



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

HERMÓGENES ABRAÃO PAZ SIQUEIRA

**OS SENTIDOS SOCIAIS DA PENITÊNCIA TRANSMITIDOS NAS MANIFESTAÇÕES
DE GRUPOS CULTURAIS DO CARIRI CEARENSE**

FORTALEZA

2024

HERMÓGENES ABRAÃO PAZ SIQUEIRA

**OS SENTIDOS SOCIAIS DA PENITÊNCIA TRANSMITIDOS NAS MANIFESTAÇÕES DE
GRUPOS CULTURAIS DO CARIRI CEARENSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo

Orientador: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S63s Siqueira, Hermógenes Abraão Paz.
Os Sentidos Sociais da Penitência Transmitidos nas Manifestações de Grupos Culturais do Cariri Cearense / Hermógenes Abraão Paz Siqueira. – 2024.
196 f. : il. color.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo.
1. Cariri cearense. 2. mestres penitentes. 3. memória social. I. Título.

CDD 150

HERMÓGENES ABRAÃO PAZ SIQUEIRA
OS SENTIDOS SOCIAIS DA PENITÊNCIA TRANSMITIDOS NAS MANIFESTAÇÕES DE
GRUPOS CULTURAIS DO CARIRI CEARENSE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de Pesquisa: Subjetividade e Crítica do Contemporâneo

Aprovada em: 28/02/2024.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Paulo Sales Macedo (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Samir Perez Mortada
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA)

Dedico este trabalho a minha ancestralidade e todos que vieram antes de mim.

Enalteço a força daqueles que me mantem em pé.

Agradecimentos

Muitas foram as pessoas, encontros, experiências e saberes compartilhados durante o processo de realização dessa pesquisa. Antes de mencionar aqueles que tenho uma profunda admiração e agradecimento por estarem comigo nesse percurso, gostaria de agradecer a todos que contribuíram com cada avanço possível. Seguir em minha contínua formação enquanto psicólogo é honrar as trocas realizadas, transmitindo todo saber que adquiri nessa trajetória.

Rebeca Mariá se tornou o primeiro nome que cito em momentos especiais como este. Nos conhecemos logo no começo da graduação através de uma troca de olhares que confirmaram o sentimento de amizade genuína que haveria entre nós. Tenho favoritado suas mensagens de suporte durante o processo seletivo do mestrado, dizendo que tudo daria certo e que estaria aqui comigo. E como deu certo, como ela está aqui! Eu quis ter sua presença nos momentos difíceis, assim como não deixaria de sentir nesse momento de realização e felicidade com essa missão concluída.

Agradeço a Caroline Brito e Felipe Vieira por estarem comigo no começo e final desse ciclo. Houve um alinhamento perfeito para que o dia da defesa dessa dissertação pudesse acontecer ao lado de vocês, que presenciaram o momento da entrevista no processo seletivo. Com igual importância, menciono Jéssyka Andrade, Clara Oliveira, Sabrina Rodrigues e Bruno Arraes, todas as minhas valiosas amigas que fiz na graduação. Enquanto eu sentia toda ansiedade pelo resultado de cada etapa no processo seletivo, também me senti amado e feliz ao ver vocês comemorando o alcance dessa conquista. Sei o quanto sentem orgulho pela conclusão dessa pesquisa e agradeço por todo o suporte nesse caminho, nas alegrias e tristezas enfrentadas foi o nosso amor que me fez forte e motivou a seguir em diante.

Agradeço a minha família, ponto fundamental de onde vim. Minha mãe, Cícera Paz, é professora e desde minha infância acreditou e investiu em meus estudos. Meu pai, Edson Siqueira, sempre trabalhou duro e me ensinou sobre ganhar a vida aqui no lugar onde moramos. Hoje eu me encontrei e entendo mais sobre esse oásis chamado Cariri. Com muita satisfação apresento para as minhas irmãs e irmão, Débora, Hosana e João Paulo, que é aqui, nessa intersecção com a Psicologia, que encontrei o ofício da minha vida. Espero que Maria Carolina e Maria de Fátima, minhas sobrinhas, também se sintam motivadas a irem longe no caminho em que encontrarem seus corações. Ficarei orgulhoso e sempre estarei aqui para apoiá-las.

Suellen Soares foi a grande amiga responsável por me mostrar a abertura de dois caminhos: o mestrado e o contato com minha espiritualidade. Eu não imagino como agradecer sua presença nesses dois momentos que mudaram a minha vida. Samara Gonçalves, agradeço pela amizade e parceria que começamos a construir na graduação e que vai nos acompanhar por toda a vida. Também agradeço a Amanda Braga tudo o que temos compartilhado e vivido juntos, por me tornar mais sensível ao registro de tanta beleza que encontramos aqui em nosso Cariri.

Agradeço a Yan Ferreira, meu analista, por acompanhar há um bom tempo “a mente desse coitado”. Pela escuta de tantas experiências e transformações que foram vividas e que me fizeram chegar até aqui. Foi fundamental tê-lo como testemunha.

Anderson Pires e Geovana Dara são pessoas incríveis que estiveram na mesma turma de mestrado que eu. Não pudemos vivenciar presencialmente todo esse percurso, pois enfrentamos o ensino remoto em decorrência da pandemia de Covid-19, mas sei que vamos continuar nos encontrando pela vida. Agradeço pela amizade e carinho que conseguimos cativar.

Agradeço a Laura Barletta, amiga de longa data, que me deu ponto de apoio durante as visitas que realizei. Ni de Souza, artista e produtora cultural, foi um dos encontros mais felizes

que tive nesse percurso e que se fez presente durante o meu pesquisar. Agradeço aos mestres que aceitaram participar do estudo, por se sentirem confortáveis em compartilhar suas histórias de vida, memórias e o valioso legado que transmitem ao Cariri. Dane de Jade e Davi Oliveira, em nome da ONG Beatos, foram boas influências na conexão que desenvolvi com a riqueza de pertencer ao Cariri cearense. Agradeço pelo compromisso que conheci e assumi através de vocês aqui citados.

Agradeço ao professor João Paulo Macedo, que viu o potencial e trabalhou tão firme nas orientações dessa pesquisa. Me sinto realizado pela dedicação ao estudo que se tornou tão importante para mim, assim como possui uma grande relevância para Psicologia e para o lugar de onde vim. Brisana Indio, Caroline Cabral e Ryanne Wenecha foram amigas que conheci através do NuPolis e que contribuíram demais nesse processo.

Agradeço ao Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix Silva, ao Prof. Dr. João Paulo Pereira Barros e ao Prof. Dr. Samir Perez Mortada pelas valiosas contribuições que somaram a este estudo. As indicações de leituras ampliaram as reflexões já realizadas e despertaram a deliciosa sensação de buscar por mais conhecimento. Agradeço a disponibilidade e dedicação ao aceitarem participar das bancas de qualificação e defesa dessa pesquisa, assim como me senti honrado pelo reconhecimento de todo o trabalho que havia sido feito.

Esta pesquisa foi realizada com apoio da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP). Ao longo da minha trajetória como estudante eu conquistei incentivos que foram fundamentais para seguir nessa dedicação e gosto por estudar. No ensino médio foram prêmios pelo bom desempenho no ENEM, na graduação fui bolsista pelo PROUNI e no mestrado fui bolsista pela FUNCAP. Finalizo esses agradecimentos mencionando a importância de investirem nos talentos diversos que encontramos em cada pessoa

dedicada a lutar por seus sonhos. Acredito na transformação através da educação, que defenderemos oportunidades mais justas para que todos possam ir longe nos caminhos que escolherem. A realização desse trabalho foi mais uma etapa em meu caminho.

“Centenas de nomes que flutuam ao sabor da memória, como estrelas no céu. Se nas grandes constelações apenas algumas estrelas são identificadas e nomeadas, milhões de outras estrelas anônimas não deixam de brilhar e de fazer mais belo o mundo. Assim também é a cultura tradicional de um povo – luz e trevas de toda a humanidade.

A esses homens e mulheres eu devo a minha arte mais profunda – o sonho. Devo também o nome pelo o qual eu me anuncio ao mundo: Cariri” (Cariry, 2001).

Resumo

Ponto de convergência para o encontro de diversos povos e costumes, o Cariri cearense é uma região territorial margeada pela Chapada do Araripe e que possui como principais cidades os municípios de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha. A realização desta pesquisa foi fundamentada na consideração do seu percurso histórico, havendo atenção para os principais marcos de sofrimento, resistência e festividades que compõe a sua formação social, cultural e identitária. Sob o objetivo geral de conhecer os sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais e por mestres penitentes da cultura popular do Cariri cearense, a possibilidade de expansão do conhecimento da Psicologia está relacionada as manifestações culturais, narrativas de vida e memórias que são compartilhadas por mestres que residem na região. Trata-se de uma pesquisa de abordagem qualitativa e com base nos estudos sobre a produção de sentidos no cotidiano. Realizada no município de Barbalha, a pesquisa contou com a participação de quatro mestres responsáveis pelos três grupos de penitentes da cidade. Como instrumento para analisar a produção de dados proveniente dos procedimentos de observação e conversa no cotidiano e das entrevistas semiestruturadas, foi feito uso de mapas dialógicos. O aspecto religioso abordado na discussão manifesta-se não apenas como característica da manifestação cultural dos grupos de penitentes, mas também como principal elemento que atravessou a vivência dos mestres e os enunciados pelos quais narram os seus modos de vida. Para então compreender os processos de iniciação a penitência e como se constituíram decurião e mestres de seus grupos, as articulações analíticas realizadas possuíram como base o pensamento de autores como Giorgio Agamben, Nego Bispo dos Santos, Walter Benjamin e Michel de

Certeau, assim como compreendeu a evidência de uma estrutura religiosa ora relacionada ao catolicismo, ora relacionada ao capitalismo.

Palavras-chave: Cariri cearense, mestres penitentes, memória social

Abstract

A point of convergence for the meeting of different peoples and customs, Cariri Ceará is a territorial region bordered by Chapada do Araripe and whose main cities are the municipalities of Crato, Juazeiro do Norte and Barbalha. Carrying out this research was based on consideration of its historical trajectory, paying attention to the main milestones of suffering, resistance and festivities that make up its social, cultural and identity formation. Under the general objective of knowing the social meanings of penance transmitted in the manifestations of cultural groups and by penitent masters of the popular culture of Cariri Ceará, the possibility of expanding knowledge of Psychology is related to cultural manifestations, life narratives and memories that are shared by masters who reside in the region. This is research with a qualitative approach and based on studies on the production of meaning in everyday life. Carried out in the municipality of Barbalha, the research included the participation of four masters responsible for the three groups of penitents in the city. As an instrument to analyze the production of data from daily observation and conversation procedures and semi-structured interviews, dialogical maps were used. The religious aspect addressed in the discussion manifests itself not only as a characteristic of the cultural manifestation of groups of penitents, but also as the main element that permeated the experience of the masters and the statements through which they narrate their ways of life. To then understand the processes of initiation into penance and how decurion and masters of their groups were constituted, the analytical articulations carried out were based on the thinking of authors such as Giorgio Agamben, Nego Bispo dos Santos, Walter Benjamin and Michel de Certeau, as well as understanding the evidence of a religious structure sometimes related to Catholicism, sometimes related to capitalism.

Keywords: Cariri from Ceará, penitent masters, social memory

Lista de Figuras

Figura 1

Mapa de localização do município de Barbalha (CE).....97

Figura 2

Igreja construída pelo Beato José Lourenço..... 106

Figura 3

Acervo do Memorial Beato José Lourenço..... 107

Figura 4

Poço de água que possibilitou a vida na comunidade do Caldeirão..... 108

Figura 5

Faixa exposta durante a realização da Romaria em 2021..... 109

Figura 6

Protestos realizados por coletivos sociais do Cariri..... 110

Figura 7

Assentamento 10 de Abril..... 110

Figura 8

Tradicional Cachaça do Vigário..... 112

Figura 9

Grupos de Penitentes e Inselenças..... 113

Figura 10

Manifestações que abordam a figura do Boi..... 114

Figura 11

Imagem de Santo Antônio, padroeiro da cidade.....	115
Figura 12	
Participação de movimentos sociais no desfile cultural.....	116
Figura 13	
Participação de grupos de Vaqueiros.....	117
Figura 14	
Fonte do Bom Jesus dos Aflitos.....	119
Figura 15	
Igreja do Bom Jesus dos Aflitos.....	120
Figura 16	
Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz.....	121
Figura 17	
Grupo de Incelências de Barbalha.....	122
Figura 18	
Grupo de Reisado do Mestre Aldenir.....	123
Figura 19	
Homenagem realizada para mestre Eptácio.....	141
Figura 20	
Cachos de Disciplina de mestre Vicente Ludgero.....	151
Figura 21	
Cachos de Disciplina de mestre Eptácio.....	154
Figura 22	
Local utilizado como sede do Grupo de Penitentes Irmandades da Santa Cruz.....	157

Figura 23

Cruz do Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz..... 168

Figura 24

Cruz do Grupo de Penitentes Irmandade da Santa Cruz..... 170

Figura 25

Cruz do Grupo de Penitentes Santas Missões..... 172

Sumário

Introdução	20
O Campo de Estudo da Memória Social.....	36
Adentrando ao campo de estudo da Memória Social	36
A memória no ato de recordar: as contribuições de Henri Bergson	42
A construção social da memória em Halbwachs	45
O Patrimônio Cultural através da Memória Coletiva.....	48
A substância social da Memória em Ecléa Bosi	54
As Tradições Populares no Cariri cearense.....	61
A colonização do Sertão cearense	61
O mundo dos Beatos	72
Os folguedos populares no Cariri cearense	82
Políticas culturais e suas questões atuais	87
Percurso Metodológico da Pesquisa	94
Tipo de Pesquisa.....	94
Cenário da Pesquisa.....	96
Participantes	99
Ferramentas de pesquisa	101
Como a pesquisa foi realizada	105
Análise dos Dados	123
Aspectos Éticos	124
Os Grupos de Penitentes de Barbalha no Cariri cearense	126

A origem dos grupos de Penitentes	128
Iniciação à Penitência	133
<i>Ser penitente</i>	148
Constituindo-se Decurião e Mestre Penitente	161
<i>Os penitentes vão acabar?</i>	177
Considerações Finais	186
Referências	194
ANEXO A: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	205
ANEXO B: Roteiro de Pesquisa de Campo	207

Introdução

A presente pesquisa tem como fio condutor o processo pessoal de formação em Psicologia deste pesquisador sendo atravessado pelo reconhecimento e identificação com o território em que me constitui: a região do Cariri cearense. Ainda que tenha nascido e me criado neste espaço, foi no percurso final da graduação, a partir da leitura de um artigo jornalístico sobre os Campos de Concentração da Seca no Ceará, que me reconheci alheio as singularidades dos marcos históricos que constituíram a região em que nasci. A inquietação causada por este reconhecimento foi responsável por assumir, com maior facilidade, o interesse em conhecer com profundidade os elementos que sempre me pareceram familiares e que logo serão apresentados ao longo desta dissertação. Assim, a proposta de investigar as manifestações culturais enquanto importante vetor de subjetivação para compreensão da relação indivíduo-sociedade foi elaborada a partir de estudos exploratórios cuja realização, entre outros desdobramentos, progressivamente fortaleceu o vínculo e identidade de pertencer ao Cariri caririense e ser pesquisador.

Na continuidade do percurso mencionado, passei a me questionar como formar-se em Psicologia nessa região sem levar em consideração nossa formação social e cultural. Foi por demais estranho cursar a graduação nesse território sem tomá-lo como referência para, no mínimo, refletir a produção social do ser sertanejo nesse espaço. Nesse aspecto, trago como inquietação inicial para esta pesquisa o território em que estou inserido, o Cariri cearense, levando em consideração sua formação social e cultural específica, no sentido de interrogar os processos que ajudam a forjar o sertanejo enquanto ser social, a partir da memória social e dos sentidos sociais de certas manifestações culturais fortemente presentes na região.

Despertar a busca pela familiarização com este território me aproximou da atitude de ter contato com suas raízes, uma vez que também está ligado ao reconhecimento da origem e desenvolvimento dos seus processos formativos. Aprofundar o conhecimento sobre os acontecimentos expressivos de sua história, os marcos de sofrimentos, resistências e festividades, inspirou o direcionamento da atenção para os elementos que são registrados e continuamente transmitidos. Desenvolvendo este senso de pertencimento, citar o Cariri cearense é considerá-lo enquanto um local de encontro, um espaço compartilhado entre aqueles que o habitam e possibilitam suas trocas. Como evidência de suas riquezas há a expressão de assuntos pertinentes a relação entre indivíduos e seus antecessores, apontando a relevância das figuras que adquirem e transmitem saberes e habilidades populares. Temas como suas manifestações culturais, convenções sociais, os modos de ser e existir, evidenciam os estreitos laços entre as tradições culturais, recursos simbólicos e materiais, assim como as narrativas e memórias intrínsecas.

A aposta realizada no empreendimento desta pesquisa residiu na possibilidade de interlocução entre a expansão do conhecimento da Psicologia e as manifestações culturais, narrativas de vida e memórias de mestres de cultura popular do Cariri cearense. Nesse sentido, o entendimento sobre esse processo de expansão pode ser posto como a ressignificação do meu esforço de transpor fronteiras territoriais, de estar atraído pelo que está distante e desconhecido, sendo direcionado para a compreensão de elementos que já estavam dados, acomodados e até mesmo não percebidos. Tratou-se da experiência de lançar um novo olhar sobre a minha terra natal e suas manifestações culturais populares, havendo espaço para uma nova compreensão de detalhes e significados que incentivaram novas reflexões críticas.

Ponto de convergência para o encontro de diversos povos e costumes, apresentar a diversidade das tradições populares que compõe o Cariri cearense é, antes de tudo, considerar as

influências de sua localização geográfica, ressaltando o contato com as fronteiras que mais expressam contribuições para sua formação identitária e social. Conforme pontuado por Gimbo (2017), a região possui um posicionamento privilegiado por ser margeada pela Chapada do Araripe, o que a confere o reconhecimento de ser um oásis no meio do sertão, também sendo referida como a terra do povo indígena Kariri. Rota possível das jornadas de exploração e ocupação dos sertões e interiores do Brasil no período colonial, fato que sinaliza a influência do tráfico da população negra escravizada e genocídio dos povos indígenas tradicionais, a região possui como principais cidades os municípios de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha. Em especial, Crato destaca-se pela proximidade com as divisas dos estados do Piauí, Paraíba e Pernambuco.

Enquanto os marcos históricos e exercício do poder gravitaram em torno das figuras dos coronéis e dos árduos trabalhos para garantir meios de sobrevivência, a cidade de Crato é o local de dois acontecimentos que marcaram essa trajetória: a existência e destruição do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, entre os anos de 1926 e 1936; e o Campo de Concentração do Buriti, implementado em 1932 (Gimbo, 2017). Passo, nesse sentido, a explorar esses dois acontecimentos para poder delinear o campo problemático em que se insere as preocupações de pesquisa que foram trabalhadas no presente estudo.

Liderada pelo Beato José Lourenço, a comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto surgiu em 1926, sendo composta por sertanejos nordestinos devotos do Padre Cícero Romão Batista. Aglutinando retirantes desde 1889, após a ocorrência do Milagre Eucarístico envolvendo a Beata Maria de Araújo, o aumento significativo da vinda dessas pessoas e a necessidade de abrigá-las motivou a concessão das terras correspondentes ao sítio do Caldeirão, propriedade do Padre Cícero (Santos, 2014). As experiências de fraternidade desempenhada

pelos residentes do sítio Caldeirão foram herdadas do Padre Ibiapina e suas práticas religiosas com sertanejos. Os valores transmitidos, que se tornaram pilares para o convívio comunitário, integravam os meios para a sobrevivência (realização do trabalho e partilha dos bens produzidos) com as responsabilidades espirituais da vida em oração. Vista pela classe social dominante como ameaça à ordem social estabelecida, expressão de fanatismo e práticas comunistas entendidas pelas elites cearenses, sua destruição iniciou-se no ataque militar em 11 de setembro de 1936 e finalizou-se em maio de 1937, com o ataque aos remanescentes que ainda resistiam (Santos, 2014).

Alinhado aos interesses da classe social dominante, os campos de concentração implementados no território cearense durante a seca de 1932 pautaram-se na repetição da estratégia de contenção e confinamento realizada no período de estiagem de 1915. Na cidade de Crato, o Campo de Concentração do Buriti foi responsável por aglomerar retirantes vindos de regiões do nordeste como Paraíba, Pernambuco e da própria região do Cariri. De acordo com o registro de fontes documentais como a revista comemorativa do bicentenário do Crato, esse espaço foi capaz de reunir cerca de 70 mil pessoas que buscavam meios de sobrevivência no cenário de seca, miséria e fome (Albuquerque Filho, 2015).

No ínterim destes acontecimentos a figura do Padre Cícero assume a centralidade das influências nessa região. Conforme Tolovi (2016), sua santificação coincide com a construção de um mito, visto a importância de suas intervenções na luta pela sobrevivência de um povo e sua interferência direta nas estruturas e relações de poder vigentes. Com repercussão no contexto político, social, cultural e econômico, tanto na cidade de Juazeiro do Norte como em todo território caririense, essa elaboração do Padre Cícero enquanto um mito advém e é pertencente a religiosidade popular, não havendo o reconhecimento pela Igreja Católica. Segundo o autor, essa

divergência reflete o teor de uma ideologia colonialista que se opõe ao pertencimento do Padre ao espaço ocupado por outros santos, que em sua maioria são europeus.

Outro cenário que exprime detalhes importantes das manifestações culturais da região e é apresentado como ponto de convergência entre os fenômenos turísticos e religiosos que lhe são característicos, é a Festa de Santo Antônio em Barbalha. De acordo com Machado (2019), sua peculiaridade dar-se pelo entrelaçamento entre os ritos católicos, relacionados a devoção ao santo padroeiro da cidade, e as festividades que reúne os espectadores em espaços que celebram as manifestações culturais populares da região. Articulada e composta por elementos que integram os aspectos culturais, da religiosidade popular, da identidade individual e coletiva, bem como dos símbolos e cerimônias brincantes, as expressões da Festa de Santo Antônio em Barbalha foram popularizadas por orbitarem entre a dualidade de aspectos sagrados e profanos.

Citado alguns marcos de sofrimento, resistência e festividade que apresentam características gerais sobre a região do Cariri cearense, convém delimitar como a penitência e seus praticantes atravessam todos esses contextos. Os penitentes caririenses marcam presença em textos que inventaram o Brasil e o Cariri, como é o caso dos escritos realizados por Francisco Freire Alemão durante as expedições da Comissão Científica de Exploração das Províncias do Norte, na segunda metade do século XIX (Oliveira, 2013); se constituíram enquanto uma tradição fundada pelo Padre Ibiapina e continuada pelo Padre Cícero, sem o reconhecimento da Igreja Católica (Campos, 2008); assim como, na cidade de Barbalha, formam grupos religiosos que gradualmente saíram da ambiência rural para participar de festejos culturais realizados pelo município.

No cenário das manifestações culturais e seus mestres representantes, há, em sua maior expressividade, a característica de mesclar os ritos sagrados católicos com expressões culturais

populares reconhecidas como profanas. Estas, citadas por Brito (2007) enquanto *folguedos*, caracterizam-se pela experiência brincante, por apresentações e representações realizadas em momentos de festejo, ocupando lugares concedidos em festas, sendo mobilizadores de encontros e conversas. Exemplificados pelos grupos de reisado, maneiro-pau e banda cabaçal, a perspectiva lúdica representada engloba aspectos como a dança, o canto, uso de instrumentos musicais e outros. Por outro lado, relativo aos ritos de encontro ao sagrado influenciados pelo catolicismo, tem-se que os grupos de Penitentes representam práticas intimamente relacionadas a dimensão religiosa e espiritual. Conforme Bezerra (2010), tais grupos de tradição religiosa caracterizam-se por traços de um catolicismo pungente, os quais seus praticantes percorrem lugares públicos como ruas, cemitérios e cruzeiros, com objetivo de ter contato com o sagrado. Entoando benditos, rezas e práticas específicas, os penitentes estão fortemente associados ao emblemático contexto do Cristo crucificado e a necessidade de praticarem a penitência.

O mapeamento de grupos de penitentes localizados na cidade de Barbalha conduziu ao reconhecimento de três grupos atuantes na cidade: o *Grupo de Penitentes Santas Missões*, localizado no sítio Lagoa; o *Grupo de Penitentes Irmandades da Santa Cruz*, também circunscrito no sítio Lagoa; e o *Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz*, situado no sítio Cabeceiras. Responsáveis por preservar e transmitir elementos característicos dos hábitos de penitência e autoflagelação enraizados no Cariri cearense a partir do século XIX, as práticas desenvolvidas pelos grupos caracterizam-se pelo direcionamento aos campos de sentidos da fé, das experiências religiosas e espirituais, assim como ao sistema de crenças compartilhados pelos grupos. Diferentemente das manifestações folclóricas que possuem maior expressão na perspectiva lúdica, envolvidos em dimensões como danças, alegrias e festas, ainda que fortemente

influenciados pelo sentido religioso, os grupos de penitentes estão vinculados a expressão mais circunspecta de própria espiritualidade em suas experiências pessoais e grupais.

É comum a tais grupos o uso de uma *Opa*, vestimenta preta adornada com desenhos de cruzes brancas, similar a uma bata; um *capuz* de cor branca, que deve cobrir toda a cabeça e permitir a visão através de um detalhe de renda na altura dos olhos; uma *campana*, pequeno sino utilizado pelo decurião do grupo para anunciar sua passagem; um *cacho de disciplina*, outrora utilizado para os atos de autoflagelação; e uma *cruz*, que é transportada como símbolo da cruz em que Jesus Cristo foi crucificado. Os benditos, cânticos entoados pelos penitentes, comunicam uma importante característica em relação a organização dos grupos: o *mestre penitente* é aquele que conduz o cantar do grupo, sendo a primeira voz; e o *decurião* o auxilia nesse processo como uma segunda voz. Os demais membros devem entoar os versos cantados logo após o mestre e decurião o fazerem. Como sinal de devoção a religiosidade católica característica da tradição, os penitentes costumam rezar o terço, instrumento de fé que faz parte do *rosário*; orações como a Salve Rainha, o Pai Nosso, Ave Maria, e ladainhas, curtas preces que devem ser respondidas. Sendo comum que os grupos utilizem os mesmos elementos materiais e simbólicos em suas expressões, é significativo pontuar que as composições dos benditos foram realizadas por membros mais antigos e são transmitidos, de geração para geração, através da oralidade, o que marca sua difusão e variações.

Reconhecidos através da característica forma de entoar os seus benditos, os conjuntos de homens vestidos com a tradicional indumentária preto e branco ocupam atos religiosos como as procissões realizadas durante a Semana Santa, assim como estão entre os componentes das manifestações culturais que se apresentam durante a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha. Nesse sentido, convém assinalar que as apresentações realizadas pelos grupos são

orientadas por datas comemorativas do calendário religioso cristão e pela realização de eventos culturais promovidos por políticas de apoio e incentivo à cultura. É através desse segmento, principalmente representado pela Secretária de Cultura de Barbalha, que há o investimento de recursos para manter os espaços e eventos propícios para suas apresentações.

Através das orações que não apenas pedem pela remissão dos pecados e alcance da salvação humana, mas também solicitam a intervenção divina para questões como a ira das forças da natureza, seja em períodos de estiagem ou de inverno rigoroso, as práticas religiosas dos penitentes buscam interferir nas tragédias vivenciadas no cotidiano, englobando assim problemáticas relacionadas ao contexto social e cultural que estão inseridos. Nesse ínterim, torna-se inquietante observar o processo de redução de penitentes: nos últimos anos houve um considerável número de falecimentos a partir de causas biológicas (idade avançada, processos de adoecimento) e a partir de acidentes de automóvel (influenciados pela tradição de andar longas distancias a pé e pelo desenvolvimento da zona rural que residem). Tais aspectos mencionados levantam reflexões sobre a continuidade e transmissão da tradição, sobretudo em relação aos esforços para convocar pessoas mais jovens na composição dos grupos.

De acordo com Paiva (2007), é posto que o pertencimento à categoria de mestre da cultura popular acontece por meio da aquisição de um conhecimento, arte, ofício, habilidade e/ou saber, que possui relação intrínseca com sua inserção no território popular. Além de possuir estas atribuições é necessário por parte do mestre que haja a transmissão desses conhecimentos, o que os(as) tornam sujeitos atuantes na (re)produção de práticas culturais e seus legados para gerações futuras. Por serem detentores de conhecimentos específicos, referências no lugar onde vivem e no campo em que atuam, suas ações oportunizam o reconhecimento, legitimidade e valorização dessas pessoas, assim como suas contribuições culturais.

Assim, conforme Bosi (2009/1972), partimos da perspectiva de que há, na cultura elaborada pelo povo, um conjunto de percepções sobre o mundo, os modos de ser e existir, que estão em paralelo aos meios oficiais atrelados a cultura erudita, e que passam por constantes processos de reelaboração. Nesses processos, os saberes, valores, crenças e universos simbólicos são desenvolvidos e transmitidos por várias pessoas e formações sociais, pela forma como se dispõem em seu território e como elas elaboram meios de comunicar esses saberes que pertencem ao popular. Nesse sentido, damos destaque para a presença de mestras e mestres de saberes populares e de manifestações culturais como importantes figuras para a manutenção, cultivo e manifestação desses saberes e cultura.

