importância na construção e reconstrução das identidades católicas de seus habitantes, preservando a prática da oração popular, através de sentimentos de fé e devoção, como se nota na fala de uma das entrevistadas no momento da benzedura: *“Jesus lhe reza, porque Jesus tem força e Jesus tem poder”*.

## Referências

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro. Penitentes e devotas: uma religião beata como experiência feminina no século XVIII. In: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de; PEREIRA, Mabel Salgado (orgs). *Religiões e religiosidades: entre a tradição e a modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2010.

ALVES, Nilda. Sobre movimentos das pesquisas nos/dos/com os cotidianos. In: OLIVEIRA, Inês Barbosa de; ALVES, Nilda (orgs). Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas: sobre redes de saberes. Rio de Janeiro: DP&A, 2008.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: Edufu, 2007.

CAMURÇA, Marcelo. Espiritismo e nova era: interpelações ao cristianismo histórico. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

CONTINS, Marcia; Vânia, PENHA-LOPES; Carmem Silva Moretzsohn, ROCHA (orgs). Religiosidade e performance: diálogos contemporâneos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2015.

DAMATTA, Roberto. Explorações: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

FAUSTO NETO, Antonio. A religião do contato: estratégias discursivas dos novos “templos midiáticos”. Em *Questão*. v. 10, n. 1. Porto Alegre: Jan/Jun, 2004.

GENZUK, M. A synthesis of Ethnographic research. Occasional Papers Series. Center for Multilingual, Multicultural research. Rossier School of Education. Los Angeles: University of Southern California. 1993. Disponível em:

<[http://www.bcf.usc.edu/~genzuk/Ethnographic\\_Research.html](http://www.bcf.usc.edu/~genzuk/Ethnographic_Research.html)>. Acesso em: 09 de set. de 2017

HAUOCK, J. F. A Igreja na Emancipação. In: BEOZZO, J. O. (coord.). História da Igreja no Brasil (Tomo II/2): segunda época. 3ª ed. São Paulo-Petrópolis: Vozes-Paulinas, 1992.

INCRA. Regularização de Território Quilombola. 2017. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-perguntasrespostas-a4.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2017.

LAPLANTINE, François. Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 1996.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: UNICAMP, 1994

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Viagens da telenovela: dos muitos modos de viajar em, por, desde e com a telenovela. In: LOPES, Maria Immacolata Vassalo de (org). Telenovela: internacionalização e interculturalidade. São Paulo: Edições Loyola, 2004.



- MARTINO, Luís Mauro Sá. *Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais*. São Paulo: Paulus, 2016.
- MEDINA, Cremilda. *A arte de tecer o presente: narrativa e cotidiano*. São Paulo: Summus, 2003.
- MOTTA, Luiz Gonzaga. *Análise crítica da narrativa*. Brasília: UNB, 2013.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira (org). *Novas tramas do sagrado: trajetórias e multiplicidades*. São Paulo: Editora FAPESP, 2009.
- OLIVEIRA, Kleber Fernandes; JANNUZZI, Paulo de Martino. *Motivos para migração no Brasil e retorno ao nordeste: padrões etários, por sexo e origem/destino*. São Paulo: Perspec. 2005.
- PASSOS, Mauro. *O catolicismo popular*. In: PASSOS, Mauro (org.) *A festa na vida: significados e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SBARDELOTTO, Moisés. *O “católico” em reconexão: a apropriação sociorreligiosa das redes digitais em novos fluxos de circulação comunicacional*. In: PROULX, Serge; FERREIRA, Jairo; ROSA, Ana Paula da (orgs). *Midiatização e redes digitais: os usos e as apropriações entre a dádiva e os mercados*. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2016.
- STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias — Um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa — Bahia*. Petrópolis: Vozes e Centro de Investigação e Divulgação (CID), 1996.

Recebido em: 20 de março de 2018.

Aceito em: 13 de agosto de 2018.