À vista disso, apresenta-se como interesse desse estudo centrar nos sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais de penitentes da cidade de Barbalha. Esse aspecto, enquanto possível problema de pesquisa, emergiu da observação de ações que estão comprometidas com a participação desses grupos tradicionais em eventos, como a Festa do Pau da Bandeira de Barbalha, bem como a efetivação de estratégias comprometidas com a salvaguarda dos saberes e elementos culturais implicados nessa tradição. Outrossim, a partir do resgate do contexto histórico, social, político e cultural que marca sua origem na região do Cariri, há o interesse em conhecer por quais maneiras os sujeitos relacionados a esses grupos persistem em compartilhar suas narrativas, saberes e memórias com objetivo de preservar o patrimônio cultural que foi herdado e deve ser transmitido.

Com base nas reflexões de Bezerra (2021, p. 81-82), que compreende que há na busca pela experiência com o sagrado uma experiência educativa, que também é de transmissão, é notório que há um cuidado em relação ao que “não se quer deixar esquecer, do que se deseja que

o outro aprenda, guarde, transmita, ‘congele’, da magia que há em se projetar para o futuro, para o devir, parte da mística que dá sentido à experiência coletiva desses sujeitos”.

Em interface ao pensamento social e ao campo da Psicologia Social, pontua-se que o uso do termo “Memória Social” pode ser visto como um conceito guarda-chuva e que corresponde a um conjunto de fenômenos psicossociais da memória na sociedade (Sá, 2007). Trata-se de um quadro multifenômico e multidisciplinar, que não está limitado a Psicologia, e que deve encontrar aproximações teóricas-conceituais nas diferentes áreas que se inclinam sobre sua discussão. Gondar (2015) complementa essa descrição afirmando que a polissemia apresentada por este campo compreende noções correlatas, sendo abrigo para a diversidade de sentidos que são empregados conforme a disciplina e pensador que dela se ocupe.

Sob influência das proposições de Maurice Halbwachs (1990/1950), o viés construtivo da memória humana tem sido pensado como uma elaboração realizada a partir das experiências passadas e em função da realidade compreendida no presente, utilizando para isso os recursos disponibilizados pela sociedade e cultura. Sá (2007) ainda acrescenta que outros princípios característicos de sua natureza são a sua simultaneidade psicológica e social; a correlação entre as práticas de comunicação e interação social; a conexão com o pensamento social; e sua conexão com as dinâmicas afetivas e de interesses.

Convém delimitar, dentro deste vasto campo concebido como Memória Social, a conexão que o conceito de Memória Coletiva, proposto por Halbwachs (1990/1950), confere aos interesses dessa pesquisa. O autor refere-se ao empreendimento de evocar as memórias que possuem lugar e são construídas no interior de um grupo, havendo articulação e localização dessas lembranças no que denomina quadros sociais comuns. A efetivação desta atitude, segundo o autor, é possível aos sujeitos que fazem ou fizeram parte de um grupo e que mesmo em sua

distância ainda experimentam o seu efeito. Imanente a esta compreensão, a Memória Individual relaciona-se como um ponto de vista em relação a memória coletiva, sendo posto que suas variações acontecem consoante ao lugar que ali se ocupa, também sendo influenciada pelas relações que são mantidas com os demais sujeitos (Halbwachs, 1990/1950).

Conforme elucida Schmidt e Mahfoud (1993), Halbwachs, ao distinguir e relacionar as duas instâncias da memória, evidencia o aspecto correspondente ao dinamismo da memória. Nesta perspectiva e aproximando tal debate aos nossos interesses de pesquisa, pontua-se que dentre os aspectos a serem compreendidos, temos: quais elementos concretos e simbólicos são dinamizados pelos mestres e praticantes da penitência? Quais os saberes, ensinamentos e significados permanecem ao longo do tempo? Quais são atualizados ou foram deixados de lado?

Neste percurso cabe ainda delimitar as abordagens teóricas e perspectivas disciplinares possíveis ao estudo da memória social, bem como qual caminho contemplado na realização da presente pesquisa. Assim sendo, evidencia-se que a abordagem das políticas de memória concentra-se nas ações desenvolvidas na esfera pública e de acordo aos interesses de reprodução e divulgação das memórias sociais (Peralta, 2007). O foco dessas investigações dispõe sobre como os espaços como museus, exposições, contextos escolares e comunitários veiculam versões do passado, desempenhando recursos e contatos com os meios culturais de modo a consolidar esse imaginário e territórios psicossociais a serem subjetivados.

Diferentemente, contextualiza-se que a abordagem da memória popular compreende que as versões oficiais ou dominantes do passado estão continuamente relacionadas com as instâncias de poder, havendo centralidade ao pensamento de que as análises das representações do passado devem ter por consideração o intercâmbio entre as versões hegemônicas e aquelas que circulam entre os grupos sociais (Peralta, 2007). Provoca-se, então, uma análise das representações em

curso por meio daqueles que muito frequente estão expostos a processos de silenciamento e marginalização, sendo evidente que as constantes reformulações evocadas nesses grupos podem ser incorporadas aos discursos dominantes.

Em síntese, compreende-se que as representações do passado englobadas pela memória social e o modo como são subjetivadas possuem forte característica polissêmica, aspecto esse que aponta a diversidade das disciplinas, abordagens teóricas, instâncias sociais e culturais, assim como os sujeitos que se relacionam nessa dinâmica. Desse modo, reconhecendo as ações socioculturais que promovem as manifestações da cultura popular no Cariri cearense e a transmissão de saberes intrínsecos à memória social da região, circunscreve-se o interesse de investigação sobre como os mestres e praticantes da penitência dinamizam a construção de suas identidades dentro dos grupos que fazem parte. Atrelado a isso, interessa investigar como a narrativa das memórias desses grupos tradicionais se relacionam com os discursos e ações oficiais e dominantes, assim como compartilham esses elementos dentro de seus grupos e se subjetivam a partir deles.

Ecléa Bosi (2003/1998), importante referência para o estudo da memória no campo da Psicologia Social brasileira, considera que as “memórias dos velhos” podem ser tratadas enquanto importante mediador entre o contexto atual das gerações e os testemunhos do passado. É através das narrativas e da oralidade, bem como da evocação biográfica, que se torna possível a contemplação de áreas e disposição de elementos que comunicam densidade, abandono, esquecimento, valorização afetiva e toda diversidade de representações pessoais e coletivas que situam o(s) depoente(s) historicamente.

Posto que as histórias de vida representam um eixo central no desenvolvimento da pesquisa em memória social, percorrendo suas expressões entre as narrativas pessoais e

coletivas, Bosi (2003/1998) afirma que a combinação com perguntas exploratórias é um importante recurso para execução da pesquisa, uma vez que permaneça assegurado a liberdade em encadear e compor o trabalho rememorativo. Ainda, por meio do contato com o contexto histórico dos depoentes, havendo o cruzamento de informações e lembranças de diversas pessoas, torna-se possível a visualização dos campos de significações que compõem os depoimentos.

Referência para reflexões sobre os modos de produção de subjetividade nos contextos contemporâneos, com ênfase na relação entre os processos de subjetivação e o sistema capitalista, Guattari e Rolnik (1986) evidenciam que enquanto o capital compreende o viés econômico e social, a cultura compreende os aspectos da subordinação subjetiva. Esse funcionamento trata-se não apenas das questões relativas à publicidade e consumo de bens, mas também sobre o exercício do poder na produção da subjetividade. Uma das principais características, ressalta os autores, seria a redução das pessoas a condição de suporte de valor, enquanto elas testemunham transformações nos seus modos de vida. As suas elaborações de vida são coagidas a padrões universais, modos serializados e esvaziados de viver.

Assim, em conformidade ao que Soares (2016) destaca, os autores nos fazem avançar na elaboração de uma leitura para além da influência dos fatores biológicos ou relativas as dinâmicas psíquicas envolvidas na produção de subjetividade. É enfatizado como os fenômenos políticos, sociais, econômicos, pertinentes a interferência do Estado, das tecnologias desenvolvidas (dentre elas de comunicação, mídia), e até da ocupação do espaço territorial, capturam a diversidade da vida cotidiana e fluxos sociais, trabalhando no agenciamento de aspectos que os modelam e transformam aos interesses capitalísticos.

Abordar a produção de subjetividades em contextos contemporâneos e a ênfase dos fenômenos culturais nesse processo coincide em reconhecer, conforme propõe Guattari e Rolnik (1986), que a palavra cultura possui diversos sentidos ao longo da História e alguns deles continuam a funcionar atualmente. Trata-se de considerar que em um desses sentidos a noção de cultura, citada pelos autores como *cultura-valor*, esteve correlata ao julgamento de quem possuía cultura e era pertencente aos meios cultos, e aqueles que não a possuíam. No sentido de *cultura-alma coletiva* é mencionado a descoberta, por parte dos povos e grupos sociais, de que fazem cultura, ou seja, que todos possuem cultura e podem reivindicar suas identidades culturais. Designada de *cultura-mercadoria*, um terceiro sentido engloba todos os bens, pessoas, teorias e ideologias relativas a esse funcionamento, que contribui na produção de objetos e valores a serem propagados e consumidos em um mercado de circulação monetária.

Atuantes na produção de indivíduos normalizados e inseridos em um sistema de submissão mais dissimulado, a menção aos três núcleos semânticos da palavra cultura indica a cultura capitalística como um aspecto que permeia, captura, produz e faz consumir de acordo com a ordem do capital, ordenamento que busca atuar no controle da subjetivação (Guattari & Rolnik, 1986). No contexto das manifestações culturais populares essas circunstâncias são abordadas, entre outras perspectivas, através dos deslocamentos ocasionados pela distribuição dos bens culturais para as demandas de consumo no mundo globalizado, movimento que toca em questões como a espetacularização dessas manifestações e suas demandas enquanto produtos culturais (Trigueiro, 2008); assim como, no caso dos grupos de penitentes, o impacto ocasionado em suas expressões e a entrada no contexto cultural, nas relações com as políticas culturais e seus representantes, assim como, de forma geral, em alterações implicadas nessa tradição.

Ainda que as diversas tentativas de controle social através da produção da subjetividade aconteçam, Guattari e Rolnik (1986) citam meios pelos quais elas encontram resistências. Os processos de singularização, como denominam, consiste em movimentos de recusar a manipulação operada pela cultura capitalística, a qual tudo ordena de acordo com as relações de produção-consumo e controle, e atuar no desenvolver modos criativos para produção de subjetividades singulares. No sentido de uma elaboração pautada pelo desejo e gosto por viver, essas proposições nos guiaram ao interesse de (re)conhecimento dos processos de como os elementos compreendido pela memória (em suas diversas instâncias) são subjetivados juntamente com os modos que os sujeitos, aqui identificados enquanto mestres e praticantes da penitência, se relacionam, dinamizam e constroem a si mesmos em seus grupos e práticas culturais.

Por meio do questionamento “Quais os sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais e por mestres penitentes da cultura popular do Cariri cearense?”, indicamos como objetivo geral desta dissertação: conhecer os sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais e por mestres penitentes da cultura popular do Cariri cearense.

Para sua execução e alcance, foram estabelecidos como objetivos específicos:

- ✓ Identificar os grupos culturais penitentes, seus elementos materiais e simbólicos presentes nas manifestações culturais da região do cariri cearense;
- ✓ Analisar os sentidos atribuídos aos elementos materiais e simbólicos expressos na narrativa de vida, na memória social e nas manifestações culturais dos praticantes da penitência;

- ✓ Compreender, a partir das narrativas de vida, como praticantes e mestres penitentes dinamizam e constroem suas subjetividades a partir das manifestações e do grupo cultural que integram.

Uma vez apresentado como se constituiu o anseio pela realização da pesquisa; pontos característicos dos aspectos históricos, sociais e culturais da região do Cariri cearense; e até o processo de como se delineou as questões que originaram nosso interesse de investigação, apresenta-se agora a sua estrutura em relação à disposição de suas seções.

Na primeira seção, intitulada “O campo de estudo da memória social”, há a apresentação dos aspectos singulares pertinentes ao estudo da memória e do marco teórico construído tomando por base o pensamento de autores como Henri Bergson, Maurice Halbwachs e Ecléa Bosi. Na segunda seção, intitulada “As tradições populares do Cariri cearense”, é exposto o processo de colonização do sertão cearense, a subversão dos padres que atuaram na assistência do sertanejo flagelado, e como os folguedos populares se constituíram na região e são atravessados pelas políticas culturais que incidem sobre eles. A terceira seção dispõe o percurso metodológico para execução da pesquisa e a quarta seção, intitulada “Os grupos de penitentes de Barbalha no Cariri cearense”, apresenta a identificação dos grupos mapeados pela pesquisa, seus elementos materiais e simbólicos, os campos de sentidos intrínsecos aos processos de iniciação dos mestres na penitência até o percurso pelo qual se constituem enquanto mestres.

O Campo de Estudo da Memória Social

“Na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho.”

(Ecléa Bosi, 1994/1979)

Adentrando ao campo de estudo da Memória Social

Em relação ao crescente interesse com a questão da memória, Gagnebin (2006) salienta que o cuidado com essa temática não a faz apenas um objeto de estudo compartilhado entre as diversas áreas de conhecimento, mas também significa e implica uma tarefa ética. Realizado entre os deveres de preservar a memória, resgatar o passado, suas tradições, imagens e desdobramentos sociais, as responsabilidades de quem assume esse trabalho, afirma a autora, implica em contornos específicos. Atividades humanas como a criação de centros de memória, organização de eventos, livros e produções acadêmicas, emissão e registro de documentos, fotografias, e todo material pessoal possível, pode exemplificar a necessidade de estratégias de conservação do passado e os mecanismos de lembranças que são elaborados.

Ao citar as observações de pensadores como Nietzsche, que concebia as transformações culturais em relação ao uso e valor da memória, bem como aos traços característicos do historicismo e seu efeito não de conservar o passado, mas de paralisar o presente; somado a outros autores de distintos contextos, a exemplo de Freud, Adorno e Ricoeur, a autora faz menção a uma verdadeira luta contra o esquecimento (Gagnebin, 2006). Apesar das atividades comemorativas, solenes e de resgate do passado, se esse conflito acontece é por tornar evidente uma forte tendência ao esquecimento, que pode ser guiada por uma vontade e desejo de

esquecer. Em contrapartida, é posto que não devemos lembrar por lembrar, mas efetivar um lembrar ativo: trata-se de “um trabalho de elaboração e de luto em relação ao passado, realizado por meio de um esforço de compreensão e de esclarecimento — do passado e, também, do presente” (Gagnebin, 2006, p. 105).

Posto que não é possível definir ou mesmo esgotar a memória com explicações, as observações teóricas propostas por Gondar (2016) situam duas principais razões que dificultam a elaboração de um conceito de memória nos esquemas clássicos: primeiro, a memória, em decorrência da multiplicidade dos seus processos de conservação e transformação, opõe-se à forma fixa e estável que as ideias expressas por um conceito costumam comunicar; segundo, ela não pode ser exclusivamente definida por nenhuma das áreas do conhecimento que dela se aproximam. Nesse sentido, a única constância apresentada sobre esse campo é a sua reconstrução permanente, o que atribui plasticidade e mobilidade para as concepções decorrentes do seu estudo. Tem-se a ideia de que “a memória é, simultaneamente, acúmulo e perda, arquivo e restos, lembrança e esquecimento” (Gondar, 2016, p. 19).

De forma sucinta, os marcos para se recuperar a história das teorias acerca da memória no ocidente consistiria em considerar o seu início enquanto intrinsecamente ligado a história do pensamento em sua origem grega. Para demarcar a conjuntura em que a memória passa a ser compreendida enquanto uma construção social, deve ser assinalado o final do século XIX, período em que aponta sua construção mediante as relações sociais (Gondar, 2005).

Factualmente, o conceito de memória social surge como uma criação da vertente sociológica de pensamento que possuía como objetivo a qualificação das diferenças entre os estudos realizados no campo biológico, psicológico e filosófico da memória. Dentre os primeiros empreendimentos para circunscrever tal conceito, como a abordagem do caráter social da memória humana, tem-se

o reconhecimento de Émile Durkheim e a Escola Sociológica Francesa. Maurice Halbwachs, sociólogo que largamente recebeu essas influências, destaca-se ao conduzir as reflexões sobre a memória enquanto fenômeno social, considerando ainda a proporção social e simbólica intrínseca às memórias individuais (Abreu, 2005).

Na qualidade de constituir enquanto campo de estudo, os estudos sobre a memória incluem a memória social que abarca diversos conceitos decorrentes das áreas do conhecimento que a contemplam. Assim sendo, os modos de abordá-la implicam em posições teóricas, éticas, políticas, bem como a configuram enquanto um território dotado de mobilidade, cujas fronteiras entre os campos disciplinares estão em constante conversação e atravessamentos (Gondar, 2005). Ponderando sobre os riscos de adentrar em territórios de saber que se mantêm abertos e acolhedores à contribuição de diferentes vertentes teóricas, incluindo ainda possíveis riscos como recair na falta de rigor e no ecletismo ético, Gondar (2005) estabelece, inicialmente, quatro proposições que consistem em aspectos balizadores para o entendimento das especificidades do campo da memória social; e que, posteriormente, foram reformuladas e atualizadas em um estudo seguinte (Gondar, 2016), resultando em cinco proposições.

- I. **O conceito de memória social é transdisciplinar:** é possível afirmar que a memória social se caracteriza por apresentar natureza polissêmica, entretanto, é sinalizado o risco dessa proposição corroborar com o entendimento de equivalência entre suas múltiplas significações, nivelando as suas diferenças, consequências teóricas e práticas. Afirmar que se trata de um conceito transdisciplinar consiste em considerar que, ainda que existem diversos conceitos de memória dentro dos campos como filosofia, psicologia, sociologia, histórias e outros, a elaboração dos problemas e objetos de pesquisas a partir da noção de

memória social pode atravessar as fronteiras disciplinares, formulando um novo campo problemático (Gondar, 2005).

- II. O conceito de memória é ético-político:** não é possível localizar um objeto em memória social e o caracterizar como neutro, livre de um contexto ético e político. A atitude de facilitar os processos de rememoração do passado não reduz a sua interpretação apenas ao presente, há uma escolha que se efetiva e de acordo com ela há uma seleção do que vale ou não ser lembrado, bem como as intensões e consequências desse processo. Tendo em vista as diferentes possibilidades de apropriação do conteúdo em torno da ação de recordar, “o conceito de memória, produzido no presente, é uma maneira de pensar o passado em função do futuro que se almeja. Seja qual for a escolha teórica em que nos situemos, estaremos comprometidos ética e politicamente” (Gondar, 2005, p. 17).
- III. A memória implica o esquecimento:** as construções teóricas em torno da memória social se estabelecem a partir de binarismos, como as memórias individuais e as coletivas, e mais fundamentalmente na oposição entre o esquecimento e a memória. Herdada dos gregos e ligada a perspectiva clássica de memória, o esquecimento, atribuído de valor negativo enquanto o ato de lembrar é visto como positivo, também se configura como um elemento participativo do processo de elaboração mnemônica. As implicações desse reconhecimento assumem o sentido de compreender que, pertinente a dinâmica da memória, na medida em que as ideias, percepções e acontecimentos são postos como lembranças, outros conteúdos são direcionados ao esquecimento. Não há apenas a

influência das inclinações sociais, políticas e culturais, há a influência dos meios de comunicação e técnicas de registros (Gondar, 2016).

IV. A memória não se reduz à identidade: não apenas os indivíduos, mas os grupos e as sociedades produzem uma imagem de si e investem esforços, tanto nesse processo de produção como no de manutenção. Percebe-se, então, que é corriqueiro o desejo de ocultar aqueles elementos que revelam paradoxos e/ou que possuem potencial em comprometer tal imagem elaborada, que se configura como identidade. É necessário reconhecer que quando a identidade é algo a ser preservado, do qual orgulha-se, as estratégias de produção de memórias são efetivadas (Gondar, 2016).

V. A memória não se reduz à representação: ao empreender um estudo no campo da memória social é importante investir uma interpretação às condições processuais da sua produção, entendendo-a enquanto um processo em um dado contexto. Limitar o seu estudo as suas representações é dedicar-se a uma parte dessa dinâmica, que se cristalizou e foi legitimada pela coletividade, ao passo em que há um movimento de diversos fatores, como forças sociais, modos de sentir e de desejo, pequenas práticas e ações políticas, questões individuais e pertinentes a diversos grupos, que são orquestrados e organizados nos esquemas de lembrança e esquecimento (Gondar, 2016).

Com base no exposto, é possível observar que todos os pressupostos conduzem a considerações fundamentais para a abordagem da memória. Desde a seleção dos conceitos pertencentes a diversas áreas, que guiarão a forma como se observa a realidade empírica, as considerações éticas e políticas, que dizem respeito a dinâmica entre esquecimento e lembranças,

mas também atravessam as intenções sobre o que se percebe a respeito das memórias. Não as percebendo apenas enquanto elemento contributivo para a coesão grupal, é possível aprofundar a compreensão dos confrontos entre forças coletivas, a elaboração de suas representações e como esses fatores alteram a contínua construção das identidades.

Referente as perspectivas possíveis para a compreensão social do fenômeno da memória, Costa e Castro (2008) ressaltam que, havendo o viés psicossocial desenvolvido por Bartlett e o viés sociológico proposto por Halbwachs, é importante que as memórias sejam compreendidas como a combinação tanto das vivências pessoais como aquelas compartilhadas em grupo. Essa torna-se uma premissa fundamental para a partida de qualquer estudo.

Sob a consideração da aplicabilidade do conceito de memória social como um termo guarda-chuva para mencionar o conjunto dos fenômenos psicossociais da memória, Sá (2007) mapeia e distingue a possibilidade, em suas considerações, de sete instâncias da memória social com as quais a psicologia social deve lidar. São elas: as *memórias pessoais*, relacionadas ao ato de recordação voltado a história de vida de cada pessoa; as *memórias comuns*, como lembranças que são comuns aos mais diversos grupos de pessoas; as *memórias coletivas*, específicas de grupos sociais delimitados; as *memórias históricas documentais*, que compreendem os diversos registros e traços do passado; as *memórias históricas orais*, em interface com a história oral e os registros que não são escritos; as *memórias práticas*, que compreendem os suportes da memória baseados nas práticas sociais performativas; e, por fim, as *memórias públicas*, nas quais se efetivam discussões políticas sobre o passado e a dinâmica dos acontecimentos.

A respeito dessa relação, Sá (2015) ressalta que não se trata precisamente de uma classificação das memórias, pois, conforme sua oposição a elaboração tradicional de critérios de classificação e conceituação, tais instâncias apresentadas se encontram envolvidas na

plasticidade da expressão da memória humana e por isso, de acordo com as abordagens realizadas, não são mutuamente excludentes, sendo que seus limites podem ser deslocados.

Feito este rápido arcabouço teórico sobre a memória social, a perspectiva transdisciplinar assumida na presente dissertação propõe a exposição de alguns outros conceitos norteadores para a prática da pesquisa e o contexto intelectual no qual seus autores e correntes teóricas foram estabelecidos. Desse modo, apresenta-se o diálogo com bases filosóficas e sociológicas clássicas representadas por Henri Bergson e Maurice Halbwachs, que definiram fundamentos importantes para a conjuntura teórica da memória social, além do reconhecimento das pesquisas pioneiras no Brasil, realizadas por Ecléa Bosi, que sintetiza e avança elementos conceituais e analíticos importantes sobre o tema.

A memória no ato de recordar: as contribuições de Henri Bergson

Henri Bergson destaca-se por ter rejeitado as definições de memória baseadas unicamente na consciência humana, como também as reduções no campo da psicologia que a entendiam apenas enquanto processos biológicos do sistema nervoso. O filósofo francês torna-se uma referência ao estudo dessa temática ao reunir, na compreensão da dinâmica capaz de trazer o passado para o presente, espírito e matéria, consciência e corpo físico. Dentre as suas premissas está a afirmativa de que a função do corpo humano não seria apenas a de resgatar as lembranças, e, principalmente, que esta atitude não estaria orientada unicamente de acordo com o critério de utilidade, daquelas mais úteis para a ação (Santos, 2012/2003).

Lançado em 1897, sua obra *Matéria e Memória – Ensaio sobre a Relação entre Corpo e Espírito* forneceu base para sua premissa de que a memória não deveria ser reduzida a função mecânica do cérebro, tornando evidente uma proposta de nova abordagem para a relação entre o

corpo e alma. O principal eixo de sua teoria consiste na defesa da memória enquanto intuição humana, não aparato exclusivamente biológico, no qual também defende um estado puro da consciência, que acolhe um acúmulo de imagens a serem lembradas. Seu diferencial, entretanto, foi não descartar os componentes materiais e biológicos para explicar a memória, associando-os a uma mediação entre ações adaptativas em conjunto a intuição e subjetividade. Um ponto que o distingue de Halbwachs é no sentido de que, para o sociólogo, tais imagens seriam elaboradas de acordo com as convenções sociais (Santos, 2012/2003).

Em Bergson (1999/1896) é posto que o fluxo entre memória e percepção é mais espesso que a ideia comum veiculada: para além da interação entre indivíduo e seu meio, a percepção é um ato realizado em conjunto das lembranças, uma vez que elas se revelam impregnadas a esse processo. Assim, por mais breve que seja uma percepção ela demanda de um esforço da memória, que estende a pluralidade das experiências do indivíduo. Havendo acréscimo do viés da duração, sua leitura dessa dialética remete a aquilo que se relaciona ao corpo, desde o que ficou conservado no passado (memória) e o que se apresenta no presente (percepção). Conforme procura evidenciar em sua obra, “a lembrança [...] representa precisamente o ponto de interseção entre o espírito e a matéria” (Bergson 1999/1896, p. 5).

Os desdobramentos advindos dessas premissas orientam a compreensão de dois tipos de memórias, sendo elas a *memória do corpo*, derivada dos hábitos e esquemas comportamentais, relacionada também aos sistemas sensório-motores; e a *memória do passado*, responsável por conduzir aos mecanismos sensório-motores as diversas lembranças que são evocadas na realização de alguma tarefa ou mediante alguma experiência (Bergson 1999/1896). Visto que memória do corpo e do passado não se constituem enquanto aspectos distintos, é incluído que seu funcionamento acontece de forma a prestar um suporte mútuo. Em continuidade, (Bergson

1999/1896) complementa que “é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensório-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida” (p. 179).

A respeito desses dois exercícios extremos dessas instâncias da memória, um sendo capaz de apreender os detalhes singulares em sua visão e o outro que assegura as marcas socioculturais nos sujeitos, tem-se que na vida cotidiana eles não se isolam e se penetram intimamente, não havendo manifestação de um estado puro (Bergson 1999/1896). É possível compreender que a atitude de uma memória contemplativa seria concordante ao estado semelhante ao sonho, o qual a evocação da memória estaria livre as tendências do indivíduo. Contrariamente, a atitude da memória-hábito corresponde ao enquadramento conferido pelos comportamentos, as obrigações e modulações sociais que operam no sujeito.

O subsídio fornecido pela teoria bergsoniana traduz-se não apenas em recuperar importantes premissas que inclusive formaram oposição a vertente psicológica de estudo da memória, a qual realizava sua redução a processos biológicos do sistema nervoso, como circunscreve as dimensões filosóficas sobre a relação entre o ser humano, o tempo e a memória. Através dos conceitos de memória do corpo e memória do passado, torna-se possível tecer comentários sobre o conteúdo rememorado, de forma a elaborar considerações sobre aquilo que é importante ao espírito e tem ação de sobressair ao que se torna habitual a vida social, em que os sujeitos são estrategicamente modelados.

As asserções apresentadas pelo filósofo orientam ao itinerário de considerar aquilo que é singular ao discurso de cada sujeito, do que lhe escapa ao habitual, que pode estar relacionado a outras pessoas próximas e seus coletivos, mas ainda assim trata-se daquilo que cada um pode relatar de si, do que acende o seu brilho. No próximo tópico trabalharemos com as exposições

sobre memória social à luz do pensamento de Halbwachs, que tem pontos discordantes com Bergson.

A construção social da memória em Halbwachs

Prestigiado sociólogo francês da escola durkheimiana, Maurice Halbwachs ganha centralidade nos estudos de memória social visto que seu pensamento fundamenta a atenção para a influência das estruturas coletivas e dos processos interativos nas atitudes de lembrar. Próximo de uma abordagem funcionalista e interacionista no estudo da memória, o contexto intelectual em que formula suas ideias é marcado pela distância entre disciplinas como a antropologia, sociologia e história, e o estudo dessa temática. A base das suas contribuições guia-se pela compreensão de que a memória é sempre coletiva e resultado dos indivíduos que interagem no presente. A distinção entre o seu pensamento e o do filósofo Bergson, com quem chegou a estudar, é posto pela consideração de que a matéria associada a memória em Halbwachs é fundamentada nos fatos sociais (Santos, 2012/2003).

As obras mais relevantes de Halbwachs na discussão sobre memória são *Os Quadros Sociais da Memória*, publicado em 1925, e *A Memória Coletiva*, divulgado em 1950, período após a sua morte. Ao estabelecer diálogo com a corrente psicológica e filosófica influente em seu contexto, Halbwachs destaca-se por efetivar com originalidade uma leitura sociológica sobre o caráter social na dinâmica entre os atos de lembrar e esquecer dos indivíduos. Ademais, um dos mais importantes avanços decorrentes do seu trabalho é a formulação do conceito de *memória coletiva* (Abreu, 2005). Nesse sentido, sua concepção em relação a construção social da memória tornou-se uma forte referência ao desenvolvimento de diversos estudos.

A elaboração do conceito de memória coletiva realizado por Halbwachs (1990/1950) apresenta-se interrelacionado ao seu entendimento sobre a memória individual: esta, para precisar as lembranças recordadas, estaria apoiada sobre a memória coletiva, assimilando partes do seu conteúdo, mas ainda assim seguindo o seu processo. Amparada por testemunhas, pessoas próximas cujo relato contribui para fortalecer, debilitar ou complementar a lembrança, o processo interativo com o coletivo dar-se por confrontações entre os depoimentos, atitude que contribui na confiança da exatidão do processo rememorativo. Ainda, a primeira testemunha a ser recorrida seria o próprio eu, que em alguma medida tem noção do que está sendo recuperado.

Reconhecido que possui suas próprias leis e fluxo de progressão, a memória coletiva compreende o conjunto das memórias individuais inseridas em um contexto que não é mais o da consciência pessoal, e por isto não se confunde com ela (Halbwachs, 1990/1950). O autor acrescenta que a força e duração que as sustentam provém do processo de rememoração, que quando acontece é sempre baseado em noções comuns encontradas tanto na consciência pessoal como no conjunto compreendido pelos grupos. Conforme afirma Halbwachs (1990/1950), “encontro em mim muito das ideias e modos de pensar a que não teria chegado sozinho, e através dos quais permaneço em contato com eles” (p. 24).

Para assinalar a relevância intrínseca às memórias coletivas e individuais, Halbwachs (1990/1950) as distingue da dimensão compreendida pelo conceito de *memória histórica*: esta seria entendida como uma representatividade do passado de forma resumida e esquemática, enquanto as memórias coletivas e individuais seriam um quadro contínuo e mais consistente da vida cotidiana. É perceptível em seu texto o uso da expressão *memória autobiográfica* para referir-se aos processos mnêmicos individuais, assim como memória histórica como menção a

História. O autor afirma que sua compreensão pode ser dada como a sucessão cronológica de datas e acontecimentos, convencionados como a sequência de fatos históricos.

Torna-se possível caracterizar a perspectiva histórica por sua precisa delimitação em relação aos períodos que organiza, elaborando para isso narrativas generalizadas que compõem um quando incompleto. Nesse trabalho, contado por livros e materiais documentais, a escrita é utilizada como um imprescindível recurso de registro. Em contrapartida, a memória coletiva concebe a perspectiva de uma história viva, a sua continuidade dar-se de forma não artificial pois o que retém do passado são os conteúdos que permanecem vivos na consciência dos indivíduos e dos seus grupos (Halbwachs, 1990/1950).

Em concordância ao exposto, a utilização do conceito de memória coletiva e as proposições sobre a memória individual formuladas por Halbwachs será percebida ao longo desta dissertação ao orientar a compreensão de que o ato de recordar realizado pelos sujeitos participantes da pesquisa fornece sinais dos seus pontos de vista no interior dos grupos que estão vinculados. Isto posto, pertinente ao entendimento sobre o processo dinâmico entre as memórias, o alicerce nesta base teórica salienta que de acordo com os dados emergentes é possível ter noção da intensidade que tais conteúdos assumem para cada mestre. Além disso, ao serem premissas elaboradas no sentido de apontar a coesão existente dentro dos grupos, é posto que sua contribuição facilita o reconhecimento das correntes do pensamento coletivo intrínsecos aos grupos tradicionais reconhecidos, havendo destaque as figuras que são convocadas enquanto testemunha dos fatos narrados e quais os pontos de confronto existentes.

Acrescenta-se ainda que o pensamento do autor sobre a relação com a memória histórica e a narrativa dos fatos históricos, quando aplicadas ao reconhecimento do território do Cariri cearense, pode guiar a elaboração de um contexto histórico que não fica abreviado a narrativa

oficial dos fatos. Considerar o trânsito entre as memórias individuais e coletivas de mestres e praticantes da penitência assume a perspectiva de transpassar o discurso historicizado, tornando-o cheio de histórias vivas, de narrativas e memórias das suas realidades cotidianas.

Abre-se, assim, espaço para as narrativas de histórias de vida, de memórias pessoais e grupais, que não estão registradas sob o viés da escrita, mas que se consagram através da oralidade de sua transmissão. Dessa mesma maneira, a abordagem da memória nesse estudo não se trata de um duelo pela construção mais verídicas dos fatos, mas pela percepção de como as narrativas cotidianas, que são reconhecidas enquanto elementos culturais desse território, oportunizam os processos de subjetivação em que essas pessoas elaboram a si e se organizam em grupos, como dão continuidade as tradições que lhes foram transmitidas.

Para explorar tais relações, é importante pensar aspectos da memória coletiva, inclusive dispostos por políticas culturais, e que podem interferir nas relações entre as expressões culturais realizadas por grupos tradicionais regionais, à luz da analítica de Halbwachs.

O Patrimônio Cultural através da Memória Coletiva

Pertinente as especificidades da memória coletiva, Halbwachs salienta a dimensão temporal e espacial como suportes relevantes para as relações entre os indivíduos e seus grupos, interferindo assim na dinâmica entre suas memórias. Como evidência de que a percepção dos estados da consciência é uma via possível para a marcação da duração das experiências vividas, mas que não fornecem subsídios suficientes para pontos de referências comuns aos demais indivíduos, Halbwachs (1990/1950) menciona os acordos elaborados para medir a passagem do tempo. O *tempo social* corresponde ao conjunto de referências que são exteriores as individualidades compreendidas por cada estado da consciência, adquirindo significações

diversas dentro dos grupos possíveis. A divisão social do tempo, como as datas, acontecimentos e horários, se estabelece aos indivíduos na medida que suas existências são posicionadas enquanto corpos sociais, ao determinar que haja um consenso sobre quais fluxos seguir e que permaneçam expostos aos seus acordos, transformações e repercussões. É nesse tempo social que se desenvolvem as relações individuais e coletivas com os fatos históricos.

Consoante a dimensão temporal, as imagens espaciais exercem um papel na memória coletiva pois representam os lugares ocupados por eles e estão diretamente relacionadas as suas ações. É nos espaços que os grupos ocupam, através da reunião de detalhes que possuem sentido para os seus membros, que se localizam aspectos distintos que os caracterizam em relação ao restante da sociedade (Halbwachs, 1990/1950). Como exemplo das famílias, dos conjuntos de pessoas que vivem na mesma localização, o trabalho, a escola, têm-se grupos que possuem bases espaciais fixas e possuem a convenção para seus horários e rotinas. Nessa relação espaço-temporal, é possível encontrar forças para resistir as transformações temporais e sociais.

Mencionados como *grupos sem aparente bases espaciais*, há o empreendimento em enfatizar as características de outras formações coletivas, sendo elas os agrupamentos jurídicos, econômicos e religiosos. Haja visto a pertinência com a temática desta pesquisa, a qual se inclinou aos membros de grupos de tradição popular com forte expressão de práticas religiosas, será privilegiado as observações referentes a esse grupo. Não se tratando apenas de reflexões sobre a memória coletiva religiosa, com foco para o contexto cristão, a atenção para esta passagem permite compreender o itinerário entre as memórias coletivas e sua relação com o reconhecimento da cultura material e imaterial tradicional e popular.

Específico a tais sociedades religiosas, suas crenças são fundamentadas em seres imateriais, as quais desenvolvem vínculos invisíveis entre seus membros. A separação entre o

mundo sagrado e o profano dar-se de acordo com a ocupação material do espaço, o qual envolve lugares, instrumentais e práticas. O conteúdo da memória coletiva religiosa é então constituído por um conjunto de detalhes que são lembrados, ao passo que sustentam as relações com aqueles que possuem uma mesma crença e direciona, para um mesmo sentido, a sensibilidade dos seus pensamentos (Halbwachs, 1990/1950).

Inerente ao processo de resistir as transformações, tais sociedades religiosas alcançam este fato pois se organizam sob condição de recordar lugares, elaborando para isso recursos simbólicos que se vinculam aos fundamentos das suas crenças e que são recordados em seus contatos com o sagrado. Como exemplo desta condição de memória, Halbwachs sublinha sobre as práticas que envolvem recursos materiais e simbólicos:

Podemos dizer que Jesus Cristo foi crucificado não somente sobre o Gólgota, mas por toda a parte onde se adora a cruz, e que não foi somente no Cenáculo que ele comungou com seus discípulos, mas em todo lugar onde é celebrado o sacrifício da missa, e onde os fiéis se aproximam do altar da comunhão. A isto devemos acrescentar as capelas consagradas à Virgem, aos apóstolos, aos santos e tantos outros lugares que atraem os crentes, porque ali se conserva alguma relíquia, uma fonte que cura, um túmulo em tomo do qual houve milagres etc. (Halbwachs, 1990/1950, p. 158).

Mediante o exposto, torna-se possível considerar que desde os lugares em que se encontram para celebrar os cultos e entrar em contato com o sagrado, há uma combinação entre objetos físicos e o valor simbólico que eles representam, envolvendo assim os demais recursos (materiais e imateriais) no contato com suas crenças. O reconhecimento destes como patrimônios culturais levam em consideração o contexto histórico, social e cultural a qual se inserem, sendo associados a manifestações culturais dignas de serem preservadas.

Dentre os elementos possíveis de serem reconhecido como patrimônios, tem-se que as histórias, lendas, contos, músicas e outras expressões culturais também representam fragmentos dos acontecimentos e narrativas que são lembradas pelos grupos culturais, desempenhando a função de registrar experiências vividas (Costa & Castro, 2008). Nessa relação, as memórias coletivas se materializam nesses mesmos recursos materiais e simbólicos, sendo expressos através das expressões da oralidade.

Em concordância, a proximidade entre memória e patrimônio é descrita por Ferreira (2017) de acordo com suas características básicas: trata-se de expressões cujo entendimento compreende uma multiplicidade entre seus sentidos e definições que recebem, também sendo amplamente utilizadas no cotiando das pessoas. Comumente associa-se a patrimônio os elementos materiais e imateriais que possuem necessidade de ser resguardado, implicando que possuem valor significativo e que estão expostos ao desaparecimento.

Através do artigo 215 da Constituição Federal de 1988 se estabelece a responsabilidade do Estado brasileiro, que deve não apenas garantir o exercício dos direitos culturais como também garantir o acesso à cultura, efetivando para isso o apoio, incentivo, valorização e difusão das manifestações culturais. Nesse interim, é reconhecido a multiplicidade étnica e cultural do país, visto que ampara as expressões populares, indígenas, afro-brasileiras e de outros grupos que estiveram presentes no processo civilizatório nacional (Brasil, 1988).

De forma complementar, o artigo 216 dispõe que o patrimônio cultural brasileiro é composto por bens materiais e imateriais, que devem ser tomados individualmente ou em seus conjuntos. A respeito desse patrimônio tem-se que estão associados a referências identitárias, à ação e memória dos diferentes grupos que compõem a sociedade brasileira, compreendendo uma variedade que vai desde as formas de expressão aos modos de criar, fazer e viver, considerando

também obras, objetos, documentos e espaços destinados a manifestações artísticas e culturais (Brasil, 1988). Em continuidade ao texto, tem-se que através da colaboração entre União, estados e municípios, é cabível a criação de leis sobre o patrimônio cultural, efetivando assim a disposição de recursos para sua proteção.

Nesta perspectiva, considera-se o artigo 216 enquanto uma factual inovação e conceituação mais abrangente de patrimônio cultural, uma vez que busca o rompimento com a visão elitista de considerar patrimônios a serem preservados apenas as manifestações culturais das classes historicamente dominantes (Câmara dos Deputados, 2010). Através dessa prerrogativa, abre-se espaço para que os diversos grupos étnicos que contribuíram para a formação do Brasil sejam incorporados em tais medidas protetivas.

Diante do exposto, leva-se em consideração que o reconhecimento dos grupos de tradição popular implica uma relação próxima com o conjunto de marcos legais, estabelecidos em plano nacional, mas que devem ser amparados nas instâncias estaduais e municipais, com objetivo de conservá-los como bens culturais. No amplo entendimento que esse termo compreende, tem-se que seus recursos materiais e simbólicos, como músicas ou narrativas, tanto conferem base para o seu reconhecimento enquanto patrimônio como também narram as histórias e memórias coletivas pertencentes aos grupos.

É válido ressaltar que de acordo com o reconhecimento jurídico, há o contato com leis e políticas específicas para as regiões que os grupos se localizam, caracterizando, assim, a colaboração entre as instâncias federais, estaduais e municipais no processo de conservação e salvaguarda. Cada um dos marcos deve reconhecer os elementos característicos de cada tradição, de forma a ressaltar o seu valor social, político e cultural para a sociedade.

Haja vista que os esforços na patrimonialização dessas expressões culturais são justificadas pela atenção de garantir a continuidade de tais bens culturais, reconhecendo o seu valor para a formação social, identitária e da memória, Costa e Castro (2008) problematizam que a atribuição de uma relevância nacional às tradições locais é uma atitude admirável, entretanto, aponta ao risco de expropriar o vínculo entre as manifestações de saberes e as experiências individuais que os mantêm vivos nos grupos. Em outras palavras, uma vez que patrimônio e memória se encontram inseridos em um contexto de disputas, confrontações, esquecimentos, lembranças e outras relações com o poder, o risco da efetividade dessas ações pode compreender o afastamento dos principais conjuntos de pessoas que se envolvem nos processos de conservação e transmissão das suas práticas tradicionais.

No cenário do desenvolvimento de pesquisas em psicologia social que se aproximem de uma perspectiva psicossocial da memória, o interesse de pesquisa ganha possibilidades investigativas ao estar relacionado ao contato com os mestres ou pessoas responsáveis pela conservação e transmissão dos conhecimentos, memórias, tradições e costumes (Costa & Castro, 2008). A aproximação com os coletivos que se inserem e mantêm contato torna relevante o diálogo com as pessoas que são seus aprendizes, que possivelmente venham a se tornar guardiões dessas manifestações culturais. Assim, é necessário perceber como acontece as negociações entre esses papéis sociais e quais as marcas realizam nos sentidos e significados das tradições populares (Costa & Castro, 2008). É nesse sentido, tal qual a dinâmica entre memória, que as relações grupais e individuais, entre coletivos e sociedade, devem ser compreendidas em suas complexidades.

Para aprofundar tais aspectos, trataremos sobre o tema a partir das reflexões e achados sobre memória social, à luz da importante pesquisa em Psicologia Social de Ecléa Bosi.

A substância social da Memória em Ecléa Bosi

Tenha em vista o desenvolvimento de pesquisas no Brasil dentro do campo da memória social e da Psicologia Social, Ecléa Bosi destaca-se por sua notória conjuntura intelectual construída nos anos em que atuou como pesquisadora e docente, efetuando também atividades de extensão no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP (Bosi, 2011). Em concordância, Mortada (2022) pontua que suas contribuições estão dispostas de acordo com o pioneirismo presente nas suas abordagens, tanto na formulação do objeto de estudo como em relação ao método utilizado.

Na medida em que as concepções sobre a memória avançam em Ecléa Bosi, há, do ponto de vista metodológico, a potencialização de questões intrínsecas aos processos de elaboração e condução das pesquisas que envolvem entrevistas em memória social (Mortada, 2022). Em contraste aos manuais de pesquisa, o enfoque singular conferido pela autora corresponde ao agrupamento de questões que mais se delineiam como sugestões do que como normativas rígidas. Compreende os cuidados que vão desde os preparativos até a ida de campo, a execução da pesquisa e ética do pesquisador, ainda havendo destaque para o cuidado com a dimensão política das memórias.

Publicado em 1979, o livro *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos* expressa a atenção e trabalho de Bosi com idosos cujo depoimentos entrelaçam suas histórias de vida e as transformações acontecidas na cidade de São Paulo. Nesse estudo as reflexões inclinam-se sobre as funções sociais do velho, principalmente localizando-os em interface a sociedade capitalista e o tratamento conferido após suas colaborações com os meios de produção. Próxima das premissas conceituais de Henri Bergson, Bosi (1994/1979) discorre que tal função social do

velho relaciona-se a um trabalho rememorativo com tendência a evocação pura, de forma a deliciar-se em uma contemplação do passado quase que como em um estado onírico. É então observado que, não havendo uma completa fuga das questões habituais cotidianas, há uma ocupação entre os mais velhos com a substância que se desenvolveu em sua vida e agora está associado à sua memória, as quais são selecionadas e transmitidas para aqueles que estão em seu meio social.

Referindo-se as duas concepções bergsonianas enquanto *memória-hábito* e *memória-sonho*, Bosi (2003/1998) acrescenta, como contribuição para o entendimento das duas categorias, como a análise do cotidiano pode demonstrar a relação entre tais concepções de memória, ressaltando ainda o aspecto conflitivo que pode ser ocasionado nessa dinâmica. A autora afirma que a vida psicológica é afetada pelos hábitos e aspectos da vida social, restando pouca disponibilidade para os devaneios e rememorações que caracterizam a memória do passado. Nesse interim, o fluxo em que se organiza a vida sociocultural pode apresentar obstáculos ou especificidades para aqueles que podem e empreendem o resgate de fatos passados, cujo contato e expressão dar-se através das memórias e narrativas da vida cotidiana.

Como resultado do seu contato com Halbwachs, o qual fundamenta a vertente de interpretação sobre a construção social da memória, Bosi (1994/1979) explana que a ponte entre memória e os processos de socialização é expressa mediante a localização de regiões sociais do passado: lembranças que abarcam sentidos pessoais, temporais, espaciais, políticos, bem como papéis familiares, recordação de pessoas e memórias amparadas em objetos pessoais que narram histórias de vida, são conservadas e transmitidas por pessoas mais velhas, que assim estabelecem interferência na formação de uma nova geração de indivíduos.

Em continuidade a essa discussão sobre o entrelaçamento entre os papéis assumidos pelos mais velhos e as influências das dinâmicas de suas memórias, as memórias coletivas familiares são citadas como exemplo de um dos grupos mais potentes no processo de elaboração de memórias coletivas, complementando que “sem estas haveria apenas uma competência abstrata para lidar com os dados do passado, mas não a memória” (Bosi 1994/1979, p. 73). Com efeito, é perceptível o reconhecimento do indivíduo e de suas lembranças na qualidade de testemunha, localizando-o nos quadros mais prováveis de referência. Haja visto as fronteiras e contatos entre os grupos sociais, é possível considerar a sobreposição desses papéis e memórias, reconhecendo como múltiplos os quadros de referências compostos por esses sujeitos.

Deste modo, ao tratar de uma substância social da memória, esse delineamento é evidenciado no seguinte viés longo da sua pesquisa: as entrevistas reunidas comunicam, através das narrativas de memórias e histórias de vida, as transformações acontecidas no meio urbano paulista e como foram sentidas no decurso do tempo e das relações sociais. Através da forma como empreendeu os seus estudos, Ecléa Bosi torna explícito como as memórias pessoais, familiares, coletivas, somam-se aos dados reconhecidos e transmitidos pelas memórias históricas documentais. É por meio dos depoimentos colhidos que se torna perceptível como as memórias orais, indo de encontro aos marcos históricos amplamente difundidos, bem como o contexto cultural a qual estão inseridos os depoentes, corroboram para elaboração e transmissão de uma complexa teia entre indivíduo, sociedade e seus coletivos.

Publicada em 1973, a obra *Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras de Operárias* marca a continuidade das pesquisas de Ecléa Bosi com a classe operária e a aproxima das questões em torno da temática cultura. Neste trabalho, apresentado como tese de doutorado em 1971, a autora possuiu interesse em investigar a vida de operárias paulistas estando atenta aos

seus hábitos de leitura, interesses e causas que interferiam nas suas relações culturais. De acordo com Alegre (1977), o contexto intelectual em que foi escrito corresponde a um período marcado pelo distanciamento de pesquisadores e os estudos no campo da cultura operária na sociedade industrial. Ademais, trata-se de um empreendimento teórico que está voltado a questões da comunicação, cultura popular e cultura de massas, ao possuir como contribuição à elaboração de um referencial que fundamentasse questões polêmicas como as perspectivas culturais do trabalhador e qual a função que o intelectual/pesquisador possui diante delas.

Um comentário pertinente a apresentação da produção teórica de Ecléa Bosi até o momento volta-se ao sentido das aproximações e especificidades que esta dissertação possui com a referência que a autora representou para a proposta do estudo: entrelaçados ao tema da memória e o que se transforma de acordo com a passagem do tempo, há um direcionamento para a escuta das memórias e histórias de vidas que são organizadas em torno dos saberes e fazeres que os mestres da cultura tradicional e popular representam e transmitem. Nesse caso, o processo de escutar a memória de velhos acontece com o direcionamento da atenção para pessoas que não estiveram inseridas no contexto operário, mas que desenvolveram suas vidas de acordo com atividades e modos de ser advindos da realidade rural do Cariri cearense.

Nesta perspectiva, convém contextualizar a obra *Tempo Vivo da Memória: Ensaios de Psicologia Social*, publicada em 1994. Elaborado através da reunião de ensaios publicados ao longo da sua trajetória de pesquisadora, o livro constitui um compilado de caminhos teóricos para abordar não apenas a memória como também os aspectos emergentes ao seu estudo, como por exemplo, as sugestões para pesquisadores, a questão política representada pelo dualismo entre opinião e estereótipo, bem como apontamentos sobre a cultura popular e a perspectiva das classes pobres. Logo se posicionando sobre o crescente interesse pela pesquisa sobre as formas

da memória social, Bosi (2003/1998) o aproxima em relação a necessidade de enraizamento, pois “do vínculo com o passado se extrai a força para formação de identidade” (p. 16).

Através de considerações sobre a história que estudamos, Bosi (2003/1998) percorre um caminho sobre a contrariedade dos conteúdos que preenchem a versão contada dos fatos históricos e o conjunto de elementos que elaboram uma crônica do cotidiano, composta por diversos aspectos do dia a dia, das narrativas de episódios familiares, comunitários e até mesmo desconhecidos. Torna-se possível compreender o que a autora elabora como *memória oral*, visto que ao longo das suas pesquisas e bases teóricas trabalha com as histórias de vida e memórias que são narradas, conteúdos que não se encontram em registros escritos e versões convencionizadas como oficiais sobre os fatos históricos.

Outrossim, a memória oral transfigura-se como importante sinal da centralidade associada ao poder das narrativas e o seu aspecto de ferramenta para abordar e fazer ver as paixões individuais que a História, apoiada em seus documentos oficiais, não pode dar de conta (Bosi, 2003/1998). A riqueza compreendida pelas narrativas e memórias orais expressam-se pela contraposição à unilateralidade das instituições sociais e seus discursos oficializados. No sentido de que o trabalho com estas ferramentas desencadeia a percepção e possibilidade de contato com aquilo que está cristalizado, têm-se as possibilidades entre o narrar e o curar.

Sob a perspectiva de temáticas como história, narrativa e oralidade, tem-se evidente o diálogo de Bosi com o pensador Walter Benjamin. O entremeio entre narrativa e oralidade é posto ao ser feitas considerações sobre a arte de narrar: associada às histórias dos velhos, a decadência em contar histórias é pensada pela diminuição entre as trocas de experiências. No contexto social em que se privilegia as informações, o interesse pela sabedoria advinda de experiências pessoais perde força (Bosi, 1994/1979). Entretanto, a força que as narrativas

possuem se estabelece por sua continuidade ao fluxo temporal e aquilo que evocam na figura do narrador.

Se ao longo deste processo de pesquisa foi relevante elaborar a identidade de pesquisador pertencente ao campo da Psicologia Social, as afirmativas de Bosi foram fundamentais para assimilar a atuação enquanto um cientista social: a tarefa deve ser de procurar os vínculos de afinidade entre os fenômenos compreendidos pela memória e o rasgo possível no discurso bem costurado pelo historicismo, já acusado de não contemplar o conteúdo biográfico, social e cotidiano presente nas demais versões da história que não são apresentadas (Bosi, 1994/1979). O caminho possível para o alcance desta tarefa seria pelo contínuo interesse pelas crônicas cotidianas, por narrativas que se alojam nos conteúdos narrados oralmente.

Simultâneo as consequências do historicismo na realidade cotidiana, as observações realizadas sobre efeitos do capitalismo, tendo em vista sua constante conversação com o contexto operário e a realidade de grupos atravessados por ele, se evidencia como um tema a ser considerado. Através do uso das expressões “*tempo biográfico e horas mortas*”, designa-se um dos efeitos da sociedade industrial em escamotear as horas vivas dos sujeitos: refere-se aos tempos vazios das filas, das burocracias, aos percursos da sociedade que não possuem significação biográfica e se tornam cada vez mais invasivos (Bosi, 2003/1998).

Para realização de uma pesquisa cujo interesse se desdobra sobre a dinâmica entre aquilo que faz o espírito das pessoas se recordarem de forma livre, entrando em contato com conteúdos mnêmicos que colaboram para um verdadeiro sentido acerca da forma como experimentam suas existências no tempo presente, o uso das expressões acima citadas desempenha e complementa um verdadeiro diálogo reflexivo com o pesquisador que se orienta pela bagagem teórica de Ecléa Bosi. Trata-se de um exercício que não prepara apenas e unicamente para ida a campo, mas que

fortalece a sensibilidade de observar como as convecções sociais compreendidos pela vida habitual esvai o contato com momentos e percepções valiosas ao espírito. Não se trata de um recurso a ser operacionalizado apenas em campo, mas que se desdobra em reflexões que vão apurar o olhar sobre como ter o contato com as significações biográficas na pesquisa.

Em complemento a observação sobre os efeitos da sociedade capitalista, abre-se espaço para a menção aos outros autores com quem Bosi dialoga para alinhar-se ao objetivo de ter contato com o conteúdo biográfico nas narrativas. Aos objetos que a filósofa Violette Morin reconhece como *objetos biográficos e objetos status*, Bosi (2003/1998) chama atenção ao conjunto de objetos que dispomos em nosso espaço pessoal como “mais que uma sensação estética ou de utilidade eles nos dão um sentimento à nossa posição no mundo” (p. 26). Os *objetos biográficos* correspondem aos bens que nos acompanham e são incorporados durante toda a vida, representando experiências vividas e cargas afetivas; e o seu oposto, os *objetos status*, são produtos ou mercadorias valorizadas por tendências de mercado, que não se aprofundam na trajetória daqueles que os pertence.

Estar atento a essa relação torna possível ampliar a atenção direcionada aos elementos materiais que os grupos de cultura tradicional, seus membros e, no caso, praticantes da penitência, fazem uso. É percebido que estes desempenham uma importante função no momento de realizar suas práticas, visto que se associam ao contato com os demais recursos imateriais como rezas, benditos e crenças; mas além disso, fundamenta o interesse em conhecer quais as narrativas e memórias são contadas através dos objetos pessoais. Dessa forma, as contribuições desse aporte conceitual possibilitaram o direcionamento da atenção aos objetos que facilitam entrar em contato com histórias de vida, memórias coletivas relacionadas as tradições de seus grupos e de outros dos quais fazem parte.

As Tradições Populares no Cariri cearense

*“Não é Deus que nos castiga,
Nem é a seca que obriga
Sofrermos dura sentença,
Não somos nordestinados,
Nós somos injustiçados
Tratados com indiferença.
Sofremos em nossa vida
Uma batalha renhida
Do irmão contra o irmão,
Nós somos injustiçados,
Nordestinos explorados,
Mas nordestinados, não.”*

(Patativa do Assaré em “Nordestino, sim, Nordestinado, não”)

A colonização do Sertão cearense

O Cariri cearense destaca-se pelo reconhecimento de ser um “celeiro das artes”, um território propício para a fruição de diversos encontros, trocas e enriquecimento das manifestações culturais que se expressam nesse espaço. Cariry (2001) o reconhece como um caldeirão das culturas, um dos berços do processo civilizatório do sertanejo no qual reúne diversas culturas, etnias e simbologias do nordeste brasileiro. Intrínseco aos desdobramentos do caos instaurado pelo processo colonial, temos que as raízes culturais desse espaço estão

estabelecidas na influência da cultura europeia, através dos traços ibéricos e mediterrâneos; na cultura indígena tapuia, que remete aos grupos indígenas que não falavam as línguas tupi e que se encontravam no interior do Brasil; bem como pelas contribuições norte-africanas e afrobrasileiras (Cariry, 2001). Nessa concepção o autor afirma que a maior riqueza e contribuição do Cariri para o Brasil é a sua cultura popular, movimento responsável por um renascimento artístico que é síntese e expressão de uma brasilidade.

No sentido de reconhecer os critérios mais usuais para delimitação territorial dessa região, Cariry (2001) aponta quatro perspectivas: a primeira baseia-se na abundância dos recursos naturais assimilada a localização do *sopé* da Chapada do Araripe, termo indígena que significa Lugar das Araras e que coincide com a área das cidades de Crato, Juazeiro do Norte e Barbalha; a segunda reconhece o clima da região e abarca mais oito municípios, sendo eles Abaiara, Brejo Santo, Jardim, Milagres, Missão Velha, Porteira, Nova Olinda e Santana do Cariri. De forma similar, porém mais abrangente e burocrática, a terceira perspectiva compreende administrativamente como Cariri todos os vinte e seis municípios que compõem o extremo sul do estado do Ceará; e por fim, a quarta perspectiva compreende o Cariri enquanto o sul do Ceará, o sertão do Pajeú no Pernambuco e o sertão do Cariri Velho na Paraíba.

Ao reconhecer na literatura uma diversidade de interpretações referentes a compreensão do termo Cariri, Gonçalves (2006) identifica quatro abordagens que estão correlacionadas as investidas coloniais efetuadas em diferentes épocas e que possuem em comum o ímpeto de dominação, exploração, sujeição e genocídio dos povos que habitavam a região. Desse modo, abordar o Cariri dos povos indígenas, o Cariri dos coronéis, o Cariri da Igreja Católica e o Cariri do Estado torna-se uma tentativa de constatar e dar sentido ao processo de ocupação e resistência desse território sertanejo. É de acordo com as estratégias de genocídio instaurado pelo projeto

colonial que o indígena Kariri é dado como extinto, desaparecido e exterminado, e há a elaboração de um Cariri civilizado, construído simbolicamente a partir de vagas referências aos ancestrais que habitaram nesta parcela do sertão nordestino (Gonçalves, 2006).

Isto posto, cabe delimitar que embora essa discussão assuma contornos geográficos amplos e seja influenciada por uma dispersão temporal, a linha de condução delineada na presente seção situa aspectos históricos circunscritos na região que não era definida entre os estados e veio a ser organizada enquanto Ceará e Cariri cearense. Ao discorrermos sobre a organização e imposição do poder do Estado contra seus inimigos é delineado não apenas as dificuldades geográficas e políticas enfrentadas pela população, mas seus movimentos de resistência, contrapoder e insurgências.

A colonização portuguesa no território que atualmente corresponde ao Ceará deu-se de modo demorado e tardio quando comparada aos demais espaços da região nordeste (Garcia & Sampaio, 2014). A partir de 1603 as motivações para sua realização foram baseadas no interesse de evitar a ocupação estrangeira e na perspectiva do território como possibilidade de produzir bens e lucros. Em contrapartida, as dificuldades enfrentadas nesse processo estavam associadas a características do espaço geográfico cearense, como o clima semiárido e a frequente ocorrência de secas, e aos conflitos com povos indígenas que ocupavam a região. Como meio de conduzir a imposição dos costumes e interesses europeus, a estratégia de ocupação deu-se pela ação de missionários católicos alinhado ao desenvolvimento latifundiário. Efetuadas enquanto um exercício sistemático de brutalidade, as ações para o genocídio e etnocídio das populações indígenas foram promovidas pelos colonizadores enquanto “guerras justas”, isto é, autorizadas pelos governadores como forma de legítima defesa contra os ataques indígenas; assim como funcionavam como critério para distribuição das sesmarias e como modo de punição para

aqueles que eram enviados para as áreas mais remotas do interior sertanejo (Garcia & Sampaio, 2014).

Datada entre os anos de 1683 a 1713, a Guerra dos Bárbaros ou Confederação do Cariri foi o movimento de resistência a ação colonizadora que reuniu e deu unidade a diversos povos indígenas reconhecidos como tapuia (Cariry, 2001). A magnitude desse enfrentamento foi tão significativa que quase impediu o avanço da colonização destes sertões, tornando necessário a ajuda de forças armadas oriundas de outras partes do Brasil, principalmente dos bandeirantes paulistas. De modo similar aos processos de invasão, apropriação de terras e extermínio dos povos e seus recursos, os guerreiros mais fortes foram mortos e as mulheres e crianças foram escravizadas como forma de indenizar os prejuízos causados pelo conflito (Cariry, 2001). Ainda que tenham sofrido prejuízos irreversíveis frente ao inevitável avanço do processo colonizador, a Confederação dos Cariris foi um ato heroico em que as nações do sertão efetuaram resistência armada e o desconhecimento detalhado do território por parte dos colonos foi um fator determinante para sua extensa duração (Gonçalves, 2006).

Nessa direção, a ocupação territorial e as relações estabelecidas a partir da metade do século XVII caracterizam-se pela violência contra a população originária; a divisão territorial com base no latifúndio como unidade de produção; e o empreendimento das relações mercantis (Garcia & Sampaio, 2014). No ritmo possível desse processo tem-se a criação dos rebanhos de gado e a lavoura canavieira como possibilidade produtiva, entretanto o enfrentamento de secas periódicas mostrou-se como constante responsável por atingir o setor econômico, ora dizimando a produção de gado, ora apontando como alternativa o cultivo de algodão. Associada à fome, ao distanciamento do litoral e sucessivas epidemias de cólera, varíola e febre, essa conjuntura fez do interior nordestino uma área isolada, despovoada com o fluxo de retirantes e mortes,

intensificando as dificuldades de estabelecer relações econômicas com os mercados de produção e venda em desenvolvimento (Barros, 2008).

A continuidade do processo de formação social do Ceará no século XVIII caracteriza-se pela predominância da atividade açucareira próximo ao litoral centrada no uso da mão de obra escravizada, enquanto a dificultosa e dispersa criação de gado se estende pelo sertão, de modo a atrasar a instalação do Estado e da Igreja (Jucá Neto, 2012). Decorrente do estreito laço entre essas instituições, o suporte ideológico à conquista mobilizou como configuração de lugares estratégicos aqueles em que houve a implantação das primeiras fazendas e capelas, tornando possível um maior suporte a economia pecuarista. Nessa situação os representantes da Igreja fixaram-se em aldeamentos ou atuaram como párocos itinerantes, isto é, desenvolvendo ações de visitas em cada capela e apaziguando a população indígena que resistia a exploração da sua mão de obra na atividade criatória de gado (Jucá Neto, 2012).

Em decorrência desta conjuntura, a qual os processos de produção aconteceram de acordo com as condições típicas da caatinga, foi desfavorecido as relações de trabalho com base na mão de obra escravizada e pautada na submissão dos homens através da força, uma vez que os custos para enfrentar as condições adversas de produção se tornavam despesas exorbitantes (Barros, 2008). É nesse cenário que os primeiros povoados se organizaram em torno de fazendas distantes entre si, havendo a criação de gado dispersos na caatinga e possuindo como mão de obra as populações que desempenhavam a produção de subsistência em torno das fazendas (Garcia & Sampaio, 2014). Essa formação social possuía como personagens principais os sesmeiros, fazendeiros, vaqueiros, padres, comerciantes e indígenas, sendo específico a concentração do poder e autoridade nos membros mais velhos da família, geralmente homens brancos que detinham os recursos.

De acordo com os aspectos apresentados, a formação de uma ambivalência administrativa ocasionada pelas diferenças entre as autoridades dos colonos e as autoridades de figuras religiosas aconteceu por divergências em situações de abuso de poder, produzindo como consequência o exercício do poder privado em intenso clima de violência (Barros, 2008). Continuada sob a marca dos coronéis, a violência é um elemento social intensificado mediante disputa pela hegemonia e dominação das regiões mais interioranas, dos grupos indígenas, e dos homens escravizados e livres. Em defesa das disputas destes interesses compõe-se forças armadas particulares responsáveis por intervirem na legalização das propriedades de terra, na punição de crimes e nos mandatos políticos, fortalecendo assim o mandonismo local e lutas de famílias (Barros, 2008).

Conforme relato desse cenário, Montenegro (1973) descreve as sangrentas lutas entre duas famílias adversárias, sendo elas os Montes e os Feitosas. Os bandos que lutavam em seus nomes eram formados por indígenas e trabalhadores armados que orientados por interesses econômicos alheios deveriam atacar uns aos outros e defender a propriedade privada das terras. Contestando a decisão judicial em relação a concessão das sesmarias, é relevante pontuar que esses embates descrevem um cenário de impotência do poder e Justiça pública, havendo a falência na aplicação de leis e sobreposição da justiça feita por mãos próprias.

Referente aos processos de submissão a autoridade religiosa, Barros (2008) sinaliza que estes aconteciam mediante transformação da mensagem cristã em ferramenta de subordinação e conformismo frente a exploração dos donos de terras e demais autoridades. Dentre os ritos que constituíam esses processos tem-se as práticas de autoflagelação, a realização de procissões e rezas durante a Semana Santa como hábitos culturalmente herdados dos catequistas missionários. Como evidência de tal ordenamento, há diversos casos em que, desesperados pela fome, seca e

mortalidade, os agrupamentos populares consagravam os mais diversos rituais com objetivo de alcançar o fim do flagelo e punição por parte da ira divina (Barros, 2008).

Como um dos principais aspectos que influenciaram essa formação religiosa sertaneja, a *Pastoral do Medo* refere-se a uma expressão do catolicismo que está associada a pregação de imagens de terror, ira divina, temor e condenação ao inferno como recurso para o adestramento religioso (Bezerra, 2010). Posto como consequência das ações missionárias dos capuchinhos italianos, populariza-se o sentimento de pecado e mortificação corporal, sendo enraizado a necessidade de processos de purificação da alma. Nesse sentido, há os primeiros relatos das práticas de penitência no diário de viajantes das áreas interioranas e sertanejas, em escritos memorialistas e em páginas de jornais regionais.

Através dessa organização social, na qual os costumes religiosos oriundos do catolicismo e o exercício da violência se estabelece em todos os sentidos da sociedade, há o surgimento de alguns personagens comuns do meio sertanejo e populares na formação cearense e nordestina. Os capangas enquanto primeiro elemento presente no banditismo social cearense surge na medida em que o processo de colonização se estende para o interior e demanda ataque as populações indígenas em defesa da posse de terras (Facó, 1988). Como expressão do cenário em que o poder privado alcança hipertrofia em detrimento do enfraquecimento do poder público, a vingança como meio típico de relação social e os frequentes combates sangrentos, a principal característica dos capangas é que foram grupos armados por fazendeiros sob missão de defender as propriedades de terra e trabalhar de acordo com as ordens dos seus chefes.

Ainda que sua origem social sejam as mesmas, homens trabalhadores rurais oprimidos por relações desenvolvidas mediante organização latifundiária, a principal distinção entre os capangas e cangaceiros é que estes praticaram seus crimes por conta e risco, se tratando de

“rebeldes” contra a ordem dominante (Facó, 1988). Aversos a submissão aos trabalhos nas fazendas e engenhos, os bandos cangaceiros se tornaram um fenômeno social tão amplo que houve um significativo número de mulheres na sua expressão enquanto uma forma de viver nos sertões. A exemplo dos mais famosos e difundidos nomes, Lampião e Maria Bonita, suas atividades narram os ataques a fazendas, povoados e cidades com o intuito de obter os melhores recursos daqueles que possuíam mais propriedades, a classe abastarda (Facó, 1988).

Nas observações a respeito dessa distinção entre capangas e cangaceiros, Garcia Filho e Sampaio (2014) ressaltam a complexidade e fluidez que atravessam esses personagens. Segundo os autores, os capangas poderiam tornar-se cangaceiros e os cangaceiros poderiam acertar a prestação de serviços para fazendeiros ou proprietários de terra. Ainda, ambos poderiam estar relacionados com os movimentos místico-religiosos que acompanharam a sociedade em que estavam inseridos. Experimentado como constantes crises no desenvolvimento do meio sertanejo, o agravamento das manifestações de violência e banditismo social podem ser compreendidos como importante indicativo da transição do pré-capitalismo para o capitalismo nas relações econômicas e sociais do sertão (Garcia Filho & Sampaio, 2014).

Enquanto a pecuária se mantém ao longo dos séculos XVIII e XIX como principal atividade econômica do Ceará e o seu interior se desenvolve de forma tipicamente pastoril, a região do Vale do Cariri ganha destaque ao se constituir como intenso polo de produção e comércio de cana de açúcar e seus derivados produzidos nos engenhos (Barros, 2008). De forma semelhante ao modo como aconteceu o processo de colonização do território cearense, o povoamento da região inicia-se no século XVII e foi efetivado com a formação das primeiras fazendas para criação de gado e aldeamento dos povos indígenas existentes. O seu potencial como centro econômico aconteceu devido as condições naturais de suas terras úmidas, altamente

férteis e localizadas no sopé da Chapada do Araripe, que contrastavam com a região do semiárido e da caatinga, típica do “polígono das secas” (Cortez et al., 2011).

Fator que garantiu um conjunto de características propícias para o processo de ocupação e exploração deste território, sua localização periférica ao semiárido foi responsável por intensificar o adensamento populacional da região e ofertar recursos necessários para a sobrevivência no sertão (Cortez et al., 2011). O acelerado crescimento das cidades foi antecedido por suas formações enquanto freguesias e posteriormente vilas, havendo a composição de um espaço economicamente dual em que havia a criação de gêneros alimentícios e animais. Sendo a cultura de cana de açúcar o principal elemento responsável pela rentabilidade econômica, a produção de fumo, algodão e outros gêneros agrícolas promoveram a evidência do Vale do Cariri para a Província do Ceará no século XIX.

Consonante aos acontecimentos e agentes políticos que evidenciam o Cariri cearense como palco de acirradas lutas, Barros (2008) salienta a constante participação de sacerdotes não apenas como proprietários de terras, mas também como componentes de blocos de poder. Sob influência do Movimento Liberal Separatista de 1817, que inspirou divergências sangrentas entre grupos tidos como revolucionários e legalistas, a autora registra que a participação de padres em movimentos políticos já indicava um não alinhamento ideológico com a hierarquia mais alta da Igreja Católica. Associados aos senhores donos de terra e engenhos, intelectuais e famílias influentes no cenário político, há um movimento para o desenvolvimento de uma elite burguesa que buscou romper com a dominação colonial portuguesa (Barros, 2008). Esse jogo de interesses coaduna para a formação de um grupo social burguês que exercia influência entre as camadas populares e não priorizavam suas lutas por melhores condições de vida.

No contexto do banditismo social em que as famílias e políticos influentes eram acusados de protegerem criminosos na medida que deveriam empenhar esforços na repressão da violência, José Martiniano de Alencar assume a presidência da província entre as décadas de 1830 e 1840 (Montegro, 1973). Fala-se em uma profilaxia social para referir-se as medidas dispostas por Alencar, sendo posto que o enfrentamento não era de adversários políticos, mas de assassinos e delinquentes que afrontavam a lei. Na década de 1840 e 1850, quando os níveis da criminalidade aumentam novamente, percebe-se que as causas associadas ao descontrole social são atribuídas ao desvio de conduta moral e social dos mais pobres sertanejos. Essa interpretação perdura ao longo do século XIX e juntamente ao enfrentamento das secas são apontados como uma resistência ao processo civilizatório, no qual os sertanejos flagelados pela estiagem eram associados a tais práticas criminosas (Montegro, 1973).

Para complementar a compreensão desse cenário é fundamental abordar o constante impacto da crise intensificada pela seca, sendo mais notável o período de estiagem de 1877-1879. Esta ocorrência é responsável por tornar mais crítico o panorama de miséria já enfrentado em todo sertão, provocando o movimento de milhares de retirantes em estradas com destino as cidades do litoral. Com elevado índice de violência impulsionado por bandos de cangaceiros, que igualmente aos retirantes invadiam as propriedades em busca de alimento, a situação de combate ao banditismo segue características semelhantes do começo do século e denunciam uma relação próxima entre os interesses dos políticos, de agentes policiais e dos próprios bandos de criminosos (Montegro, 1973). Sob argumento de que “Deus tem até hoje castigado o seu povo, e o Ceará continua atado à coluna da flagelação” Montenegro (1973, p. 20) registra práticas religiosas de procissão em Fortaleza e cidades do interior, como Barbalha e Missão Velha, realizadas como as mais diversas formas de clemência pelo milagre da chuva.

Sob os acontecimentos que perfilam os períodos de seca no Nordeste, Albuquerque Jr. (1994) alerta que, apesar dessa estiagem ser considerada como a grande seca ela guarda entradas analíticas que não podem ser desconsideradas. Por sua duração, intensidade, áreas afetadas e até mesmo população dizimada, a seca de 1877-1879 foi menor do que em ocorrências anteriores. O motivo para a seca e, particularmente, a grande seca ser considerada um problema nacional baseia-se na crise socioeconômica que foi intensificada, com consequência para o declínio dos preços e das exportações de açúcar e algodão; da perda da mão-de-obra escravizada; da própria migração da população sertaneja para o litoral em busca de socorro e melhores condições de existência; aumento das epidemias de cólera e varíola; degradação de valores morais através das práticas de saques, crimes de morte e prostituição; além da propensão à corrupção generalizada (Albuquerque Junior, 1994).

Conforme exposto, a continuidade das relações de exploração e dominação no sertão cearense foi mediada por questões geográficas adversas e a consolidação de uma classe dominante que se fortaleceu com o curso do desenvolvimento da sociedade. Consoante a proximidade dos padres católicos com os interesses desses blocos de poder, é fundamental explorarmos a influência de figuras que protagonizaram a eclosão da história religiosa do Cariri cearense ao efetivar o distanciamento dos costumes incitados pelo clero. Trata-se de abordar a ação de padres que consolaram a angústia vivenciada por sertanejos que enveredaram inimagináveis caminhos entre o sertão em busca de clemência, agradecendo o alcance de graças e escapando das tragédias naturais e sociais que os afligiam.

O mundo dos Beatos

O misticismo do ser sertanejo é posto por Montenegro (1973) como uma incontável atração para o maravilhoso, sobrenatural e todas as manifestações que para ele seja inexplicável, sendo assim interpretado como expressão de uma divindade. Atravessadas pelo anseio de justiça e a melhoria das suas condições de vida, o autor propõe que as populações sertanejas quando envolvidas por esse misticismo estavam predispostas para a crença da ocorrência de milagres, a liderança de aproveitadores e a formação de comunidades orientadas por sonhos messiânicos (Montenegro, 1973). Os fatores propícios para esse quadro seriam as adversidades enfrentadas, como as secas, epidemias, fome, pobreza, insegurança individual, e a presença de santuários públicos utilizados como espaços para conexão com o divino. Na união desses aspectos como composição de um universo religioso, o *Fanático* é apresentado um dos tipos de místicos do Ceará, sendo reconhecido como aquele que está em contato com a divindade e por este motivo guia-se sem temer qualquer consequência dos seus atos.

Em diálogo a esta compreensão, Facó (1988) complementa que dentre as causas responsáveis pelo fanatismo está o nível de desenvolvimento cultural das populações rurais, que em sua maioria era analfabeta. Uma vez que estavam vinculados a uma formação coletiva, geralmente influenciada sob os preceitos da religião católica, tal experiência religiosa é responsável por fornecer o conjunto de valores morais, religiosos e artísticos que também atravessavam suas condições materiais de vida, a dinâmica dos seus interesses, o anseio por libertação e os modos de como lutar por isso (Facó, 1988). Assim, através dos autores é possível constatar que as acusações de fanatismo se referiam a leitura de uma manifestação de fé como irracional e supersticiosa que conduzia a forma de viver dos sertanejos.

Em contrapartida, considerar o mundo dos Beatos, conforme Barros (2020), trata-se de reconhecer que sob proteção de Padre Cícero houve a organização e transmissão de um direcionamento social capaz de alcançar com maior êxito uma sociedade fundamentada nos valores utópicos compreendidos pelo catolicismo popular do sertão nordestino. Baseado na interpretação popular do evangelho como preceito para as práticas de caridade e assistência frente ao cenário de desamparo enfrentado pelos sertanejos, o eixo central compartilhado por aqueles guiados por essa mensagem é a inspiração no exemplo concedido pelas ações missionárias e percurso de vida semeado por Padre Ibiapina, o que indica uma origem em comum para uma ligação tão profunda com o povo acolhido (Barros, 2008).

Nascido próximo ao município de Sobral, Padre José Antônio de Maria Ibiapina (1806-1883) formou-se em direito na cidade de Olinda, Pernambuco, e chegou a atuar como professor, deputado federal, chefe da polícia e advogado antes de dedicar-se as funções de sacerdote em 1853 (Bezerra & Silva, 2021). Viajando os sertões a partir da década de 1860, Padre Ibiapina transitou entre os estados da Paraíba, Rio Grande do Norte, Pernambuco e Ceará, atuando na construção de casas de caridade, cemitérios, capelas e açudes como forma de amparar aqueles que estavam expostos as secas, epidemias de cólera e varíola, fome e todas as adversidades que infligiam esses territórios. Através das obras comunitárias que inspiravam a participação popular, desde a mão de obra para construção até a doação de dinheiro, alimentos e materiais como tijolos e madeiras, os fiéis seguidores do Padre despertavam para um sentimento místico e religioso com caráter revolucionário (Bezerra & Silva, 2021).

A quebra da hegemonia para a interpretação teológica do evangelho empreendida por Padre Ibiapina materializa-se em uma mensagem que não preparava seus seguidores para uma vida depois da morte, mas para a efetivação de um modo de vida no sertão guiado pela plenitude

da fé, do trabalho, da prática da caridade e respeito entre seus adeptos (Barros, 2020). A mudança para uma vida longe do pecado mostra-se como um afastamento das problemáticas sociais enfrentadas: do exercício da violência (crimes de roubo e morte), da ganância, da exploração do trabalho alheio e as demais questões que contribuía ao cenário de miséria enfrentado. Sua influência prolonga-se não apenas por sua existência física, mas especialmente pela temporalidade das experiências narradas.

Fruto das suas ações missionárias, é de responsabilidade do Padre Ibiapina o estabelecimento de *ordens de beatos e beatas* que, a contragosto das autoridades eclesiásticas, convocavam homens e mulheres das camadas mais pobres para uma vida de trabalho e oração, dedicando-se ao cuidado dos enfermos, órfãos e necessitados (Barros, 2008). Nesse modo de viver, o *ser beato* corresponde a um compromisso assumido por vontade própria em seguir uma vida baseada na prática da caridade, da penitência, do desprendimento da posse de bens materiais e, por causa disso, vivendo da doação de esmolas (Vidal, 2014). Exercendo a função de ser útil ao próximo, o serviço social do beato consistia em cuidados desde à fome, miséria e adoecimento, como também nas orações por vivos e mortos.

Também instituído por Padre Ibiapina, a *ordem dos penitentes* desempenhava um modo próprio de conectar-se ao sagrado através de atos de orações e penitência com finalidade de atenuar a ira divina, no sentido de clamar intervenções nas epidemias de cólera e varíola, bem como na miséria, fome e enfrentamento da seca (Bezerra & Silva, 2021). O autoflagelo praticado pelos penitentes consistia no uso do cilício (uma corrente, cinto ou cordão com pontas e farpas de ferro) que quando aplicado no próprio corpo possuíam como finalidade a reparação dos pecados. Assim, nas horas tardias da noite e com cuidado de não serem reconhecidos, os praticantes se reuniam em grupos chefiados pelo decurião, percorriam estradas, visitavam

cemitérios, capelas e cruzeiros, entoando cânticos e rezas. O uso dos “cachos de disciplina” e do “maxixe” mostram-se como variações dos instrumentos de autoflagelo, mantendo a estrutura de um molho de cordas com pedaços de ferro, pregos ou vidros (Montenegro, 1973).

Costume herdado dos missionários catequistas, a prática da penitência corporal foi incorporada aos cultos e tradições dos sujeitos e comunidades sertanejas através da sua frequência e realização nas sextas-feiras após as cerimônias de adoração na igreja, tornando evidente os traços de um catolicismo em que seus praticantes procuram o contato com o sagrado mediante aproximação do sofrimento de Cristo ao ser crucificado (Bezerra, 2010). Assim sendo, fazia parte do cotidiano comunitário a reunião de pessoas em capelas, cemitérios e cruzeiros para chicotear o próprio corpo e através da dor demonstrar o arrependimento dos seus pecados, implorando a intervenção divina em suas tragédias.

Registra-se que a passagem de Padre Ibiapina no Vale do Cariri aconteceu em dois momentos: entre 1864 e 1865, quando fundou casas de caridade, edificações de cruzeiros e poços de água em povoados e cidades visitadas; e entre 1868 e 1869, quando sua visita em Barbalha tornou-se bastante comentada por ter influência no costume de hastear uma bandeira para o santo padroeiro da cidade e ter descoberto as propriedades medicinais das águas das fontes termais do povoado do Caldas (Bezerra & Silva, 2021). No ano de 1869 foi noticiado a ocorrência de um milagre: uma mulher, sob orientação do Padre Ibiapina, conseguiu reestabelecer a sua saúde ao tomar os banhos cálidos naquelas águas. Através do engajamento popular formou-se um centro de romaria, atraindo pessoas de diferentes localidades do nordeste que buscavam a cura e milagre para os seus males.

De forma geral, é importante ressaltar que o funcionamento das obras de caridades fundadas por Padre Ibiapina ocorria sem autorização oficial da Igreja Católica e estavam

fundamentadas em princípios orientados pelo Padre, que sempre aconselhou uma vida pautada em hábitos de oração, caridade e trabalho. Como resultado das intervenções na conjuntura material e transformadoras das estruturas sociais de sua época, Padre Ibiapina distribuiu as sementes de uma utopia cristã que, no contexto estrutural do sertão nordestino, poderia ser capaz de provocar uma transformação social nesse mundo (Barros, 2008). Um dos motivos para serem associados ao fanatismo religioso é que em consequência deste compromisso com o sofrimento da população mais pobre, os principais nomes seguidores do Padre Ibiapina (Padre Cícero, Antônio Conselheiro e Beato José Lourenço) desencadearam movimentos que perturbaram a ordem instituída pela classe dominante dos territórios que estavam firmados, afrontando também as bases da Igreja Católica.

Na situação em que os feitos de Padre Ibiapina são acusados de promover o delírio e romarias de populações sertanejas, ocasionando crescente desconforto entre a classe dominante e as autoridades religiosas, assim como seu afastamento das atividades missionárias, Padre Cícero Romão Batista (1844-1943) retorna à cidade de Crato em 1871 após ser ordenado como sacerdote aos 26 anos em Fortaleza (Barros, 2008). Encaminhado de celebrar a missa de Natal no povoado de Juazeiro, sua decisão de mudar-se de vez para a localidade no ano seguinte é motivada por um sonho no qual Jesus Cristo alertava-o sobre os males do mundo, deixando sob suas responsabilidades o cuidado daquele povo e a busca por sua salvação.

A rápida aglutinação de seguidores que se aproximaram de Padre Cícero decorreu das suas profundas demonstrações de preocupação e cuidado com o sofrimento humano experienciado pelos pobres sertanejos. É inspirado no exemplo de Padre Ibiapina que as intervenções nas desordens do povoado atraíam um crescente número de fiéis e assim aumentava os limites da comunidade que viria a se tornar Juazeiro do Norte. Sua ação enquanto

padre foi responsável por recuperar costumes religiosos tradicionais, mantendo-se fiel as suas raízes sertanejas, e através disso sua incessante missão de estar junto do seu povo e interceder por melhores condições de vida (Barros, 2008). Esse processo aconteceu em torno da sua autoridade enquanto guia espiritual e como guia comunitário da cidade em ascensão.

Data-se que no dia primeiro de março de 1889, uma sexta-feira da Quaresma, acontecia o então Milagre da Hóstia de Juazeiro: após uma madrugada em vigília entoando orações em pedido de chuvas e pelo perdão dos pecados do mundo, Padre Cícero, quando reúne as beatas ali presente para o momento da comunhão, protagoniza o episódio em que a hóstia se converte em sangue e escorre pela boca da Beata Maria de Araújo (Neto, 2009). Através de uma rápida circulação não só por Juazeiro, o evento foi cada vez mais noticiado, marcou o território como espaço sagrado e o Padre como santo. Como a desafiar aqueles que não acreditavam na transformação da hóstia em sangue, inclusive a autoridade eclesiástica responsável por investigar o caso, o bispo Dom Joaquim, é relatado que o evento tornou a acontecer por outros meses seguintes e foi testemunhado por diversas pessoas que presenciaram a efusão de sangue na boca e vestes da beata Maria de Araújo (Neto, 2009).

Depois de um longo período marcado pela recorrência de fatos místicos, do aumento da popularidade do Padre Cícero enquanto santo popular e do intenso processo de investigação do caso acontecido em Juazeiro do Norte, as autoridades eclesiásticas tomaram o contraditório veredito de indeferimento que tais milagres poderiam ocorrer no sertão nordestino (Neto, 2009). Com finalidade de prestar esclarecimentos e revogar a penalidade recebida, a qual consistiu na suspensão da autoridade de realizar missas, confissões e casamentos, Padre Cícero realizou em 1898 sua emblemática viagem à Roma. Após enfrentar mais um longo processo inquisitório, seu retorno às terras cearenses foi marcado por uma irreparável divergência com o juízo de Dom

Joaquim: ainda que tivesse prometido obediência e silêncio absoluto sobre os fatos proclamados como milagres de Juazeiro; que tivesse celebrado missa em Roma e recuperado seu direito de fazê-lo em sua comunidade, o bispo não autorizava Padre Cícero realizar missas em Juazeiro do Norte ou em suas circunvizinhanças (Neto, 2009). Entretanto, ao contrário dos efeitos esperados, por cada desdobramento e popularidade do caso a cidade aflora como centro de romaria, posteriormente sendo acusada de ampliar o fanatismo entre os seus fiéis.

Ao investigar o tratamento dado a beata Maria de Araújo nos estudos contemporâneos sobre os fenômenos de Juazeiro do Norte, de Olinda e Cordeiro (2018) apontam para invisibilização da sua presença nas interpretações sobre a santidade dos fatos que repetidas vezes aconteceram em torno da sua figura. De acordo Neto (2009), caso fossem creditadas como legítimas e reconhecidas pelo clero, as experiências da beata Maria de Araújo colocariam sua figura religiosa como próxima de outras místicas famosas no catolicismo. Entretanto, conforme se seguiu a incredulidade do bispo Dom Joaquim, é evidente a força dos questionamentos se Deus poderia ter saído da Europa para realizar milagres no agreste nordestino.

Nas circunstâncias em que a circulação das notícias em torno do milagre mobilizou grandes quantidades de sertanejos com propósito de serem acolhidos e seguir os exemplos de uma vida de devoção e caridade, torna-se possível apresentar o beato José Lourenço (1872-1946). Sempre próximo e aconselhado pelo Padre Cícero, um dos frutos da sua experiência com a agricultura e prática da caridade foi a confiança de uma extensão de terra para que pudesse acomodar as famílias de retirantes que outrora vivam no Sítio Baixa d'Antas. Nesse percurso, o recebimento de um boi como presente foi motivo de diversas acusações de fanatismo, de modo a intensificar o clima de rompimento entre a autoridade do Padre Cícero, os representantes da Igreja e os senhores coronéis donos de terras (Facó, 1988).

Na leitura dos fatos realizada por Cariry (2001) é possível contextualizar o imaginário que se organizou com relação aos fiéis seguidores do Beato José Lourenço. Enquanto o boi Mansinho ofertado por Padre Cícero era tratado com muitos cuidados por conta da sua função de reprodutor, para que houvesse melhoria nas condições de rebanho, a comunidade do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto conseguiu manter um terreno cheio de plantações e atividades manuais, pautando sua organização de vida comunitária com base no trabalho e oração (Cariry, 2001). Sob preceito de que tudo o que era produzido por todos era distribuído de acordo com as necessidades de cada família flagelada acolhida, dentre as práticas e ensinamentos realizados pelo beato evidencia-se a orientação de que a caridade e a penitência seriam responsáveis por abrir os caminhos do céu (Ramos, 1988). Após alcançar êxito no seu funcionamento por aproximadamente dez anos, a operação para destruição do Caldeirão aconteceu em 11 de setembro de 1936 sob alegações de fanatismo, práticas comunistas e riscos para a ordem social vigente (Santos, 2014). Em maio de 1937 houve ataque ainda mais agressivo com objetivo de eliminar os remanescentes que ali resistiam.

Ao traçar um comparativo sobre a trajetória do Beato José Lourenço e os feitos de Tristão Gonçalves, irmão de José Martiniano de Alencar, Cariry (2001) afirma que enquanto a alma afoita de Tristão se transforma em alma santa, visto que perdeu sua vida empreendendo esforços por uma revolução em solo cearense e passou a ser intercessor daqueles que oram em seu nome; a alma do Beato deixa de ser santa, motivo pelo qual levou sua vida em oração, para se tornar uma alma afoita que serve de inspiração aos movimentos que reivindicam as questões relativas a terra no Cariri cearense (Cariry, 2001). O seu ato revolucionário foi abrigar diversas famílias flageladas pela seca enquanto o Estado proporcionava uma política de morte com os Campos de Concentração da Seca.

Haja vista que os comentários durante o período de existência do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto provocavam comparações de que “reproduzia-se o caso de Canudos” (Montenegro, 1973, p. 87), despertando o receio entre as autoridades religiosas e civis, nos é propício elencar as proximidades que ambas as organizações sociais compartilharam. Antônio Vicente Mendes Maciel (1830-1897) nasceu na cidade de Quixeramobim, Ceará, itinerário da vida pública de Padre Ibiapina. Sua formação religiosa acontece vinte anos antes do movimento de Canudos e caracteriza-se por sua peregrinação entre os sertões nordestinos através de uma vida de oração na qual havia renunciado o conforto material para entender os percalços da sua vida como provação divina (Facó, 1983). Habitado a longos períodos de privação e penitência, vem a se popularizar como Antônio Conselheiro no processo de empreender uma organização comunitária no sertão da Bahia, aglutinando seguidores para uma vida de trabalho, oração e partilha.

A ação desses beatos como atuantes de uma mensagem religiosa não apenas abstrata, mas convidativa para um modo de vida em seu meio sertanejo, estabelece relações divergentes daquelas instituídas na sociedade. Diferente da produção capitalista, tem-se uma outra forma de se relacionar com a produção social do trabalho: tudo o que era produzido era distribuído de acordo com a necessidade das famílias acolhidas, sem ser submetido a lógica fetichista do dinheiro ou qualquer interesse em acumular o lucro (Barros, 2008). Nessa direção, o crescimento de Canudos e Caldeirão representou a possibilidade de existir livre das condições de subordinação e exploração mantidas pelos grandes proprietários, tornando efetiva as medidas para apaziguar as misérias sociais que as populações sertanejas estavam expostas.

Uma vez que não necessitavam de instrumentos e para repressão dos seus adeptos, o potencial destabilizador que representaram para as estruturas dominantes aciona as mais violentas estratégias de destruição material e simbólica com objetivo de eliminar os seus

remanescentes (Barros, 2008). Considerando os movimentos políticos que aconteceram no território cearense, tornou-se uma afronta máxima quando as populações rurais sertanejas decidiram lutar por suas próprias causas e não em defesa da esfera colonial ou dos proprietários de terras que igualmente fizeram uso de sua força em defesa dos seus interesses burgueses.

Em análise dos principais aspectos que caracterizam a trajetória de comunidades semelhantes a Canudos e Caldeirão da Santa Cruz do Deserto, Bispo dos Santos (2015) compreende por *contracolonização* os movimentos de resistência e luta em defesa dos territórios, símbolos, significações e modos de vida efetivados nesses territórios. Somado aos casos de Pau de Colher (entre a divisa do Piauí com a Bahia) e Quilombo dos Palmares (Alagoas), tem-se episódios em que não foi poupado esforços para eliminar quaisquer indícios de símbolos, significações e modos de vidas que escapam a lógica colonizadora que continuou a ser exercitada tendo em vista o arranjo estrutural da sociedade brasileira.

Empreender esse resgate da ancestralidade religiosa do Cariri cearense foi um importante acesso para considerar representantes populares responsáveis por intervir nas problemáticas sociais enfrentadas pelos sertanejos que residiam e chegavam nesse território. Suas posições como guias espirituais e comunitários forneceram a concepção de um ethos sertanejo baseado na crença do bem, na esperança do amparo divino em atender as injustiças e iniquidades sociais que estavam destinados (Barros, 2008). Com base nesses elementos foi possível apontar o contraste entre as leituras de um povo acusado de passividade, atraso e fanatismo, para reconhecer que na medida em que as estruturas sociais sertanejas enfrentavam suas crises já era possível encontrar movimentos com objetivo de intervir na precariedade da população mais pobre, reivindicando as injustiças e submissões que foram impostas.

Posto que os elementos movimentados pela expressão da religiosidade popular contribuíram para a formação de uma concepção de mundo característica do Cariri cearense, a continuidade dessa discussão pretenderá circunscrever as formas de transmissão dessas elaborações populares. Passaremos a abordar o conjunto de elementos que são contados e cantados por meio das lendas, conselhos, cantorias, danças e toda a diversidade que compõem os grupos tradicionais e populares do Cariri cearense, estes reconhecidos como seu patrimônio cultural.

Os folguedos populares no Cariri cearense

Nas atribuições de que a expressão “sertão” comunica uma identidade cultural para além do clima e bioma característicos do semiárido nordestino, muitas vezes sendo utilizado como sinônimo para lugares distantes, espaços inacessíveis e ligado a populações rústicas, Malvezzi (2007) discorre uma visão holística na qual semiárido “não é apenas clima, vegetação, solo, Sol ou água. É povo, música, festa, arte, religião, política, história” (p. 9). Trata-se de reconhecê-lo enquanto um processo social que não pode ser compreendido em um ângulo só, pois suas dimensões estão em uma relação de intensa interação.

Através da circulação da ideia de uma região árida, não semiárida, como se não chovesse, as matas fossem secas e o período de estiagem durasse anos, esse ponto de vista real e ao mesmo tempo ideológico foi utilizado para atribuir à natureza os problemas políticos, sociais e culturais que foram historicamente construídos (Malvezzi, 2007). Vidal (2014) complementa que, embasado nessa perspectiva ideológica neoliberal cujo foco é o fator econômico, o olhar dos pesquisadores ao tratar das questões relativas ao semiárido encontra-se limitado a perceber as contribuições dadas por trabalhadores rurais na construção de perspectivas para que todos

tenham um lugar digno e agradável de se viver no semiárido. Desse modo, abordar as raízes do processo de formação cultural dessa região é reconhecer o protagonismo do modo de vida campesino na gestação desse espaço. Sua origem encontra-se localizada na ambiência do sertão pastoril, possuindo como lócus as fazendas de gado, os engenhos de cana de açúcar, os traços indígenas, brancos e negros presentes (Vidal, 2014).

Outro elemento que fortemente atravessa essa formação cultural é a dimensão religiosa compreendida pela religiosidade popular do povo sertanejo. Associado a interferência climática, essa cultura religiosa mostrou-se como ameaçadora pois instituiu no imaginário popular que a chuva é uma dádiva de Deus, que quando chove ou não chove é por sua vontade, tratando-se de uma punição ou indulgência relativa ao modo como os pecadores sertanejos levavam as suas vidas (Malvezzi, 2007). Popularizou-se que através de práticas como as procissões e sequestros das imagens de santos é que se pedia a Deus por chuva, costumes que comunicam o modo popular de compreender e intervir na natureza do sertão.

Dos agrupamentos populacionais em torno das fazendas, através dos quais o trabalho coletivo unia os homens em mutirão para cultivo de roças e construções de casas, surgiu uma forma de lazer inspirada nas cantigas entoadas nas horas de trabalho, nas brincadeiras de crianças, nos desafios cantados por violeiros e repentistas, principalmente havendo a contação de histórias que retratavam as tragédias do meio sertanejo (Barros, 2008). Firmadas na devoção aos cultos e festas religiosas, as concepções de mundo difundidas retratavam as relações sociais de produção assimétricas, de modo que os códigos transmitidos situavam as camadas subalternas “de bem” como aqueles que respeitavam o alheio. A força da oralidade se manifesta e é enraizada nesse meio através de expressões poéticas na linguagem e no cantar, tornando-se uma ferramenta de questionar tais verdades ensinadas (Barros, 2008).

Ao analisar a trajetória dos folguedos populares no Cariri cearense, Brito (2007) contextualiza que essas festividades, ritos e saberes populares passam a ser compreendido como folclore a partir da influência de folcloristas da região, que na década de 1950 passaram a divulgar essas manifestações como a “cultura do povo”. Nesse processo de visibilidade dos folguedos populares o uso do termo tradição é usado para indicar que tais práticas representam uma identidade, que são transmitidas por meio da ancestralidade e assim se configuram como uma herança passada de uma geração a outra (Brito, 2007). É corroborado que como patrimônio essas manifestações culturais necessitam de suporte para sua conservação e resgate.

Conforme os sentidos e significados dos folguedos são explicitados na medida em que se narra suas histórias, dos seus mestres e praticantes, nessa trajetória de visibilidade suas expressões, motivos e lugares passaram a variar ora como parte dos festejos comuns as suas origens, ora como parte de um espetáculo encenado em determinado contexto (Brito, 2007). Apresentados em palcos e eventos diversos, geralmente relacionados a comemorações folclóricas ou de acordo com o calendário das festas religiosas da cidade, os folguedos tendem a se apresentar de forma descontextualizada em relação ao modo como suas solenidades ocorriam (Brito, 2007). Deslocados da sociabilidade dos sítios rurais em que foram originados, as culturas populares tornaram-se alvo de preocupações por parte dos seus praticantes e apreciadores, sendo promovido o sentimento de que pudessem desaparecer.

Anunciada como espetáculo e palco para amostras das manifestações tradicionais do Cariri cearense se expressarem, a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio na cidade de Barbalha possui em sua trajetória histórica circunstâncias que exemplificam como essa visibilidade dos folguedos populares aconteceu na região, assim como delineia o cenário da presente pesquisa. Com origem no ano de 1928 e relacionada à devoção a Santo Antônio de

Pádua, aspecto religioso que atravessa a formação da cidade, o festejo constituiu-se a partir da prática de carregamento e hasteamento da bandeira em homenagem ao santo padroeiro da localidade, costume anteriormente incentivado por Padre Ibiapina (Iphan, 2015). Após uma primeira fase cujo núcleo religioso se destacava na organização do cortejo, a partir da década de 1940 tem-se uma nova etapa caracterizada pela liberdade em acrescentar outras práticas que estavam distantes das normativas previstas pela Igreja (Iphan, 2015). Trata-se de somado ao costume do consumo de cachaça, vários segmentos populares começaram a fazer parte da festividade motivados pela devoção ao santo, e ganharam notoriedade nas dinâmicas do cortejo.

A terceira fase das transformações ocorridas na festa de Barbalha aconteceu na década de 1970, quando, com objetivo de atrair mais visitantes, o início oficial do cortejo passou a ser os domingos mais próximos da Trezena dedicada a Santo Antônio, sendo popularizado que a festividade se dividia em celebrações religiosas e festejos sociais (Iphan, 2015). Através das tensões que evocam a relação entre o sagrado e o profano, traço fundamental pela qual se tornou conhecida, a presença dos grupos de folguedos populares passou a ser organizada pelo poder público como um dos principais elementos para atrair um maior público que presenciava a festa. Desse modo foi instituído a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio, evento que além de religioso e comemorativo da cultura popular, tornou-se um atrativo turístico.

Composta por uma variedade de grupos como as bandas cabaçais; os reisados de congo, de couro e de baile; capoeiristas; lapinhas; bacamarteiros; vaqueiros; quadrilhas; penitentes; incelências e outras expressões culturais, as implicações oriundas da relação com o investimento do poder público correspondem ao suporte de demandas específicas de cada grupo, como o auxílio para vestimentas, instrumentos, adereços e outros aspectos (Iphan, 2015). Entretanto, o desdobramento da visibilidade diante da mídia e autoridades locais trouxeram questões como o

pagamento de cachês, o auxílio para deslocamento, o processo para concessão de prêmios e titulações entre os praticantes, entre outros conflitos.

Os Penitentes, que outrora correspondia a uma formação puramente religiosa cujo rituais eram realizados de forma secreta, possuindo como preceito o sigilo da ordem, passaram a se apresentar em público a partir do convite realizado ao grupo Irmandade da Cruz. Representados pelo Decurião do grupo, o Mestre Joaquim Mulato de Souza, o constante processo de negociação com a gestão do evento envolvia o acordo de diversas circunstâncias para preservar o anonimato das identidades dos praticantes (Bezerra, 2010). Mediante as reconfigurações intrínsecas a esse processo, as quais compreendiam adaptações para a continuidade de suas práticas e as apresentações no evento, a participação dos grupos de penitentes conduziu a consideração de que este é um grupo folclórico da cidade.

Ainda nas proposições de Brito (2007) é possível considerar que a expressão “celeiro da cultura” atribuída ao Cariri cearense e suas festividades regionais, como a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio em Barbalha, estabeleceu o vínculo entre a região e a origem campesina das suas expressões populares, assim como passou a ser usada no empreendimento de atrair mais visibilidade do público que aprecia suas apresentações. Baseada na associação de tradição como algo exótico e divergente da modernidade, o contraste com o processo civilizatório decorre na medida em que este estabeleceu o desenvolvimento de uma cultura letrada baseada no erudito, de modo a desejar superar o que era compreendido enquanto selvagem e rude, numa leitura do popular como algo peculiar e atrasado (Brito, 2007).

Cientes dos jogos de negociação entre o poder público e o papel de destaque que as apresentações dos folguedos populares possuem nos movimentos culturais da região do Cariri, de modo que as suas expressões se tornaram aspectos indissociáveis para reconhecer a

construção da identidade desse território e o conjunto de elementos imateriais e históricos transmitidos através de suas práticas, passaremos a abordar o campo de interação das artes populares com as políticas públicas e suporte institucional instituídos. A inserção das manifestações populares no contexto e mercado dos bens culturais promoveu alterações na continuidade de suas práticas e o reconhecimento social atribuído.

Políticas culturais e suas questões atuais

Mencionado que a entrada dos folguedos populares no espaço urbano foi considerada como ameaçada por novas relações que poderiam não oferecer os sentidos e funções que essas manifestações encontravam em seu espaço de origem, ponderar o desenvolvimento dos processos de patrimonialização da cultura mostra-se como um aspecto na trajetória dessas práticas, de modo que sinaliza questões atuais sobre a composição do cenário dos grupos de tradição. Nogueira (2014) pontua esse processo de patrimonialização enquanto uma perspectiva antropológica que abarca a dimensão intangível da cultura através de seus aspectos imateriais e processuais, considerando as festas, lugares, sabores, saberes, fazeres e outros elementos enquanto patrimônio cultural. Como suporte a defesa da diversidade cultural e do direito à memória dos grupos étnicos-culturais, há a composição de normativas para que os movimentos de grupos indígenas, negros e das culturas tradicionais alcancem o reconhecimento social e preservação de suas tradições (Nogueira, 2014).

O início de uma política cultural no Brasil inicia-se através do *tombamento* como um dos mais importantes instrumentos de proteção do patrimônio cultural brasileiro, e através das considerações presentes na Constituição brasileira de 1988 há uma evolução no entendimento dos direitos culturais (Freire, 2017). Conforme disposto pelo Artigo 215 do texto constitucional,

é determinado ao Estado a constituição de políticas públicas que atuem no reconhecimento e proteção desses bens, de modo que os direitos culturais sejam assegurados como pressupostos para a dignidade e qualidade de vida. Incorporado enquanto um dever de memória efetivado sob uma obsessão de tudo preservar, o papel da memória se estabelece como instrumento de luta política para o alcance dos direitos culturais, e a história, ao acompanhar esse percurso, fornece aspectos importantes para o conhecimento das singularidades temporais e sociais que atravessam os itens protegidos (Nogueira, 2014).

Com efeito, a democratização da concepção de bem cultural passa a contemplar a dimensão dos bens imateriais, assim como estabelece uma divergência entre os bens culturais estarem associados à história oficial do Brasil, entendimento que muitas vezes relacionava os monumentos como símbolo das elites brasileiras (Freire, 2017). No decorrer do reconhecimento dos bens que representam uma referência para o povo, sua memória e identidade, a concessão do título *Tesouros Vivos da Cultura* como significativa ação de preservação e proteção do estado do Ceará para com seu patrimônio imaterial exemplifica o desenvolvimento das políticas de proteção dos bens culturais. De acordo com Cunha Filho e Ferreira Neto (2014) são três os instrumentos legais que colaboraram para elaboração deste título: o artigo 216 da Constituição de 1988, como marco do direito interno; a Recomendação sobre Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular da UNESCO, de cunho jurídico-internacional; e a Carta de Fortaleza, documento que possuiu natureza acadêmica.

De acordo com Costa (2015) a Recomendação sobre Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular da UNESCO surge em 1989 no contexto em que um grupo de países do capitalismo periférico demandaram a execução de pesquisas em relação a instrumentos jurídicos com finalidade de preservação do patrimônio imaterial de suas culturas. É objetivamente através do

item b do referido documento, cujo conteúdo discorre sobre o processo de identificação da cultura tradicional e popular, que a UNESCO recomenda que os Estados devem promover a investigação em nível regional, nacional e internacional com finalidade de elaborar o inventário nacional das instituições que abordam essa cultura, e de criar ou melhorar os sistemas de identificação e registros (UNESCO, 1989). No ano de 1993 e inspirado em iniciativas de países orientais, há o desenvolvimento do projeto Tesouros Humanos Vivos, cujo incentivo promovia o reconhecimento de tesouro humano aquelas pessoas ou grupos que trouxessem em suas práticas valores imateriais da sua cultura nacional, concedendo-lhe entre outros direitos o auxílio financeiro para suas ações (Costa, 2015). Dentre os países que assimilaram a recomendação tem-se a Coreia, Tailândia, Filipinas, França e República Tcheca.

Durante a comemoração de 60 anos do IPHAN, em 1997, a cidade de Fortaleza realizou um seminário sobre patrimônio imaterial e através das discussões empreendidas foi percebido a necessidade de um instrumento legislativo que estivesse alinhado ao contexto da cultura imaterial brasileira (Costa, 2015). A Carta de Fortaleza é o documento que oficializa a recomendação de estudos com finalidade de criar Registros como ferramenta de proteção do patrimônio cultural imaterial (Cunha Filho & Ferreira Neto, 2014). Quando acatada pelo Ministério da Cultura, a Carta de Fortaleza promoveu a organização de um Grupo de Trabalho com objetivo de elaborar uma proposta que contivesse os critérios, normas e demais disposições para se contemplar a realidade da cultura imaterial do Brasil. O desdobramento final dos trâmites consistiu na elaboração do Decreto nº 3 551, de 04 de agosto de 2000, que institui o Registro de bens culturais de natureza imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o programa nacional do patrimônio imaterial e dá outras providências.

O *Registro* consiste em uma ação do Poder Público com finalidade de identificar, reconhecer e valorizar as manifestações culturais e os espaços em que elas acontecem, possuindo atenção ao fato delas se expressarem sob movimentos de continuidade e mutação (Telles & Costa, 2007). Na conjuntura federal brasileira, o Decreto nº 3551 mostra-se como um exemplo das providências que dá continuidade à perspectiva fomentada pelo Artigo 216 da Constituição Federal e institui o registro dos bens culturais imateriais que são reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro. É disposto neste marco legal que os bens reconhecidos devem estar inseridos em livros, sendo eles: I. Livro de Registros dos Sabres, que compreende a inscrição dos conhecimentos e modos de fazer enraizados nas comunidades; II. Livro de Registro das Celebrações, no qual se inscreve rituais e festas características da vivência coletiva de trabalho, religiosidade, entretenimento e outras práticas sociais; III. Livro de Registro das Formas de Expressão, onde se inscreve manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e por fim, IV. Livro de Registro dos Lugares, no qual espaços que concentram e reproduzem práticas culturais podem ser inscritos (Brasil, 2000).

Embora a proposta da UNESCO tenha orientado para a criação dos sistemas nacionais de Tesouros Humanos Vivos, Costa (2015) salienta que inexistem normativas semelhantes em relação ao arranjo do cenário federal brasileiro. O que se observa é que o Ministério da Cultura, com base nas disposições já existentes na Constituição Federal, apoiou a proposta de projetos culturais cuja finalidade fosse a difusão da cultura imaterial através dos saberes e fazeres dos mestres de cultura popular. Assim, é possível identificar que alguns estados brasileiros estabeleceram seus próprios decretos e leis com olhar voltado ao registro dos seus patrimônios vivos, sendo possível citar: o Decreto nº 42 505, de 15 de abril de 2002, em Minas Gerais; a Lei

nº 12 196, de 02 de maio de 2002, em Pernambuco; a Lei nº 6 513, de 22 de setembro de 2002, em Alagoas; e a Lei nº 8 899, de 18 de dezembro de 2003, na Bahia (Costa, 2015).

A Lei nº 13.351, de 22 de agosto de 2003, foi responsável por instituir na esfera da administração pública estadual o Registro de Mestres da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará. Neste marco é considerado como Mestre da Cultura Tradicional Popular do Estado do Ceará e como Tesouro Vivo a pessoa que detenha os conhecimentos ou técnicas necessárias para produção e preservação da cultura tradicional popular das comunidades localizadas no Ceará (Ceará, 2003). Em análise a essa disposição jurídica, Costa (2015) indica as seguintes inconstitucionalidades: a exigência de carência econômica e social do mestre a ser reconhecido feria o princípio da Igualdade, uma vez que a condição material passa a ser um critério preponderante para obtenção do título; a atribuição de dever aos Mestres da Cultura de estarem vinculados a atividades da Secretaria de Cultura do Estado não permitia que os Mestres desempenhassem o seu direito de liberdade de expressão cultural, havendo a proposta de um vínculo quase que empregatício com o Estado. Outras particularidades presentes nessa lei foram superadas e amenizadas com uma nova proposta de lei nesse sentido.

Promulgada em 27 de novembro de 2006, a Lei nº 13 842 institui o Registro de Tesouros Vivos da Cultura no Estado do Ceará. Sua definição de Tesouros Vivos da Cultura torna-se mais ampla e passa a reconhecer pessoas, grupos e coletividades que sejam dotados de conhecimentos, técnicas e toda atividade cultural cuja produção, preservação e transmissão compreendam grau de maestria e seja importante referencial para a cultura cearense (Ceará, 2006). Dos critérios e requisitos necessários para o reconhecimento enquanto Tesouro Vivo da Cultura é elencado: comprovar a existência e relevância do saber ou fazer; possuir reconhecimento público; possuir a memória indispensável para sua transmissão e atuar de modo efetivo nessa continuidade; e

possuir domicílio, residência e atuação no Ceará por vinte anos. Por conseguinte, fica estabelecido que o dever dos tesouros reconhecidos é a manutenção e o desenvolvimento das atividades que promovam o reconhecimento e a transmissão do elemento cultural que estão vinculados (Ceará, 2006).

Haja vista que o auxílio financeiro é um recurso apresentado em todo projeto que compartilhe da finalidade de reconhecer os tesouros humanos vivos, a lei cearense dispõe deste auxílio para aqueles que comprovem a situação de carência econômica, recebendo-o mensalmente, enquanto aqueles que não apresentam tal situação o recebem de forma temporária no período em que estiverem desempenhando suas atividades culturais (Ceará, 2006). Conforme outros direitos previstos está a diplomação solene, importante cerimônia de reconhecimento do Estado para com os tesouros e a sociedade; e a preferência na tramitação de projetos que forem submetidos as ações promovidas pela Pasta da Cultura. Relativo aos impactos e desdobramentos da efetividade da legislação cearense, a outorga do auxílio financeiro tornou-se motivo de desentendimentos e disputas entre aqueles que se candidatam ao reconhecimento atribuído pelo título (Costa, 2015).

O convívio das manifestações culturais do Cariri cearense com as políticas e instituições responsáveis pela salvaguarda e preservação patrimonial de suas práticas evidencia um apelo por apoio institucional na tarefa de resgate dos seus costumes, reunindo um conjunto de queixas e demandas no sentido de manter os seus folguedos. Através do trabalho de pesquisa cujo objetivo foi diagnosticar a situação dos grupos culturais da região evidenciando as dimensões socioeconômicas e institucionais que estão intrínsecas nesse processo de salvaguarda, Almeida (2018) aponta que os mestres de cultura se tornam responsáveis por seus grupos não apenas no sentido de transmissão da sua tradição, mas também nas responsabilidades financeiras

envolvidas nas suas apresentações. Quando enquadrados na lógica da produção cultural, cuja consequência é a vinculação da manifestação cultural como um bem a ser consumido, as alterações nos sentidos e significados associados as suas expressões envolvem questões como o tempo e dinâmica disponíveis para o seu ato (Almeida, 2018).

Como consequência desse processo adaptativo, o reavivamento das tradições também passa a acontecer como a performance de um espetáculo no qual a experiência com o folguedo torna-se um meio para obtenção de renda, processo em que o mestre atua como um artista vinculado a um cachê e assim há o comprometimento da ação de salvaguarda (Almeida, 2018). Estas considerações conduzem ao reconhecimento de que, na perspectiva de analisar a efetividade das políticas culturais propostas pelo Estado, assim como compreender o conjunto de forças atuantes nas alterações e significados atribuídos aos folguedos, é fundamental observar o tipo de apoio disponibilizado pelas ações desenvolvidas no território. Esta proposição sinaliza a necessidade de estar próximo aos espaços e relações que proporcionam verdadeiros encontros em que haja condições de partilha, trocas e expressões com potencial de enriquecer e fortalecer a relação com os mestres, praticantes e apreciadores de suas tradições.

Percorso Metodológico da Pesquisa

“O cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada.”

(Michel de Certeau, 1998/1980)

Tipo de Pesquisa

Pretendido dar destaque aos elementos que são transmitidos por mestres e praticantes da penitência localizados no Cariri cearense, reconhecemos que a abordagem qualitativa proporcionaria uma aproximação fundamental entre sujeito e objeto de pesquisa, uma vez que esta abordagem apreende os níveis de significados, motivos, atitudes, crenças e valores que se expressam através da linguagem e na vida cotidiana (Minayo & Sanches, 1993). À vista disso, também optamos como escolha teórico-metodológica a proposta da produção de sentido no cotidiano a partir da análise das práticas discursivas. Spink e Frezza (2013) contextualizam que esta proposta de investigação está correlacionada a vertente construcionista, a qual ocupa-se de estudar as descrições e explicações que as pessoas elaboram sobre si mesmas e do mundo a sua volta. Ainda, a vertente construcionista compreende a própria noção de sujeito e objeto como construções sócio-históricas que precisam ser problematizadas e desfamiliarizadas, ou seja, passíveis do efeito de estranhamento das noções que foram construídas e naturalizadas (Spink & Frezza, 2013). Temos assim uma investigação sobre como convenções foram social e historicamente construídas, de modo que para sua execução é necessário ter explícito os posicionamentos éticos e políticos que atravessaram as escolhas do processo de fazer pesquisa.

Ao debruçarmos nosso interesse pela compreensão dos sentidos elaborados na vida cotidiana, Spink e Medrado (2013) colaboram no entendimento do *sentido* enquanto uma

construção social de caráter coletivo e interativo, através do qual as pessoas elaboram meios para compreender e se relacionar com as situações a sua volta. Inerente a esta concepção, esse processo acontece no contexto das dinâmicas das relações sociais, que são historicamente datadas e culturalmente localizadas, também sendo marcadas pelo uso da linguagem como base para as práticas sociais que são geradoras de sentido (Spink & Medrado, 2013). Assim sendo, as práticas discursivas remetem a noção de linguagem em ação, ou seja, os momentos em que a linguagem é utilizada como forma de produzir sentido e delimitar posicionamentos nas questões sociais vivenciadas durante o cotidiano.

Pertinente a abordagem das práticas discursivas e sua relação na produção de sentido, de modo a compreender os enunciados que variam entre a ordem da regularidade e os elementos que emergem em suas variações, Spink e Medrado (2013) sinalizam a divisão de três tempos históricos nos quais se processam a produção de sentido, sendo eles: o *tempo longo*, como domínio dos conteúdos culturais que foram de uma época anterior e que atravessam as vivências das pessoas através de instituições, normas e convenções; o *tempo vivido*, como processo de ressignificação de tais conteúdos históricos, abarcando o curso da história pessoal; e o *tempo curto*, que compreende as interações sociais e interlocutores que se comunicam diretamente. É através da consideração desses três tempos que se torna possível entender a produção dos sentidos e o modo como eles circulam na sociedade.

Contemplar o cotidiano como possibilidade de pesquisa relaciona a entrada do pesquisador em locais e temporalidades que nem sempre são reconhecidos como cenários de pesquisa, mas que se caracterizam como espaços de convivência nos quais as produções de sentido, posicionamentos e práticas discursivas possuem seu contexto de expressão e circularidade no meio social (Cardona et al., 2014). Assim, trata-se de encontros localizados no

fluxo diário de convivência, de modo que há o contato com as materialidades que compõe as relações sociais e o compartilhamento da cultura que as sustentam. Ao provocar questões como com quem se relacionar, o que e como registrar, quais lugares visitar e quanto tempo permanecer nesse processo, as decisões para pesquisa no cotidiano envolvem aspectos epistemológicos, metodológicos, éticos, políticos, pessoais e afetivos que demarcam a não neutralidade intrínsecas ao fazer pesquisa (Cardona et al., 2014).

Em síntese ao exposto, a proposta teórico-metodológica do estudo da produção de sentido no cotidiano a partir da análise das práticas discursivas possibilita abordar a interatividade e dialogia presente nas falas em contato ou endereçados para uma rede de pessoas (enunciados e vozes); as formas mais ou menos estáveis que tais enunciados conseguem alcançar (gêneros de fala); e o fluxo de possibilidades entre estabilidade e dinâmica que o uso da linguagem adquire nos contextos em que são utilizados (repertórios interpretativos) (Spkin & Medrado, 2013). Abordar como acontece a produção de sentido no cotidiano é compreender o confronto entre inúmeras vozes e enunciados, bem como reconhecer a construção social dos termos que são utilizados para dar sentido ao mundo.

Cenário da Pesquisa

O estudo aconteceu na zona rural do município de Barbalha (sítios Cabeceiras e Lagoa), cidade pertencente a Região Metropolitana do Cariri (RMC) e localizada no sul do estado do Ceará, aproximadamente 504km distante da capital Fortaleza. De acordo com dados do IBGE, a cidade possui extensão territorial de 608,158 km², definindo como limites territoriais as cidades de Crato, Juazeiro do Norte, Jardim e Missão Velha; e em 2021 uma população estimada em

61.662 habitantes. Seu Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,683, o que a faz ocupar o sétimo lugar no ranking do estado do Ceará (Figura 1).

Figura 1

Mapa de localização do município de Barbalha (CE).



Fonte: Google Maps (2023).

Como parte do processo para delimitação dos objetivos da pesquisa realizamos o mapeamento das manifestações culturais e folclóricas reconhecidas no estado do Ceará. O levantamento desses dados foi efetivado com base na Lei Estadual nº 13.842, de 27 de novembro de 2006, que reconhece os “Tesouros Vivos da Cultura” do Estado do Ceará. Com indicadores pertinentes a distribuição em macrorregiões, municípios, mestres e manifestações correspondentes, o delineamento da Região do Cariri e município de Barbalha como cenário de pesquisa foi complementado pela análise do documento de domínio público fornecido pela

Secretaria de Cultura e Turismo deste município, cujo conteúdo e objetivo era divulgar a relação dos grupos inscritos e selecionados para participarem da Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha no ano de 2022.

Nas terras próximas ao Rio Salamanca, ocupadas por indígenas Kariri que sofreram o processo de colonização e formação de aldeamentos, a cidade de Barbalha se desenvolveu a partir de uma fazenda de mesmo nome cuja capela era dedicada a Santo Antônio. Entre os anos de 1838, quando foi elevada a freguesia; de 1846, quando foi reconhecida como vila; e 1876, quando foi elevada a cidade no dia 30 de Agosto, sua produção econômica baseada nos engenhos e produção canavieira a tornaram vista como um dos espaços mais relevantes da província do Ceará. Abastada de recursos naturais como o acesso facilitado a água e solo fértil, típico da Chapada do Araripe, a cidade possuiu a agricultura como forte atividade econômica embora seu processo de colonização acompanhou a produção de gado. No cenário de devastação da seca de 1877-1879 Barbalha foi uma das localidades da região do Cariri capaz de ofertar mínimas condições de sobrevivência para os retirantes que transitaram nesse espaço.

Tradição incentivada pela passagem de Padre Ibiapina nas terras do Cariri cearense, o carregamento e hasteamento de uma bandeira em homenagem ao santo padroeiro foi um dos elementos que transformou a devoção a Santo Antônio em uma festividade popular, chamada em Barbalha de Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio. A partir das tensões que acompanharam o crescimento da cidade e o reconhecimento da festa, o evento que antes era apenas religioso passa a também ser turístico, de modo a englobar dimensões como a celebração do sagrado e do profano, e a sincronicidade de práticas religiosas, sociais e culturais acontecendo ao mesmo tempo. Neste espaço diverso a participação e manifestação popular ganhou maior notoriedade

uma vez que a presença dos grupos culturais passaram a ser incentivadas como atrativo turístico, expressão de fé e devoção ao padroeiro da cidade.

Como amostra do universo cultural não apenas da cidade de Barbalha, mas das expressões tradicionais encontradas no Cariri cearense, a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio reúne uma diversidade de grupos tradicionais como as bandas cabaçais; reisados do congo, de couro e de baile; grupos de capoeira; lapinha; maneiro pau; quadrilhas; bacamarteiros; vaqueiros; penitentes; incelências e outros. Acompanhados pelo poder público em diversas ocasiões que são convidados a participarem, a expressão dos grupos culturais e tradicionais envolve o compartilhamento dos protagonistas, sentidos e significados presentes em suas práticas; como também os jogos de negociações para reforçar o discurso do Cariri como um celeiro da cultura, mesmo que tais expressões aconteçam de forma desterritorializada.

Pertinente aos grupos de penitentes, manifestação cultural contemplada na presente pesquisa, inquietações como o seu reconhecimento enquanto grupo folclórico, haja vista que inicialmente tratava-se de uma formação religiosa; o sigilo dos seus praticantes, que atualmente exibem seus rostos nas apresentações; alterações nos locais que se reúnem, objetos e práticas desempenhadas, são questões que atravessam as transformações ocorridas na forma como os grupos e praticantes se reconhecem e transmitem a tradição por eles aprendidas.

Participantes

No caso desse estudo foi almejado que os participantes da pesquisa fossem membros integrantes dos grupos de penitência atuantes na cidade de Barbalha, e reconhecidos enquanto mestres dessa tradição. A técnica conhecida como amostragem em bola de neve (snowball) foi utilizada como suporte na delimitação do conjunto de participantes, visto que se trata de uma

estratégia metodológica para entrar em contato com pessoas que possuem características específicas no contexto da pesquisa ou que possam colaborar de alguma forma. Conforme proposto por Vinuto (2014), o seu processo de execução consistiu no contato com documentos e/ou informantes-chaves, denominados de sementes, com objetivo de localizar algumas pessoas com perfil alinhado aos interesses da pesquisa. A partir das sementes foi possível tatear os grupos a serem convidados para a pesquisa, de modo que houvesse sucessivas indicações de contatos com as características desejadas (Vinuto, 2014).

Isto posto, o processo de aproximação e abordagem aos possíveis participantes da pesquisa aconteceu orientado por ações como a busca de informações e notícias sobre a realização de eventos culturais que tivessem a participação dos grupos de penitentes; e através da indicação de pessoas com o perfil alinhado à essa pesquisa. Em consideração de que o quadro de amostragem poderia crescer à medida que as entrevistas fossem realizadas, foi estimado a participação de oito pessoas até que alcançasse um quadro de amostragem saturado, ou seja, quando não há novos nomes indicados ou não são apresentadas novas informações ao quadro do material de análise.

Como critérios de inclusão para participação da pesquisa foi delimitado: a) se intitular e/ou ser reconhecido como mestre ou praticante da penitência; b) estar vinculado aos grupos de penitentes da cidade de Barbalha; e c) concordar em participar da pesquisa e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), que assegura e formaliza todos os trâmites necessários para realização da pesquisa de acordo com os aspectos éticos envolvidos na mesma. Por sua vez, os critérios de exclusão foram pautados em: a) ter idade inferior a 18 anos; b) pessoas que não residem na cidade de Barbalha ou Cariri cearense.

Ferramentas de pesquisa

Alinhado aos posicionamentos do fazer pesquisa social orientado por pressupostos de base construcionista, a escolha dos procedimentos e instrumentos para produção de dados compreendeu a diversidade e disponibilidade dos recursos para sua execução. À vista disso, como suporte para efetivação dos procedimentos como observação no cotidiano, conversas no cotidiano e entrevistas semiestruturadas, utilizamos aparatos como o diário de campo e ferramentas para registros fotográficos, de vídeo e áudio acessados através do aparelho celular do tipo *smartphone*. De acordo com Medrado et al. (2014), o empreendimento desses instrumentos pode ser considerado como participantes de pesquisa uma vez que utilizá-los produz efeitos e alterações em sua execução.

A *observação no cotidiano* como prática de pesquisa consiste em uma estratégia metodológica que viabiliza elementos para compreensão da vida cotidiana das pessoas, circunscrevendo a presença do pesquisador nos espaços e processos de convivência diária de modo que seja possível haver interações, conversas e reflexões sobre o que é observado (Cardona et al., 2014). Nesse processo há a demanda de diversas formas de registros que contemplem as possibilidades, variações e dinâmicas do que é observado, sendo um processo influenciado pelos objetivos de pesquisa, os contatos acionados para sua execução, o tempo disponível, o foco na observação e a forma como é registrada. Desse modo, o uso do diário de campo foi preenchido com as mais diversas informações observadas nos encontros realizados.

Concordante ao processo das observações, as *conversas no cotidiano* são um meio fundamental de estabelecer a interação social, valorizando nesse processo o diálogo com as diversas pessoas que compõe a rede de contato no cotidiano, alcançando como efeito as suas posições como participantes e protagonistas na construção do conhecimento (Batista et al. 2014).

As contribuições dessa estratégia metodológica compreendem a importância dada a atenção para a própria cotidianidade, de modo a exercitar o reconhecimento das produções e negociações de sentido, e ainda efetivar esse processo com a perspectiva de também fazer parte desse cotidiano, não apenas como pesquisador/pessoa distante do contexto que é pesquisado (Batista et al. 2014). Nesse sentido há uma valorização dos encontros, socialidades e materialidades específicas de cada lugar percorrido, o que corrobora para a elucidação da postura ética na pesquisa. Aliado a este fazer pesquisa, o diário de campo foi utilizado para registro das informações.

De acordo com Batista et al. (2014), o empreendimento das conversas no cotidiano é orientado por cinco “princípios norteadores de um bom prosear” (p. 114) que subsidiam os tensionamentos, alterações e negociações que atravessam toda a proposta e execução da pesquisa, sendo eles: o *princípio da dialogia*, que se refere ao diálogo coletivo empreendido nas relações cotidianas, aos acordos e autorização em participar ou não das conversas e do processo de pesquisar; o *princípio do campo-tema*, que ressignifica a noção tradicional de campo e passa a compreender o próprio tema de pesquisa como campo, o qual sempre há a inserção do pesquisador instigado por acasos e informalidades pertencentes ao seu trabalho de pesquisar; o *princípio da hipertextualidade*, que considera a relação das múltiplas vozes e conexões presentes nas conversas cotidianas com a elaboração do campo-tema; o *princípio do cotidiano*, alusivo as situações em que inesperados locais, encontros e desencontros contribuem ao avanço da pesquisa, de forma que o imprevisto envolve-se no trabalho de pesquisar; e por fim, o *princípio da longitudinalidade* afirma os diferentes tempos implicados na produção das conversas, que se presentificam de acordo com o tempo histórico e seus conteúdos discursivos de diferentes épocas; o tempo vivido com conteúdos oriundos dos processos de socialização e ressignificação;

e o tempo presente, no qual o encontro no agora viabiliza a comunicação e construção dos diversos sentidos possíveis.

Haja vista de que ambas as estratégias metodológicas, observação e conversas no cotidiano, acionam a necessidade variados instrumentais para registro das informações obtidas, o uso do diário de campo atendeu ao pressuposto de que os escritos realizados auxiliam no processo de diálogo com o campo-tema, permitindo a elaboração de apontamentos que funcionaram como material de apoio e memória para pesquisa. Nesse sentido, os registros fotográficos, em formato de vídeo e áudio foram complementares as anotações realizadas, de forma a garantir recursos necessários para o processo de reflexão e análise da pesquisa.

Conforme Aragaki et al. (2014), o uso das *entrevistas* como ferramenta de pesquisa pode ser entendido como um processo dialógico em que há a conversação sobre pontos de vistas e sentidos em relação aos acontecimentos e temas abordados, assumindo, dentro de suas possibilidades, a finalidade de compreender como se constitui o jogo de posicionamentos que as pessoas assumem. Dentre os aspectos tangíveis nesse processo, as materialidades que constituem o ambiente comunicam elementos físicos, relacionais e sociais que influenciam na produção dos afetos, sentidos e pensamentos; da mesma forma que estar presente nesses espaços indica a necessidade de atenção para as relações de poder que permeiam a prática da pesquisa (Aragaki et al., 2014). Assim sendo, a proposta elaborada atende ao modelo de entrevistas fluídas em que a negociação de sentidos aconteça com o mínimo exercício de poder verticalizado possível, sendo apreciado o local e contexto em que ocorre. O suporte através das gravações de áudio e registros fotográficos só foram possíveis mediante autorização prévia do mestre entrevistado, que deveria estar de acordo com o uso de tais ferramentas.

Sob enquadre de *entrevistas semiestruturadas*, a construção do roteiro de entrevista baseou-se na aproximação com os procedimentos para abordagem de história de vida, nos quais, de acordo com Bosi (2003/1998), combinam-se perguntas exploratórias com a liberdade daquele que recorda o percurso da sua vida em elaborar e articular os acontecimentos do seu passado. De acordo com Nogueira et al. (2017), o método de história de vida está inserido na metodologia qualitativa biográfica e dar-se pelo processo em que o pesquisador escuta o relato daquele que narra sua própria história. Executado mediante a realização de entrevistas que podem ser gravadas ou não, a transcrição e discussão do material coletado com o participante da pesquisa proporciona meios para uma imersão analítica com finalidade de encontrar respostas para as questões de pesquisa (Nogueira et al., 2017). Ao narrar a própria vida os depoentes desempenham o trabalho de reelaborar seus caminhos percorridos, permitindo o pesquisador entrar em contato com contextos sócio-históricos vividos, lembranças de pessoas e traços culturais marcantes em sua trajetória de vida (Bosi, 2003/1998).

Posto que os grupos de penitentes se reúnem em locais específicos para seus encontros e práticas de oração, foi de interesse da pesquisa conhecer tais espaços e as materialidades que os compõe. Nesse sentido, foi negociado com os mestres o registro das observações e conversas no diário de campo, no intuito de reunir informações quanto a presença dos grupos em programações culturais e as tradições comunitárias que participam; também sendo negociado que as entrevistas pudessem acontecer nesses ambientes, uma vez que estão associados a locais reservados, ou que pudessem acontecer no lugar mais confortável para o participante da pesquisa. Todo o conjunto de imagens, vídeos, áudios e anotações foram os dados consentidos de serem produzidos nesse contexto.

Como a pesquisa foi realizada

A escrita da presente seção de texto visa contemplar como foi operacionalizada as ferramentas de pesquisa que foram teoricamente citadas e descritas acima. Nesse intento, apresentarei um conjunto de fotografias que ilustram o desenrolar do fio condutor da pesquisa, apontado como o atravessamento do meu processo de formação pessoal em Psicologia pelo reconhecimento e identificação com o território do Cariri cearense; e os desdobramentos ocasionados pelos encontros nessa caminhada, os quais resultaram no contato com os mestres e grupos de penitentes da cidade de Barbalha. Assim, narrarei em primeira pessoa do singular as experiências mais individuais dos momentos que foram vivenciados nesse fazer pesquisa.

As anotações realizadas durante o contínuo uso do diário de campo forneceram o material de apoio responsável por estruturar a presente dissertação, de modo que todo o seu conteúdo seja influenciado por esses registros e as informalidades do trabalho de pesquisar que os produziram. À vista de que o texto elaborado é uma das vias possíveis para produzir a conexão entre leitores e os encontros realizados nesse processo, o uso das fotografias assume o contorno complementar e fornece um conjunto de elementos pertinentes a esse contexto de produção, diálogo e conexão.

Realizada no dia 04 de agosto de 2021, a visita ao O Caldeirão da Santa Cruz do Deserto marca a etapa fundamental de investigar a historiografia regional do Cariri cearense, apresentada no segundo capítulo dessa dissertação. Antecedida por levantamentos bibliográficos sobre temáticas como os campos de concentração da seca, o flagelo ocasionado por períodos de estiagem e os exercícios de poder que permearam a região, essa etapa foi responsável por consolidar a escolha do Cariri como espaço geográfico provocativo em relação a expansão do conhecimento da Psicologia. Como registro dessa visita, apresento as imagens (figuras 2, 3 e 4) que mostram elementos ainda preservados no espaço ocupado pela comunidade do Caldeirão.

Figura 2

Igreja construída pelo Beato José Lourenço.



Fonte: A autoria do Pesquisador (2021).

Figura 3

Acervo do Memorial Beato José Lourenço.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2021).

Figura 4

Poço de água que possibilitou a vida na comunidade do Caldeirão.



Fonte: A autoria do Pesquisador (2021).

A continuidade desse processo de visitação aconteceu mediante a percepção de que o espaço do Caldeirão da Santa Cruz do Deserto continuava a ser ocupado, ao menos de forma excepcional. Realizada no dia 26 de setembro de 2021, visitar a Romaria do Caldeirão Santa Cruz do Deserto e o Assentamento 10 de Abril forneceu fortes indicativos de que a memória, a transmissão de legados e a narrativa dos fatos históricos do Cariri seriam aspectos fundamentais

para estabelecer uma proposta de pesquisa. A celebração desse evento acontece como meio de resgatar a história do Beato e lembrar as vítimas que morreram nos ataques realizados na comunidade, assim como se constitui como espaço de reivindicações sociais por coletivos presentes na romaria. As figuras 5, 6 e 7 ilustram estes elementos.

Figura 5

Faixa exposta durante a realização da Romaria em 2021.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2021).

Figura 6

Protestos realizados por coletivos sociais do Cariri



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2021).

Figura 7

Assentamento 10 de Abril.



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2021).

Motivado pela frase “raízes e frutos do Caldeirão”, conforme expresso na imagem acima, a residência acadêmica realizada na ONG Beatos (Base Educultural de Ação e Trabalho de Organização Social) entre os dias 04, 05 e 06 de janeiro de 2022 marcou uma nova etapa no processo de delimitação da pesquisa. Localizado na cidade de Crato, este equipamento cultural propõe a intersecção de vários campos como a ecologia, território, cultura e religiosidade popular como forma de compreender os elementos diversos que estão dados, são existentes e pertencentes a região do Cariri. Foi através do contato com o espaço denominado *Colina dos Sete Beatos*, composto por estátuas que representam Mestra Doda, Beata Maria de Araújo, Padre Cícero, Antônio Conselheiro, Frei Damião, Padre Ibiapina e Beato José Lourenço, que houve a compreensão da importância das figuras dos mestres que impactaram não apenas o Cariri cearense, mas todo Ceará e região nordeste.

Através do entendimento das possibilidades de ações e políticas voltadas para a preservação das manifestações que compõe a cultura popular do Cariri, houve a delimitação da *abordagem da memória popular* como possibilidade do trabalho investigativo da pesquisa, uma vez que, somado aos lugares que transmitem a memória da região e aos equipamentos culturais que trabalham em sua preservação, há o destaque de mestres responsáveis por grupos que dão continuidade aos legados geracionais que são transmitidos. Nessa direção, foi realizado o mapeamento das manifestações culturais e folclóricas reconhecidas no estado do Ceará, havendo atenção para aquelas convocadas para a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha no ano de 2022.

Pensar o uso dos registros de vídeos como suporte no percurso de fazer pesquisa decorre da experiência de acompanhar as manifestações culturais que estariam presentes na Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha. Comemorada no dia 29 de maio de 2022, após dois

anos suspensa em decorrência da pandemia de Covid-19, a realização do tradicional desfile dos grupos culturais da cidade aconteceu com a participação de 57 coletivos que foram acompanhados por uma grande quantidade de espectadores. As imagens a seguir (figuras 8, 9, 10, 11, 12 e 13) ilustram essa diversa composição, inclusive justificam a opção por essa ferramenta de pesquisa. Através dos vídeos e fotografias realizadas foi possível organizar anotações no diário de campo que não poderiam ter sido feitas nos momentos de festejos.

Figura 8

Tradicional Cachaça do Vigário.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2022).

Figura 9

Grupos de Penitentes e Inselções.



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2022).

Figura 10

Manifestações que abordam a figura do Boi.



Fonte: A autoria do Pesquisador (2022).

Figura 11

Imagem de Santo Antônio, padroeiro da cidade.



Fonte: A autoria do Pesquisador (2022).

Figura 12

Participação de movimentos sociais no desfile cultural.



Fonte: A autoria do Pesquisador (2022).

Figura 13

Participação de grupos de Vaqueiros.



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2022).

À vista de que o mapeamento das manifestações culturais e folclóricas já havia fornecido dados suficientes para o entendimento da diversidade dos grupos e mestres, a participação na Festa de Barbalha possuiu a atenção direcionada em acompanhar a presença dos grupos de penitentes no cortejo. Por meio do contato com produtores culturais e da busca por eventos a serem realizados no município, foi possível delinear qual próximo encontro com os grupos, que aconteceria nas festividades do Natal. Precedente ao acontecimento deste momento, ilustro

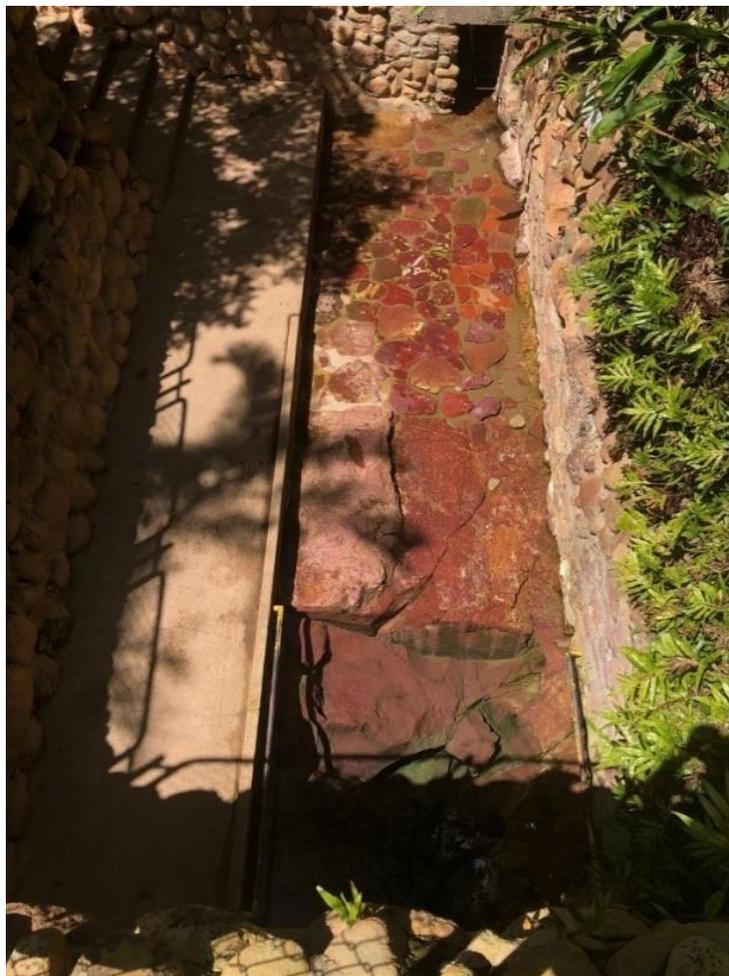
(figuras 14 e 15) mais um aspecto dos desdobramentos de estudar o referencial teórico proposto da metodologia dessa pesquisa, o qual compreende a relação e inserção do pesquisador em seu campo-tema e cotidiano.

Atrelado ao princípio do cotidiano, cuja compreensão está voltada aos inesperados locais, encontros e desencontros que possuem influência com o desenvolvimento da pesquisa, eu percebi como meu próprio cotidiano estava implicado em um dos elementos citados na historiografia regional do Cariri cearense. Morador do distrito do Caldas, na cidade de Barbalha, foi nesta localidade que Padre Ibiapina descobriu as propriedades medicinais das fontes naturais que aqui se encontram, assim como edificou a igreja, cemitério e cruzeiro do então povoado. Destino das primeiras romarias realizadas na região do Cariri, o qual os flagelados vinham em busca de meios para sobrevivência, milagres e curas, o padroeiro é o Bom Jesus dos Aflitos.

Nesse sentido, afirmo que o desenrolar do fio condutor desta pesquisa contornou os principais feitos realizados pelo Padre Ibiapina: a transmissão de um ethos de vida sertaneja que inspirou a ação de outros beatos; a composição dos grupos religiosos de penitentes; a festividade do pau da bandeira em Barbalha; e os benefícios das fontes do Caldas, que continua sendo um dos destinos frequentado pelos romeiros do Padre Cícero.

Figura 14

Fonte do Bom Jesus dos Aflitos.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2022).

Figura 15

Igreja do Bom Jesus dos Aflitos.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2022).

Para finalizar essa primeira menção sobre as experiências com as ferramentas possíveis e escolhidas para a execução da pesquisa, apresento as fotografias (figuras 16, 17 e 18) que registram a comemoração comunitária do Natal no Sítio Cabeceiras em 2022. Na ocasião houve a apresentação de grupos culturais populares, dentre eles o Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz, o Grupo de Incelências de Barbalha, assim como do Grupo de Reisado do Mestre Aldenir.

Figura 16

Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2022).

Figura 17

Grupo de Incelências de Barbalha.



Fonte: Autoria do Pesquisador (2022).

Figura 18

Grupo de Reisado do Mestre Aldenir.



Fonte: Aurtoria do Pesquisador (2022).

Análise dos Dados

A opção pelo uso de *Mapas Dialógicos* como instrumento para análise das informações produzidas no contexto desse estudo foi possível mediante a finalidade dessa ferramenta, que permite dar visibilidade as práticas discursivas intrínsecas aos passos realizados na construção da pesquisa. Através de um trabalho criterioso, sistemático e disciplinado, a aplicação destes mapas permite reflexões sobre o modo como as pessoas falam, quais repertórios linguísticos utilizados para descreverem o mundo em que vivem, assim como evidenciar quais as outras vozes se presentificam nessas elaborações (Nascimento et al., 2014).

A elaboração do mapa dialógico aconteceu em dois momentos: como primeira aproximação com o material a ser analisado, a transcrição sequencial do conteúdo de cada

entrevista realizada permitiu um reconhecimento e análise preliminar dos temas, situações, contextos e dinâmicas presentes nos conteúdos narrados. Já a transcrição integral das entrevistas compreendeu a escrita de todas as falas que foram comunicadas, se tratando assim da transcrição literal de todo o conteúdo das entrevistas. Através da padronização desse procedimento foi almejado preservar o máximo possível dos discursos de cada entrevistado, identificando assim quem fala, sobre o que fala, a maneira como cada um fala e quais os aspectos relacionados a tais assuntos e temas.

Visualmente, o mapa dialógico foi composto como um quadro que reúne todas as entrevistas organizadas separadamente, havendo a menção de todas as perguntas e respostas realizadas, também sendo registrado os temas e considerações emergentes em cada uma. Sua categorização envolveu a organização de cada uma das falas e temas em blocos de sentidos maiores, de modo que essas temáticas gerais contemplassem o que foi dito por cada entrevistado sobre aquele assunto. Como suporte desse processo, o roteiro de categorização possibilitou a disposição das temáticas gerais em três grandes eixos: um eixo sobre apresentação dos grupos, com conteúdos sobre suas origens e ensinamentos; um eixo sobre a iniciação à penitência, com narrativas das histórias de vida e como os mestres se constituíram penitentes; e um eixo sobre se tornar decurião e mestre penitente, abarcando como se reconhecem mestres e quais os desdobramentos de estarem a frente dos grupos.

Aspectos Éticos

As considerações éticas para realização da presente pesquisa estão apoiadas na Resolução nº 510/2016 do Conselho Nacional de Saúde, que trata das especificidades éticas das práticas de pesquisas inseridas na área de conhecimento das Ciências Humanas e Sociais (CHS). Dentre as

contribuições advindas deste documento destacamos a elaboração dos trâmites necessários para estabelecer o processo de consentimento e de assentimento para realização da pesquisa, de modo a resguardar a relação pesquisador-participante da pesquisa; como também a submissão aos protocolos de avaliação ética, sendo vinculado ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Delta do Parnaíba – CEP/UFDPar.

Haja vista a afirmativa de que “a pesquisa social reúne condições excepcionais para o exercício da competência ética em pesquisa” mencionada por Spink (2000, p. 8), a elaboração dos aspectos éticos do presente estudo foi orientada pela perspectiva de ética como algo coconstruído, negociado e ressignificado por todos os envolvidos no processo de pesquisa, os quais contribuem na definição dos valores e modos de condutas pertinente a concordância em participar da pesquisa (Cordeiro, et al. 2014). Nesse sentido, as prescrições orientadas na Resolução nº 510/2016 foram acompanhadas do cuidado ético em questões como a importância de ser assinado o termo de consentimento livre e esclarecido, inclusive sua disponibilidade de forma acessível e incentivadora do processo dialógico; o cuidado em não estabelecer relações de poder abusivas; a garantia do anonimato e acordo em relação a informações sensíveis que possam ou não serem divulgadas na pesquisa.

Ademais, as “sugestões para um jovem pesquisador” propostas por Bosi (2003/1998, p. 59) contribuíram na reflexão dos cuidados para os encontros da pesquisa: a importância de ter informações sobre o tema a ser abordado; a sensibilidade ao adentrar espaços pessoais e familiares; a linguagem usual para conversar com participantes da pesquisa; o cuidado na formação do vínculo de amizade e confiança; a consciência e respeito aos limites, tanto dos participantes como do pesquisador; e por fim, a importância dos depoimentos serem devolvidos aos seus autores, de modo a assegurar o acordo com tudo o que foi narrado.

Os Grupos de Penitentes de Barbalha no Cariri cearense

“Se eu conversasse com Deus

Iria lhe perguntar:

Por que é que sofremos tanto

Quando viemos pra cá?

Que dívida é essa

Que a gente tem que morrer para pagar?

Perguntaria também

Como é que ele é feito

Que não dorme, que não come

E assim vive satisfeito.

Por que foi que ele não fez

A gente do mesmo jeito?

Por que existem uns felizes

E outros que sofrem tanto?

Nascemos do mesmo jeito,

Moramos no mesmo canto.

Quem foi temperar o choro

E acabou salgando o pranto?”

(Leandro Gomes de Barros, poema “Se eu conversasse com Deus”)

A cidade de Barbalha, conhecida como a terra dos verdes canaviais devido ao legado colonial de sua extensa produção de cana de açúcar, foi mencionada como paisagem do fazer pesquisa apresentado nesse estudo. Os pontos de referência entre os quais se desenrolaram sua realização compreende o movimento agitado do bairro Centro, espaço composto pela multiplicidade da vida urbana, palco aberto da incomparável festividade popular da cidade e ponto de partida para as visitas realizadas aos mestres penitentes; e as idas a dois sítios de sua zona rural, localidades tradicionalmente ocupadas pelo verde das matas e plantações, criação de animais, estradas movimentadas por automóveis em altas velocidades e um modo de vida organizado em torno de igrejas, escolas e poucas casas.

As narrativas das histórias de vida e memórias dos mestres penitentes contam suas vivências pessoais, as experiências com os grupos que representam e estão inseridos desde a infância; até as transformações no modo de viver nessa ambiência rural e como suas tradições religiosas passaram a compor o cenário cultural da região. Não se tratando de uma distinção entre espaços opostos que não se misturam, o que as narrativas dos mestres nos fazem ver são os movimentos que atuaram nessas combinações entre rural e urbano, e como seus modos dar sentido ao mundo foram reorganizados em todo esse contexto.

O enfático aspecto religioso a ser abordado não se apresenta apenas como característica essencial da manifestação cultural dos grupos de penitentes, mas também como principal vetor que atravessou as vivências dos mestres e os enunciados através dos quais comunicam os seus modos de vida. As articulações analíticas propostas contemplam considerações sobre a religião e a religiosidade como condição que torna possível a conexão desses homens e o sagrado, e como recurso que os inserem e torna viável suas formas de sociabilidade. Nesse sentido, apresentamos

as origens dos grupos de penitentes de Barbalha como ponto de partida para a articulação entre as narrativas dos mestres e as reflexões analíticas alcançadas através dessas trocas dialógicas.

A origem dos grupos de Penitentes

E o Deus me deu três cravo, daquele que foi cravado

Pra eu cravar o meu joelho, pra eu não me esquecer de nada

(Bendito Madalena Chorosa, cantado pelo Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz)

“Isso daí já vem do meu pai, pra trás eu num conto não, mas do meu pai prá cá eu conto porque foi quando eu comecei”, explica mestre Vicente Ludgero quando perguntado sobre a origem do Grupo de Penitentes Santas Missões. Através dessa afirmativa há um primeiro aspecto a ser posto em evidência em relação a como se conta a história dos grupos de penitentes em Barbalha. Suas origens podem não ser narradas através de marcos cronológico lineares, de modo que se torna impreciso ter datas que registram momentos importantes para os grupos. O que se observa é que conforme se constitui uma tradição transmitida de geração para geração, geralmente inserida no meio familiar como uma herança passada de pai para filho, a história desses grupos são contadas através de memórias pessoais e coletivas. A fala do mestre demonstra a presença desse traço característico e apresenta a origem do seu grupo:

O grupo do meu pai foi fundado assim: tinha um ali, por aqui perto, nós chamava ele de Antônio Raimundo. Ele morava aqui e depois foi pro Exu. Tinha as pessoas que cantavam bem, mas ele não sabia de nada, aí chamou pai pra tomar de conta do grupo dele. Num dava pra ele não, ele não sabia rezar um terço, não sabia bendito, aí se pai quisesse podia tomar de conta. Daí pra trás eu não sei contar não, porque eu não sei de

onde veio penitente. Aí ele tomou de conta desse grupo de Seu Raimundo, nós ficamos, ficou só o filho dele e tudo, mas Nosso Senhor já levou. Esses era tudo mais velho, agora tudo é mais novo, mas me atende quando eu reclamo uma coisa, de qualquer maneira a gente tem que reclamar, as vezes tá errado e tem que reclamar. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

De forma semelhante, as informações concedidas em relação a origem do Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz mostram o conhecimento sobre a história desse grupo de acordo com memórias coletivas e membros que continuam a ser mencionados como referências para o grupo.

Rapaz é o seguinte, nessa época eu ainda era criança e já tinha os grupo mais véi, que tinha um finado Birro, o finado Birro era que era o chefe. Eu num cheguei a conhecer ele não, mas o povo já dizia que era ele que tinha fundado mais Joaquim Mulato, eles falavam muito no Padre Ibiapina, mas eu num cheguei a ver não. Eu não vou mentir, né, eu num vou dizer que foi do meu tempo, porque não foi, de meu tempo mesmo foi de Joaquim Mulato pra cá. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Mestre Joaquim Mulato foi um penitente de Barbalha reconhecido como Tesouro Vivo da Cultura cearense no ano de 2004. Sua admissão ao grupo Irmãos da Cruz aconteceu aos dezesseis anos de idade, após a morte do seu pai, e marcou sua trajetória de 73 anos enquanto penitente. Conforme mencionado por mestre Deoclécio, as falas presentes em seu grupo e sua própria experiência nesse espaço relacionam Mestre Joaquim Mulato e Mestre Birro a influência de Padre Ibiapina sobre a tradição dos penitentes. É lamentável mencionar que Mestre Joaquim Mulato morreu em 2009, aos 89 anos de idade e vítima de um atropelamento de moto na estrada que liga o sítio Cabeceiras a cidade de Barbalha.

Divergente dos grupos acima citados, o surgimento do Grupo de Penitentes Irmandades da Santa Cruz aconteceu mediante a preocupação com a continuidade da tradição, haja vista a iminente possibilidade de redução ou até mesmo extinção dos grupos em Barbalha. Formado e registrado há dezoito anos, o processo de negociação para sua criação aconteceu entre Gorete, produtora cultural responsável por diversos projetos no campo da cultura popular da cidade, e mestre Zé Galego, atual responsável pelo grupo.

“Você vai ser um decurião do outro grupim de penitente” relembra mestre Zé Galego sobre a negociação para a criação do seu grupo. Reportando uma conexão direta com a Secretaria de Cultura de Barbalha e sua felicidade em retornar a um grupo de penitente, complementou: “E eu recebi essa palavra com muito prazer, né, que de uma segunda voz passar pra um mestre é obrigado ter responsabilidade.” (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Para tornar ainda mais evidente a influência da tradição cristã no estabelecimento dos grupos de penitentes na cidade de Barbalha, assim como aconteceu na região do Cariri sob influência dos missionários que aqui passaram no período colonial, apresentamos a explicação de mestre Vicente Ludgero sobre a origem dos penitentes no mundo. Neste ponto podemos observar como essa tradição religiosa é posta como um elemento intrínseco ao meio social humano, de modo que o arquétipo repassado para o mestre é entendido como presente em todas as sociedades.

Agora, penitente vem do começo do mundo, porque Nosso Senhor quando andava no mundo era com doze apóstolos, ele andava pregando. Andava os doze apóstolos rezando, aonde São João era o mais sabido. Aí São João inventou de ficar num agreste cantando uns bendito bonito, aí a outra turma, que não era do lado de Jesus, viu ele cantando. E

São João tinha os bendito que ele cantava, é tanto que ele foi degolado. O maioral deles mandou trazer ele, aí São João foi degolado porque rezava as rezas de Deus. O penitente já vem desse tempo. Um diz “começou do bispo que tinha aí no Crato”, não, o meu pai nunca falava desse bispo. Agora eu digo assim, o penitente vem do começo do mundo. Nosso Senhor quando andava com os apóstolos, era doze apóstolos, era pregando, chegava num canto e pregava. Agora tinha outro grupo do cão que num queria não. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Conforme mencionado ao longo dessa dissertação, os grupos de penitentes espelham-se no sofrimento da crucificação de Jesus Cristo como meio de estabelecer o contato com o divino. Através da fala de mestre Vicente podemos observar que a formação grupal composta por uma média de doze pessoas, a presença de um líder e uma segunda pessoa como o mais sabido (ambos relacionados a expertise de entoar rezas e benditos) muito se assemelha aos direcionamentos que dão forma aos grupos de penitentes. Destacamos a passagem de São João especificamente por um agreste, como poderia ser os sertões e interiores do Brasil, para contextualizar as entradas analíticas a serem desenvolvidas ao longo das próximas seções de texto.

Antônio Bispo, ou Nego Bispo, foi um mestre quilombola que ao assumir o lugar de autor que pensa a nação se dedicou a refletir interpretações sobre o processo formativo do Brasil. Na obra intitulada “*Colonização, Quilombos, modos e significados*”, o mestre quilombola aborda a religiosidade enquanto um elemento determinante no processo de colonização, assim como entende esse aspecto como uma dimensão oportuna para compreender as diversas formas de viver, sentir e pensar a vida entre os diferentes povos que constituem a sociedade (Bispo dos Santos, 2015). No seu empreendimento de compreender as diferenças e interlocuções entre a

cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contracolonizadores, o Catolicismo é apontado como historicamente cúmplice do poder do Estado e do capital, e um elemento que interfere no modo que seus adeptos elaboram seus sentidos de entender e viver a vida.

Nesta seara que se inscreve entre aspectos religiosos cristãos, exercícios de poder e a dimensão espiritual correlacionada as práticas dos mestres penitentes, o filósofo Giorgio Agamben (2007/1995) fornece importantes bases reflexivas ao interpretar, numa fase arcaica na qual o direito religioso e o direito penal não eram distintos, uma estrutura política originária que tem seu lugar nessa zona indistinta entre sacro e profano, religioso e jurídico. O *Homo Sacer* enquanto exceção originária, é apresentado como aquela figura que qualquer cidadão poderia matar impunemente, ou seja, sem ser reconhecido como homicídio, e que não deveria ser ofertado enquanto sacrifício para as divindades. Na medida em que já estava sob posses dos deuses, o *Homo Sacer* representa uma forma de vida inserida na comunidade através de sua exposição a matabilidade, sendo que a violência executada não era compreendida como sacrifício, homicídio, execução de condenação ou sacrilégio.

Ao chamar de *vida nua* ou *vida sacra* esta figura que assume uma posição de exceção originária, Agamben (2007/1995) pontua a simetria entre *Homo Sacer* e Soberania: a vida nua é uma consequência do poder soberano, que despe o ser da sua vida política e o transforma em um excluído, destituído dos seus direitos e impossibilitado de desfrutar quaisquer qualificadores de vida. Atuante na formalização de um sistema jurídico a vigorar no Estado que governa, esta ação do poder soberano possui uma ligação com a biopolítica, ou seja, o conjunto de estratégias que possuem por finalidade a gestão e disciplina dos seres vivos, e como estes passam a fazer parte dos interesses e estratégias políticas.

Contextualizado a origem dos grupos de penitentes que participaram da pesquisa; a evidência do aspecto religioso como elemento influente nos campos de sentidos através dos quais os mestres comunicam seus modos de vida; e as entradas analíticas possíveis para contemplar a interseção entre a experiência religiosa e o meio político e social, a continuidade do processo expositivo tomará por base a apresentação da história de vida dos mestres penitentes que partilharam as memórias e ensinamentos herdados, para posteriormente aprofundar tais narrativas e as reflexões com os autores citados. Passamos assim a apurar os aspectos envolvidos na processualidade da iniciação aos grupos de penitentes e nas elaborações que fazem sobre si mesmos enquanto praticantes e mestres dessa tradição.

Iniciação à Penitência

Quando eu cheguei no altar, meu coração se alegrou

Foi de ver Nossa Senhora enfeitadinha de flor

(Bendito de Entrada, cantado pelo Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz)

Neste primeiro bloco que pretende apresentar a história de vida dos mestres penitentes é contemplado o modo como narram suas histórias, como foram iniciados nos grupos que fazem parte e quais as motivações para permanecerem vinculados a essa tradição. Como poderá ser observado, os mestres são agricultores que não tiveram acesso à educação básica, serviços de saúde ou mesmo garantias para segurança alimentar e de renda. Os penitentes que serviram como referências para serem iniciados nos grupos foram seus pais ou outros homens que já eram reconhecidos em suas comunidades através da prática da penitência.

Nascido no sítio em que reside até hoje, a história de vida de mestre Vicente Ludgero é contada através da sua convivência no meio rural formado por engenhos e roças de plantação de subsistência. Ainda agricultor aos 83 anos de idade, o mestre conta que sua relação com o trabalho foi influenciada por suas condições de saúde, haja vista que sofria recorrentes crises de asma, e seu casamento aos 19 anos. Ao narrar as diversas ocupações que marcaram sua experiência, comenta:

Deus me deu com que, eu vendia, tirava esses cambitinho de baladeira, desse tamanhinho, levava pro Juazeiro, mas serviço só trabalhava na muagem. Tirava sabai de faveira, ia deixar lá nas Cabeceiras, sei lá onde era, no campo de futebol que tem, eu ia deixar lá. Os cambito era pra Juazeiro. Era assim, eu levava três milheiro, quatro milheiro, quando eu vinha, vinha com a feirinha. Aí plantava roça também, inda hoje eu num deixo de plantar roça, enquanto eu puder... Eu com 83 ainda tá ali, dá uma tarefa e meia, é coberta de macaxeira. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Iniciado aos 10 anos de idade, mestre Vicente Ludgero conta que a decisão para sua entrada no Grupo de Penitentes Santas Missões foi tomada a partir de uma conversa entre os seus pais, que discutiram seu estado de saúde fragilizado, sua participação na brincadeira de reisado e sua voz que já era considerada como boa para cantar os benditos. De acordo com suas memórias, o mestre conta que seu pai continuou a participar do grupo por mais um ano, chegando a participar dos desfiles festivos da Festa do Pau da Bandeira, e que após a sua morte o grupo ficou um ano sem rezar. Através de um acordo com seu irmão mais velho, que passou a assumir o encargo de decurião do grupo, houve a decisão de retomar suas ações enquanto penitentes.

A partir do momento que seu irmão reconheceu atitudes consideradas “coisinhas erradas”, houve o questionamento se o mestre não queria ou se atrevia a tomar de conta do grupo. Nesse interim, os marcos importantes para a história do grupo é a tradição em participar das atividades festivas e culturais de Barbalha e mais recentemente o falecimento do seu irmão.

Quando foi agora, num me lembro o ano, faz pouco tempo, Nosso Senhor chamou ele também. Aí eu digo, é o jeito eu ficar. Foi a herança que o meu pai deixou, tenho que usar ela, essa herança. Ai hoje tô tomando de conta, num é que nem ele, não sou como ele, mas tô agindo, graças a Deus. As coisinhas tudo é aqui, quando preciso de uma coisa eu vou lá, as vezes eles vêm aqui, é assim. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Ao ser perguntado sobre as motivações para ainda fazer parte do grupo, o que contabiliza 73 anos como penitente, mestre Vicente narra sua admiração pelos benditos e suscita a percepção de uma zona rural diferente de como é atualmente. Conforme relata:

O que motivou foi que eu achava muito bonito eles cantando. Eu achava muito bonito e eu cantava logo quando eu comecei. Tinha um no Venha Ver, ele cantava lá. Que nesse tempo não tinha essas zuada, esses sons aí não. O caba dava um grito aqui, lá da Estrela o caba era já escutando. Não tinha esse negócio de rádio não. Eu cantava ali aí tinha um colega, Nossa Senhora levou também, lá do Venha Ver, ele cantava lá e dali escutava. Eu cantava aqui, de lá escutava. Nós cantava junto, ele lá e eu cá. Quando juntava os dois, nós não podia cantar os dois juntos. Tinha um que cantar um e o outro cantava o outro. Aqui muitos andam mais eu, mas nenhum deram para isso. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

A história de vida de Mestre Zé Galego, agricultor de 82 anos de idade, foi narrada através da vinda de sua família, natural da cidade de Nova Olinda, e a descrição de como o sítio Lagoa foi se organizando enquanto uma comunidade, haja vista que antigamente possuía poucas casas umas afastadas das outras. Ao citar o trabalho como marco importante para sua vida, mestre Zé Galego conta que assumiu as responsabilidades aos 10 anos de idade, quando seu pai morreu e ele passou a cuidar de sua mãe e toda família. Afirmando sua perspectiva de que mesmo com sofrimento o trabalho é uma coisa boa, concedida por Deus, o mestre relata sua experiência com agricultura e o trabalho nos engenhos.

Trabalhava na agricultura, me orgulho de ser agricultor. Trabalhava, não sei se você conhece, trabalhava nos engenhos aí, porque antigamente aqui tinha cento e tantos engenhos, todo geral aqui de Barbalha... De engenho eu sei fazer tudo, trabalho de engenho. Cortar cana, temperar, fazer a rapadura, limpar o mel, fazer a garapa, cozinhar a rapadura, cachear, cambitar... ó isso aqui nos meus dedos, ó, foi queimado de mel. Jogou um tacho de mel aqui e eu queimei, mas graças a Deus eu sei fazer tudo. Sofri muito, mas hoje estou aqui contando a história, né, graças a Deus. Nessa idade toda e o pessoal não acha que eu tô nessa idade. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Atualmente responsável pelo Grupo de Penitentes Irmandades da Santa Cruz, mestre Zé Galego forneceu em seu depoimento elementos que complementam a história do grupo Santas Missões, visto que seu pai era uma segunda voz do primeiro decurião do grupo, que, em suas palavras, começou os grupos de penitentes em Barbalha. O relato de sua iniciação no grupo envolve o diálogo entre seus pais, assim como sua curiosidade em descobrir o que era os penitentes.

Meu pai saia e minha mãe dizia assim *“pra onde tu vai Severino Chico?” “Vou ali, minha fia, vou ali uma viagem”*. E eu toda vida sempre fui curioso, né. Papai saia, quando foi um dia eu digo *“mamãe, pra onde é que papai vai?” “é que nas quarta, nas quinta-feira, nas sexta, papai sai. Meu fi seu pai é penitente, seu pai vai fazer uma obrigação”*, eu disse *“é? então vou fazer também”*. Uma vez ele chegou, eu digo só vou dormir hoje quando papai chegar pra eu saber como é esse negócio de penitente, esse mistério de penitente. Aí passou, mas ele chegou, quando ele chegou eu tava esperando ele, *“ó Severino, Zé tá esperando tu aí pra chegar, e ele quer ir mais tu”*. Quando foi no outro dia, *“é meu fi, é que penitente é difícil, você quer ser penitente?” “É”*. Rapaz eu só vou porque é difícil, que é difícil é porque é bom, que é difícil, nada fácil é bom. *“Pois vamo”*. Ele me levou, quando levou *“fica aí que vou falar com o meu chefe”*. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Uma vez inserido na tradição aos 12 anos de idade, mestre Zé Galego conta que passou a desempenhar a função de segunda voz do decurião do grupo, e que após sua morte houve a continuidade por seus filhos, dentre eles mestre Vicente Ludgero. Ao falar sobre suas motivações para permanecer vinculado ao grupo de penitentes, o mestre suscita o trabalho imaginativo de perceber a ambiência rural antes das transformações que promoveram o seu desenvolvimento territorial. Além disso, cita elementos que mostram a tradição comunitária de acompanhar as caminhadas dos penitentes.

O que motivou, que quando eu ficava acordado ouvindo, nesse tempo era tudo silêncio, não tinha negócio desse som, não tinha esses negócios de... a luz era de Deus, a luminária de Deus, e a gente ia, eles iam pra cruz e eu me acordava, minha mãe me chamava pra eu escutar os benditos, à meia noite quando eles iam rezar o terço, longe...

quando ia tirar esmola na Semana Santa. E eu ficava escutando, “*mamãe é muito bonito*” e eu vou, se Deus quiser, eu vou entrar nos penitente, que eu tô com muita vontade de entrar nos penitente e eu vou entrar nos penitente. Fiquei naquela vontade, naquela vontade, lá vai, até que quando veio achei bom, achei bonito, vi o pessoal fazendo o serviço bonito e eu fui fazer e aprendi também. Eu tinha uma voz muito boa, uma segunda muito boa também, que ainda hoje tem, né, e continuei nos penitentes.

(Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

A narrativa de história de vida concedida por mestre Epitácio se distingue por apresentar suas complicações de saúde em decorrência de um adoecimento citado como “boba”, fator responsável por sua insegurança em relação as condições de saúde ainda aos 83 anos de idade. Durante o momento da entrevista o mestre sinalizou as marcas desse adoecimento que surgiu logo no começo de sua infância, quando tinha apenas seis meses de nascido, e que foi se estendendo por seu corpo. De acordo com sua descrição, as lesões começavam como uma espécie de erupção inflamatória na pele até tomar forma de um nódulo, logo mais havendo o rompimento do abscesso e a formação de uma cicatriz semelhante a um furo em seu corpo. “*Nunca vou ser homem*”, era o pensamento do mestre ao lidar com a iminente ameaça a suas condições de vida. Após sua melhora definitiva, quando cessou o aparecimento dos nódulos, o mestre conta que enfim pode começar a trabalhar pra ajudar sua mãe, que era responsável por cria-lo junto com suas duas irmãs.

O processo de iniciação de mestre Epitácio no Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz aconteceu aos 12 anos de idade, o que totaliza 71 anos como penitente, e foi mediado pelo envolvimento de familiares que já estavam inseridos na tradição, havendo a descrição das suas primeiras experiências com a prática do autoflagelo realizado pelo grupo.

Aí falei com cumpade Chico Severo, que é o meu cunhado, nesse tempo ele era meu cunhado, mas não era cupade. Aí eu falei com ele, ele disse “*cumpade, se Joaquim deixar, mas vamo ver*”. Aí eu digo “*vamo*”, em um dia de sexta-feira. “*Mas você num vai pra lá mais eu não, você vai ficar escondido pra não ver os penitente*”. Aí chegou lá e falou com Joaquim, e Joaquim disse “*Epitácio? É, Epitácio é um menino direito. Se quiser entrar*”. Chegou lá, ele tava lá em pé. “*Epitácio, tu quer entrar pra ficar andando mais nós ou só pra conhecer os penitente?*” “*Eu quero entrar pra eu ficar andando todo tempo*”, com doze anos, né. “*Se for assim, me acompanhe*”. Eu fui mais ele, chegando lá ele tirou os bendito de saída, me deu uma opa que eu não tinha, um capuz, um cacho, aí subimos. Chegando lá eu só via os caba tirando a camisa, pra se cortar né, aí me deu um tremo nas pernas, aí chegou um ti meu, ti não, chamava de padrinho “*bora Epitácio*”. Aí cumpade Chico disse “*esse daí não, aí não vai hoje não*”. E eu já amarelo, tava tremendo, vendo o sangue descendo na canela dos caba “*nam, num dá pra eu não*”. Quando foi na outra sexta-feira fomo pra lá de novo, eu digo “*hoje eu vou*”. Amolei os cacho ali, os cacho ficou que nem uma piaba. Quando terminou a salve-rainha, que eu vi os caba tirando a camisa, eu também tirei a minha pra me cortar. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

As motivações que o levaram a ser iniciado no grupo compreendem como o seu compromisso foi contestado por aqueles que tinham conhecimento sobre sua admissão ao grupo de penitentes, afirmando que logo sairia quando encontrasse uma namorada. O mestre ainda menciona como era combinado os encontros do grupo, que era chefiado por mestre Joaquim Mulato. Após as renovações, encontros religiosos realizadas nas casas vizinhas, havia as idas para cemitérios e rezas do terço; e nas situações que um forró ou casamento coincidia com as

viagens realizadas pelo grupo, o mestre não ia a tais compromissos sociais. Ainda na sua trajetória como penitente, destaca-se o fato como dinamizou o seu envolvimento na brincadeira de Mateu.

Num quero coisa melhor. Logo se é pra eu tá num canto, pra uma farra, desde rapaz eu sou mais tá nos penitente. Ali pode acontecer e o caba não sabe, o povo são ruim demais, mas é mais fácil acontecer na farra do que o caba tando numa reza, nos penitente, acompanhando a cruz, que nem eu fazia. Do Mateu eu entrei porque, sem querer, porque eu brincava Reisado de Couro. Aqui tinha um reisado de couro bom, aí foi em 1958 o mestre foi simhora, aí acabouse o reisado de couro, aí eu fiquei. Ai os rapazim daqui, tudo rapaizinho novo, tinha o reisado, aí me chamaram pra brincar mais ele. *“Nam rapaz, eu num sei brincar Mateu não”, “Mas você não brinca careta?”* e eu digo *“é diferente, rapaz. Que careta é com a cara coberta, eu posso fazer o que eu quiser. E de Mateu não é não”*. Pelejaram e pelejaram, até quando eu fui. Quando eu meleí a cara, tinha caba que bolava no chão achando graça. Ai pronto, eu digo *“mas vou brincar só hoje”*, ai pronto, tô até agora. Pois é, o povo acharam bom, quando eu num queria ir, *“não você tem que ir, você tem que ir”*, até hoje. (Narrativa oral de mestre Eptácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Coincide sobre sua liberdade para participar de duas manifestações culturais tão distintas, como são os Penitentes e os Mateu, o assentimento recebido por o decurião do grupo Joaquim Mulato. A negociação já tomava por base a relação entre o grupo de penitentes e as ações culturais promovidas pela festa de Barbalha. A imagem a seguir (figura 19) mostra uma homenagem realizada pelo *Grupo Mateu de Teatro*, que cita mestre Eptácio como responsável

por transmitir os ensinamentos da manifestação brincante e inspirar a formação do coletivo em Barbalha.

Logo quando começou o folclore, eu já brincava o Mateu de noite. Mas quando tinha penitente eu num ia pro reisado, eu ia pros penitente. O penitente sempre foi a prioridade. Aí quando começou o folclore eu ia pros penitente né, aí quando chegava em casa, que nós voltava e chegava em casa, melava a cara e ia. Quando foi com bem uns dois anos ou foi três, Joaquim disse “*Não Epitácio, vá com os brincante de Mateu, porque os Penitente também é da igreja, mas o reisado também é da igreja, vá brincar o seu Mateu, o que nós ganha aqui você ganha também*”. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Figura 19

Homenagem realizada para mestre Epitácio



Fonte: Autoria do Pesquisador (2023).

Filho natural de Barbalha, a história de vida de mestre Deoclécio Alexandre, ou mestre Doda como costuma ser chamado, foi narrada a partir de dois pontos principais: sua relação com o trabalho, fator que o motivou a percorrer outras regiões em busca de oportunidades de emprego; e sua entrada no grupo de penitentes, desejo que sempre esteve latente e só foi concretizado após retornar para Barbalha. Ao citar os lugares e experiências de trabalho que já desempenhou em sua vida, o mestre forneceu elementos que ilustram as dificuldades enfrentadas no espaço da zona rural que até hoje reside, o sítio Cabeceiras, além da característica sazonal para encontrar oportunidades de emprego.

Trabalhei lá, a família do meu pai é toda de Salvador, mora lá em Salvador. Aí cortei muita cana ali no Rio Grande, no Rio Grande do Norte. Nós se deslocava daqui, muitas vezes eu deixava só água no pote aqui, aí ia batalhar por lá... É porque não tinha ganho, não tinha o ganho aqui. Aqui só existia ganho na época das moagens, passasse as moagens você ficava aí... Nesse tempo era moagem, tinha os engenhos pra moer, mas quando dizia “*se acabou as moagens*” o serviço parava, aí você tinha que se deslocar pra trabalhar fora. Quando não dava certo, ia quebrar coco. Você passasse três horas da madrugada nós tava nessa beira de estrada, aí... quebrando coco por lata. Êi menino, só quem sabe é quem já passou. Eu sei que eu andei muito, rodei, que o caba não podia ficar parado só em um canto, aí eu andei por muito canto, trabalhando, mas sempre pensando que quando eu vinhesse pra cá eu entrar no grupo, que eu achava bonito. Eu sei que quando foi num tempo, eu vim do Pernambuco, eu vivia lá, aí quando eu cheguei aí eu comecei a andar mais eles. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

De modo a revelar um aspecto influente no conjunto de acordos e valores que caracterizavam as práticas do Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz, o processo de iniciação de mestre Deoclécio Alexandre esteve intimamente relacionado ao seu casamento na igreja. Como efeito, o seu reconhecimento enquanto parte do grupo só foi possível após o enfrentamento das dificuldades para realizar o casamento religioso.

Joaquim Mulato, que era o chefe, ele não aceitava eu andar mais eles não porque logo quando eu comecei a andar mais eles, que hoje eu vivo com minha véia aqui, eu passei dezoito anos casado no civil com ela. Aí nessa parte eles não concordam não, os chefes não concordam não. Mas ele nunca, eu descia pra lá, que ele morava ali embaixo, ali na vila Mulato, mas quando eles iam fazer uma viagem eu ia, mas só quando eu chegava lá ele dizia logo *“ó, tu já veio menino? você não pode andar não porque você vive junto. Você deixa os meninos ir na frente e você vá atrás, não fique junto com eles não, você fica atrás”*, aí do jeito que ele dizia eu ficava. Aí foi indo, foi indo, foi indo nesse rojão, eu passei dezoito anos, assim, casado civil, mas eles não concordavam eu andar mais eles não. Mas ele sempre dizia *“no dia quando você arrumar um casamento na igreja que casar, você casa hoje, amanhã você já faz parte do nosso grupo. Sei que você já anda mais nós, mas não que você faz parte do grupo. Só vai fazer grupo quando você casar na igreja”*. Isso já é uma coisa de trás, dos mais véi que eu ao mendo num me lembro, não é do meu tempo. Aí eu sei que quando foi um dia, a finada Lurdinha soube que eu tinha vontade de casar na igreja mas nessa época a dificuldade era grande, aí ela foi e disse, mandou um recado por cumpade Chico, que era um dos curiã. Cumpade Chico chegou aqui *“ei Doda, dona Lurdinha perguntou se tu queria casar mesmo”* eu digo *“se for hoje mesmo, eu caso hoje mesmo”*. Eu sei que ela chegou, falou com padre Eusébio, que ela

trabalhava na igreja também. Pra encurtar a história, ele disse que não fazia o casamento, disse que não fazia casamento de graça não. Aí ela foi e disse, *“pois, com o dinheiro que eu ganho aqui da igreja eu vou pagar, mas eu quero, vou fazer o casamento dele”*. Aí eu sei que, isso foi na terça-feira, quando foi na quinta-feira trouxeram o recado por mode eu ir, já mode levar os documentos. Eu sei que ligeirinho eu fui lá e eu me casei ali naquela igreja ali, num tem a Igreja do Rosário? Eu me casei naquele colégio ali. Aí nesse tempo eu tinha uma venda, que ainda hoje eu tenho a venda aí, aí o finado Joaquim Mulato, ele vinha comprar cigarro pra fumar. Nós se casemo na quarta-feira, quando foi, eu cheguei era quatro e meia da tarde, com um pedacinho ele riscou aí. Aí quando ele chegou, aí ele foi e disse *“ó”*, chegou, me deu a mão, *“meus parabéns”*, aí eu dei a mão a ele, ele disse *“ó, a partir de hoje aí você faz parte do nosso grupo”*, aí pronto, aí fiquei, até hoje. Deus já levou ele, já levou o outro decurião dele. Aí pronto, aí eu sei que nós ficemo. Eu entrei com... eu sei que tá com 36 anos, tá com 36 anos. Eu só conto do tempo que eu fiz parte de andar mais eles mesmo, eu andava mas era assim, ficava longe. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

De forma a complementar o relato da sua difícil iniciação no grupo de penitentes, a persistência de mestre Deoclécio em andar com os penitentes foi colocada como elemento que sempre mobilizou sua vontade de entrar e permanecer no grupo.

Toda vida eu tinha vontade, toda vez eu tinha vontade de andar. É porque eu mesmo tinha aquele prazer de andar, quando eu não andava mais eles, quando eles passava na estrada, aí eu ficava ali pensando *“será se um dia vai dar certo eu andar mais esses menino?”*. Ai um dia eu digo *“home, quer saber de uma coisa, eu vou bater lá”*. Quando foi um dia, eu sabia que eles ia lá pra cruz de alma, ali que nem vai pra Chapada, aí eu digo *“hoje eu*

vou mais eles, se eles deixar eu vou, se eles não deixar eu vou mesmo que seja atrás". Aí eu fui pra lá, quando cheguei lá, fiquei por lá, aí com pouco o véi chegou, "entrar", ele dizia o pessoal, "vão vestir a roupa" aí todo mundo saia pra ir lá pra sala, pra vestir a roupa. Aí eu ficava na janela, mas ele num era de chegar e dizer "saia daqui" não, ele ficava só observando. Quando os meninos vestia a roupa tudinho, chega me dava aquela coisa ruim, eu digo "um dia eu visto essa roupa". Eu acompanhava sem a roupa, eu num podia vestir a roupa. Aí ele chegou pra mim um dia assim na janela e disse "ó, sei que você tem a boa vontade de andar mais nós, mas é como eu já lhe expliquei, não dá certo você andar mais nós agora não. Quando você chegar", que eu já vivia junto com a mulher, ele disse "enquanto você não largar você num vem mais nós não. Pode andar, os menino lá na frente e você aqui atrás". Porque o grupo andava lá na frente, o grupo ia aqui ó, o grupo ia aqui e ele que é o mestre ficava atrás, com a campá. O grupo ia na frente e ele era atrás, aí eu ficava de banda aí. Eu num ficava onde os outros ia não, aí ele ficava só com a campá, balançando. Ai pronto, depois que deu certo eu me casar, aí pronto, ele me colocou até hoje. Mas é bom. Eu ainda inventei de brincar reisado uma vez, mas foi poucos dias, num gostei não. Meu negócio era o grupo mesmo, nunca tive paixão, assim, por negócio de reisado não. Os caba pelejava mode eu brincar e tudo, ainda inventei ainda, tinha um tio meu que era neto de reisado, mas o meu negócio era só o negócio dos grupo de penitentes. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

De acordo com os trechos explanados é possível destacarmos como as histórias de vida narradas pelos mestres se organizam em torno de marcadores semelhantes, como a vivência nos sítios em que nasceram; o trabalho como uma responsabilidade desde suas infâncias; assim como

o casamento religioso e a organização de suas famílias. Percebido que compartilham experiências com as plantações de cana de açúcar e o trabalho realizado nos diversos engenhos que existiram em Barbalha, elementos que compuseram sua identidade como a terra de verdes canaviais, podemos pontuar que as memórias narradas enraízam os mestres como mãos que trabalharam nessas terras; e seus relatos são importantes testemunhas de uma Barbalha que fisicamente não existe mais hoje, mas que se mantém transmitida na narrativa dos mais velhos.

Ao aprofundarmos as contribuições analíticas fornecidas pelo pensamento de Nego Bispo, podemos destacar como o marcador *trabalho* se evidencia nas experiências organizativas dos povos cristãos monoteístas. O mestre quilombola aponta que o Deus da Bíblia inventou o trabalho e o fez como um instrumento de castigo, possuindo como consequência a condenação dos homens a penas irrevogáveis como a relação fatigante entre o povo e sua terra; e a imposição que tais condenados não se alimentem dos frutos colhidos, mas sim das ervas produzidas com o suor do próprio corpo (Bispo dos Santos, 2015). Na medida em que a partir desse aspecto podemos compreender o caráter escravagista das sociedades que se constituíram apoiadas nos valores advindos dos textos bíblicos, conforme argumenta o mestre, podemos correlacionar à precarização do trabalho e da vida no sertão: tudo só é possível a partir de muito sofrimento para sua conquista, sendo os sertanejos condenados aos percalços de uma geografia humana sofrida (Ab'Sáber, 1999). O que há na pretensa atitude externa de ensinar aos sertanejos como conviver com a seca é a desconsideração de que sua cultura popular possui saberes necessários para uma convivência digna em seu espaço.

Acerca dos enunciados que estão vinculados a iniciação dos mestres em seus grupos de penitentes, como a inserção no mundo do trabalho, o importante papel desempenhado no núcleo familiar, as experiências de perdas relacionadas a morte ou a condição de chuva para ter uma

fonte de renda e alimentação, podemos apontar a distinção do pensamento hegeliano a respeito da “religião natural” e “religião positiva”. Citado no texto de Agamben (2009/2008) sobre o que é um dispositivo, podemos compreender por *religião natural* a imediata e geral relação humana com o divino, ou seja, marcada pelos modos de vida intrínsecos as vivências humanas; enquanto a noção de *religião positiva* contempla o conjunto de crenças, valores, ritos e regras que numa determinada sociedade e momento histórico são impostos por fontes exteriores, a exemplo do processo de colonização e o catolicismo como religiosidade que lhe fora cúmplice.

Nessa relação que se estabelece a partir de questões cotidianas, como as que foram acima citadas, e as práticas intimamente relacionadas a dimensão religiosa e espiritual dos penitentes, encontramos uma divergência que se estabelece nessa busca pelo contato com o divino: ainda que as práticas de penitência, mais notadamente o autoflagelo, fossem realizadas em nome do contexto cristão por eles assimilados, a Igreja Católica não permitia e não via com bons olhos que eles se martirizassem como Cristo. As ordens religiosas fundadas no tempo de Padre Ibiapina e Padre Cícero, conforme aponta Campos (2008), se caracterizam como um modo de vida assimilado de forma pessoal e diversificada que não dependiam da regulação concedida por um líder religioso para que fossem criativamente inventadas.

No entremeio de persistirem com seus rituais e dependerem da autorização de figuras de autoridade da cidade para que pudessem praticá-los, o relato de mestre Vicente Ludgero evidencia como as práticas do grupo Santas Missões já estavam inseridas em seu meio comunitário e, ainda assim, enfrentavam processos de negociações para sua realização.

O caba se cortava, era assim. Hoje não tem mais ordem. Quando tinha o terço, o povo fazia as promessas, mas pra gente se judiar. Nós se cortava. Meu pai ia na rua, pedia a ordem ao delegado e ao padre, se eles dessem a ordem nós fazia o trabalho, se não

dessem nós não fazia não. Hoje eles não aceitam mais, aí ninguém quase nem ao menos usa. Eu tenho aqui, tudinho eu tenho aqui, mas num usa não. Eu boto é os meninos pra andar com ele, mas não pra fazer nada. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Para então aprofundar as reflexões de como esses homens assimilaram a tradição e elaboraram um entendimento sobre o *ser penitente*, seguiremos a explanação de suas trajetórias dentro dos grupos somado a reflexões sobre suas práticas como meio de ter contato com o sagrado.

Ser penitente

Corta, corta, disciplina, nas costas do pecador

Que ninguém foi mais açoitado de que foi nosso Senhor

(Bendito de Entrada, cantado pelo Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz)

No empreendimento realizado por Agamben para explicitar o caráter da sacralidade implicado na figura do Homo Sacer, há um paralelo realizado com a figura do *devotus*. Sua definição compreende aquele que por meio de um ritual consagra sua própria vida aos desuses ínferos para salvar sua comunidade de um alguma ameaça (Agamben, 2007/1995). Ao ofertar sua vida para vitória e proteção do seu povo, passando assim a pertencer aos deuses, o devoto sobrevivente é excluído do mundo profano e do sagrado, tornando-se assim Sacer.

Diferentemente do Homo Sacer, cuja condição jurídica-política é irrevogável, permanecendo excluído do âmbito sagrado e profano, o *devotus* pode ser restituído ao mundo profano através do sepultamento de uma imagem semelhante à sua.

Podemos pensar um paralelo entre a figura dos penitentes e o devotus, visto que suas implicações na sociedade em que estão inseridos compreende hábitos de mortificação e castigo corporal como oferta para apaziguar as mazelas que os afligem. Caso os pensarmos em relação ao Homo Sacer, cuja característica principal é uma vida insuscetível e, todavia, matável, podemos estabelecer o elo entre suas práticas não serem reconhecidas como rituais oficiais da Igreja Católica, assim como suas vidas continuariam expostas a marcadores sociais que seriam entendidos como elementos inspiradores dos ritos de penitência.

Consoante a consideração de que a plasticidade da memória humana se expressa em distintas instâncias de memórias que não são mutuamente excludentes e podem compreender diversos fenômenos psicossociais relativos à memória, conforme proposto por Sá (2015), a preparação dos penitentes para as práticas desempenhas pelos grupos direcionam a discussão para a abordagem de *memórias práticas*. Estas, definidas enquanto a memória implicada nas práticas sociais performativas, se diferenciam entre *práticas de incorporação*, quando as mensagens de um emissor são comunicadas através da sua própria atividade corporal; e as *práticas de inscrição*, decorrentes da necessidade de algo que capte e conserve a informação depois que o organismo humano tenha comunicado (Connerton, 1993). A exemplo do ato de ajoelhar-se na Igreja Católica como uma memória religiosa, registrada culturalmente e no corpo dos fiéis de modo a superar uma declaração verbal da mensagem comunicada, há a memorização de outras posturas corporais específicas que podem representar práticas de incorporação.

Sabido que as manifestações religiosas dos penitentes se tornaram reconhecidas pelos benditos entoados e os castigos aplicados, muitas vezes funcionando como um serviço religioso e espiritual ofertado aos moradores de suas comunidades, reconhecer o uso dos cachos de disciplina como objetos biográficos compreende refletir como tais instrumentos são capazes de

fomentar narrativas de memórias e história de vida, conforme proposto por Bosi (2003/1998). À vista de que a prática de penitência é uma tradição bastante enraizada no meio familiar, a transcrição da experiência de cada mestre visa contemplar o modo específico de suas vivências.

Conforme relata mestre Vicente Ludgero, os responsáveis pela instrução de como utilizar os cachos de disciplinas e os demais adereços dos penitentes foram os seus pais. Em suas palavras é possível entender a função do seu pai enquanto esteve como mestre do grupo, assim como as preocupações que possui com a vida dos penitentes que o seguem. O mestre entende como parte de sua responsabilidade fornecer direcionamentos para o modo de viverem suas vidas. Como registro desse momento na entrevista, a imagem a seguir (figura 20) mostra os cachos que continuam a ser guardados.

As roupas mãe dizia como é que eu usava elas. E a disciplina eles ensinavam também, meu pai ensinava. *“Olha, você não laiga de todo jeito, tem o jeito de você laigar”*. Tem um jeito dela que ela não corta, ela cai de chapa, mas tem um lado que ela cai de gume. Se cortava, a gente se cortava que saia sangue. Quando era no outro dia num tinha nem maica não. Ele saía com uma toalhinha enxugando as costas dos penitentes, dos que se cortava, mas ele sempre dizia *“é assim, assim, assim”*. Ninguém faz essas coisas errada, tem que ir na linha. Essas coisas erradas ninguém faz não, nesse ato nosso não. Nesse tempo não tinha nem beber... hoje o caba acha é bom. Hoje as cabeça é... não tem negócio de conselho que dê jeito não, ao povo não. É o caba dizendo *“vamo por aqui”*, o caba *“não, vou por aqui que é cheio de espinho”*. Eita eu já disse tanta palavra...

(Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023)

Figura 20

Cachos de Disciplina de mestre Vicente Ludgero



Fonte: A autoria do Pesquisador (2023).

Nas palavras de mestre Zé Galego, o trabalho de penitente é usar a disciplina, sendo a prática da autoflagelação como indicador de sua identidade. A preparação inicial concedida por seu pai compreende uma outra característica dessa identidade, que é o sigilo que havia entre os praticantes. Ademais, é possível observar que enquanto esteve à frente do seu grupo, o trabalho do seu pai servia como referência para os demais membros.

A preparação que ele fez foi me orientar. *“Ó meu fi, penitente tem que ser... não tem que falar pra ninguém, porque o penitente é invisível, você não tem que falar pra ninguém,*

não diga de onde vem, nem pra onde foi, nem pra onde você vai, tem que ser invisível”.

Ele era quem trabalhava quando a gente ia, o penitente chegava lá, o trabalho quem fazia era ele, pra começar, pra iniciar. Ele pegava a disciplina, tirava a camisa e jogava, ele mesmo cortava aqui ó. Enquanto a pessoa não aprendesse, ele não deixava fazer, que podia ser que a disciplina pegasse errado e cortasse alguma coisa. Havia um jeito certo de jogar. Era três cachinhos assim, amoladim, ele jogava aqui pra ela cair já assim, ela não podia cair assim porque se caísse e puxasse... Ele só deixava quando ensinava, que a gente aprendia, que ele liberava pra gente fazer o trabalho. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Acerca de sua própria experiência com as práticas de autoflagelo, o mestre complementa o cuidado em relação a sua idade e maturidade para fazer uso.

Eles não deixaram eu fazer o trabalho não, né, porque eu era rapaz novo, doze anos não podia fazer. Mas quando eu continuei, de dezoito anos pra frente, eles já foram *“não meu filho, agora você vai ter que aprender”*, aí continuei. Esses anos todinho eu olhando eles fazendo, quando eles iam eu tava pertim, eles trabalhando e eu fazendo a segunda voz com meu decurião, e eu de olho aprendi. Então eu mesmo procurei a fazer e eles aceitaram eu fazer. Achava bonito. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

A narrativa concedida por mestre Epitácio distingue-se das demais pois exemplifica quais os outros castigos corporais eram orientados pelo decurião do grupo, mestre Joaquim Mulato. Somado a este aspecto é possível conhecer quais os valores morais que os grupos de penitentes estabelecem e devem ser seguidos por seus membros, de modo que a vida em comunidade era pautada sob a observação de tais valores.

Rezar, respeitar o cruzeiro, não tinha negócio de beber cachaça, jogar, quengar... não podia, mas tinha muitos que faziam escondido, mas faziam. Se Joaquim visse ou soubesse, ele dava o castigo. Era uma pedra, era o cinturão, como eu já lhe disse, mandava o caba se esquivar e acochava, abotoava. Quando o caba fechava ficava o sangue descendo. É um cinturão que tem todo cheio de pontinha, que nem uma broca, bem fininha, curtinha assim, mas entrava todinha. Furava. Uma pedra assim dessas caroçuda, o caba levar 10 quilos na cabeça, sem rudia, sem nada, era limpo, e o caba levava. Tem que ter muita obediência. Eu graças a Deus nunca levei castigo não, o castigo que eu fazia era me cortar porque eu mesmo queria, tinha o prazer quando ouvia a ladainha, a salvarainha, eu tirar a minha roupa e me cortar, mas porque fez assim, assim, assim errado não, graças a Deus não. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

A continuidade do seu relato descreve não as orientações para fazer uso dos cachos de disciplina, mas como o mestre do grupo acompanhava o limite dos cortes que eram realizados. Conforme pode ser visto na imagem a seguir (figura 21), as semelhanças entre os diferentes cachos de disciplinas é o conjunto de três lâminas de ferro em um cordão de material simples.

Quando Joaquim via que tava demais ele mandava parar. “*É Epitácio... pode parar, tá bom, tá demais*”, cansou de fazer isso com eu. Um dia, eu lhe contei, eu fui pra o Barro Vermei, chegamo lá, tirei a camisa, ele rezou o ofício, aí quando foi na salve-rainha e na ladainha, “*pam, pam, pam, pam...*” ele se levantou e veio “*Epitácio, já tá bom, já tá bom*”. Já tava molhando o fundo aqui da calça, e o sangue sem parar. Pelejando, pelejando, sem parar, aí viemo, quando chegamos na casa dele, que era ali naquelas barra de ferro. “*Já parou Epitácio?*” eu digo “*nam*”, ele reparou, “*mas ele para já já, pera*

ai”. Pegou um capucho de algodão, tirou os caroço, tocou fogo e saiu batendo nas costas, foi quando parou. No outro dia o caba não sente nada, não senti nada. Na hora arde, logo quando o caba, vamo ver, nesse tempo nós limpava cana, quando a camisa suava, ardia. Aí pronto. (Narrativa oral de mestre Eptácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Figura 21

Cachos de Disciplina de mestre Eptácio



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2023).

Ainda que inseridos no mesmo grupo, Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz, o relato de mestre Deoclécio Alexandre informa que não chegou a fazer uso dos cachos de disciplina e que

nem todos os penitentes continuaram fazendo tal uso. Ao relatar a influência para que a prática entrasse em desuso no grupo, mostra os primeiros contatos com produtores culturais de outros estados que para produzir seus conteúdos incitaram a prática fora da ocasião que o grupo costumava fazer. Ao citar aqueles que faziam uso, o mestre se refere aos penitentes que participaram da gravação de um álbum de benditos que estava sendo tocado no mesmo da entrevista.

É o seguinte, só quem usava era esses aí que tá aí, e não era nem Severino, era só cumpade Chico e Epitácio ali, era os dois que faziam parte. Aí quando foi uma vez veio um pessoal de... não tô lembrado de onde foi o lugar, aí nós fumo pro cemitério ali, aí lá foram fazer a parte de coisar, né. Aí ali eles se cortaram, jogaram lá e cá, lá e cá, aí quando pensava que não, aí o sangue fica saindo, quando bate essa bicha corta, quando batia era com força. Aí o rapaz que veio aí disse *“ó, eu sei que vocês tem a boa vontade de fazer isso aí”*, aí ele foi dar a explicação, ele disse *“onde nós mora foi proibido de fazer essa parte aí”*. Aí eu sei que de lá... Oxe, teve uma vez, véi, que cumpade Chico se cortou tanto lá, que ele gostava mesmo. Tinha o finado Chico Delfonso, Delfonso passava era assim na perna, assim ó, passava assim e a chiringada de sangue saia. Mas eu nunca fiz isso não, eu usava e tudo, meu cachim, porque era de obrigação, mas... Aí eu sei que foi proibido, num cortou mais não. Nesse dia, véi, saiu muito sangue, nós limpando as costas dele com fóia, assim e tudo, aí pronto, nesse tempo eles deixaram, num se cortaram, eles mesmo não se cortaram mais. Aí pronto, a gente usa só pra usar mesmo, porque já é do tempo antigo, aqui já é... depois desse aqui, uma campinha que Pitácio tem. Aí tem o capuz, a gente usa o capuz, agora não, de primeiro nós andava, ninguém sabia quem era e quem num era não. Hoje não, hoje tem a representação, as

peessoas mesmo manda a pessoa tirar, tirar não, só subir, subir assim. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Destacamos nas falas concedidas pelos mestres a elaboração sobre o *ser penitente* direcionado a três aspectos: seu compromisso com os acordos, valores e práticas estabelecidas pelo grupo; sua preparação na ambiência rural, anterior as transformações provocadas pelos festejos culturais; e o comportamento circunspeto em relação a fazer parte do grupo. Ao comentar este primeiro aspecto, mestre Epitácio relembra as negociações que aconteceram com base nos valores que fora transmitido para o então decurião do seu grupo, mestre Joaquim Mulato.

Um penitente é igual um padre. Aquele que quer, né, tem gosto de ser penitente, é igual um padre. Mas é difícil, um véi tá certo, mas um caba novo, da farra, assim no mato como nós samo, é difícil eles fazer isso, respeitar. Mas é de ordem, penitente é de ordem, aquele que quer cumprir a lei é de ordem, tem ordem. Penitente é aquele que pode tá na casa do rei, se disser assim *“hoje tem uma viagem”*, chegar. Eu dizia a Joaquim *“Joaquim, isso não é penitente não, penitente que só quer andar quando quer, não, não é penitente não”*. *“É Epitácio, mas você sabe eu não posso tirar”*, ele dizia umas palavras, parece que Frei Ibiapina disse que não era pra tirar. Eu digo, *“pois eu tirava, só vai andar com interesse?”*, eu tirava. Porque num é penitente, se fosse penitente eles vinham. Com Joaquim podia ter o que tivesse, eu nunca perdi. Num é me gabando não, eu tinha aquele gosto, não, eu tenho, tinha aquele gosto de andar mais os penitente. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Durante a realização da entrevista com mestre Zé Galego foi possível visitar o lugar destacado como a sede do seu grupo, de acordo com a imagem a seguir (figura 22). É nesse

espaço circular, próximo as plantações de sua agricultura, que seu grupo se reúne e há o contínuo direcionamento para a formação dos novos penitentes. Como costuma falar para seu grupo:

É obrigado ter aquele amor, aquela fé em Deus, porque hoje o penitente não tá rezando, é muitos que não rezam por uma fé em Deus. Depois que passou pra cidade, pra aquele povo, aquela multidão, mudou todo o ritmo, mas eu não mudei ainda. O penitente se faz é no tabuleiro, é na cruz dos penitentes. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023)

Figura 22

Local utilizado como sede do Grupo de Penitentes Irmandades da Santa Cruz



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2023).

Podemos observar nas falas concedidas pelos mestres que o modo característico de entoar os benditos, o uso dos cachos de disciplina e a prática do autoflagelo se constituem enquanto principais aspectos que marcaram a iniciação e suas experiências com os grupos que fazem parte. Atrelado a esse conjunto de elementos materiais e imateriais, podemos acrescentar que o uso das vestimentas específicas dos penitentes delineiam sua unidade grupal, de modo que através desse objeto podemos conhecer os campos de sentido da fé intrínsecos a tradição, assim como os demais valores que continuam sendo importantes para os grupos. Passamos assim a abordar o diálogo realizado pelos mestres sobre o uso da Opa e quais associações suscitadas.

No ponto de vista comentado por mestre Epitácio, podemos encontrar um indicativo de quando as Opas passaram a ser utilizadas por seu grupo. Mencionado como “logo no começo do folclore”, o período citado pelo mestre corresponde a década de 1940, quando a Festa do Pau da Bandeira de Barbalha começou a acrescentar os segmentos populares que expressavam devoção a Santo Antônio. A partir da década de 1970 e até os dias de hoje, há uma ligação entre o poder público municipal da cidade e a concessão das vestimentas para aqueles que estão nos grupos.

Eu tava reparando na televisão os penitente daqui, tudo com a cara descoberta. Eu num digo assim, eu, porque minha vista tá ruim, eu andar de cara tapada tá ruim, se for espiar por aquelas coisinha, eu e o outro que tem ali. Mas os caba novo, que tá com a vista boa, dava pra andar com a cara coberta, mas não. Logo quando começou o folclore, Joaquim disse, menino, nós fomos duas vezes, com as camisas e as opas. Ele foi e inventou umas túnicas brancas, aqui, cobrindo o mocotó, pra ninguém conhecer. O caba saia daqui, dizia “ó vocês venham por aculá, arrudiando por aculá, pra vir pra cá”, pra casa dele, pra ninguém conhecer. Isso nós fazia, mas todo mundo tava vendo que era nós, o caba

conhecia pela voz, caminhado, “*ó ali é fulano*”. Hoje mesmo, se tiver um penitente da cara coberta eu num conheço não, se ele não descobrir a cara eu não conheço. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

O uso da Opa enquanto aparato necessário para garantir que ninguém pudesse reconhecer os praticantes da penitência é comentado por mestre Vicente Ludgero através de uma recordação sobre as saídas do seu pai com o grupo Santas Missões. Ao ser perguntado se havia alguma explicação específica sobre o sigilo dos penitentes, o mestre respondeu que não entendia, mas que nunca havia questionado sobre esse princípio a ser assimilado por todos que compõe o grupo.

É que penitente... minha mãe não sabia que meu pai era penitente. Quando ela veio saber já foi com muitos tempos, passou umas Quaresma e quando era na sexta-feira foi que ela veio conhecer. Que as vezes quando ele saía, que chegava duas horas, três horas, era uma briga, mas ele não dizia nada. “*Dora tenha paciência, Dora, que um dia você vai saber pra onde eu vou*”. Mas ela se assanhava quando ele chegava, porque não sabia onde ele andava. Porque saía sete horas, quando ia chegar era duas horas, três horas, uma hora da madrugada. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

De forma complementar, o mestre comentou que é através dessa vestimenta que estabelece uma conexão entre seu pensamento e o contato com sagrado.

É porque ela é benta. Porque nesse ato... quando nós tamo aqui nós tamo num pensamento acolá, qualquer coisa nós vamo atirar pedra em um, numa coisa acolá. Nós tando vestido numa daquela Opa nosso pensamento só tá na salvação. O penitente que nem eu, eu vou pensar em Deus do céu, não vou pensar “*ah eu vou dar uma tapa em*

fulano”, não, esse pensamento eu num tenho não, não quando eu visto essa dali. Agora não, eu vou tocar fogo numa coisa acolá. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Um outro campo de sentido atribuído as Opas é comentado por mestre Zé Galego ao mencionar que através do respeito ao seu uso também é possível estabelecer a ordem em seu grupo. Nessa relação com o instrumento que viabiliza o contato com sua fé, há a identificação gerada para os penitentes em meio as demais manifestações culturais da região.

A minha regra, eu vou continuar do jeito que eu recebi do meu primeiro decurião. No meu grupo bebe se for escondido de mim, que eu passo pra eles, essa Opa tem que ser respeitada. Vocês tando à paisana é um tipo, quando vestir a Opa já é outro, já muda de ideia. A diferença de eu tá aqui e vestir a Opa é muito, é de oitenta pra cem, a diferença. Que eu tô aqui, pra mim eu não sou nada, mas se eu vestir a minha Opa eu já sou penitente. Porque quando a gente vai pra o cortejo, conhece o grupo de reisado que tem o traje dele, tem a roupa dele, conhece já de longe. Pois lá vai os penitente, com a Opa que tá vestido, que já é dedicado pra isso. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Comentada enquanto um elemento pertencente a tradição, o campo de sentido atribuído por mestre Deoclécio Alexandre ao uso das Opas destaca-se por salientar que é através do seu uso que há a possibilidade de conectar a um aspecto diferente da vida comum, de modo a alcançar o sentido mais espiritual intrínseco a sua devoção.

Finado Joaquim Mulato falava. Quando você, em comparação, de noite não, quando você ia rezar um terço no cemitério ou então ia pra algum canto, porque você não ia andar com a cara coberta de noite, nos caminhos ruim, né. Mas quando você chegasse naquela

residência você tinha de coisar o capuz. É porque como você pega a Opa... Quando você vestir ela aqui, você já é outro... vestiu já fica diferente, né? Aí aqui o capuz, você pega aqui... Ó, daqui você chegar num canto você pode tá desse jeito, aí não quem lhe conheça, só se você mesmo pegar aqui e fazer isso. Aqui quando eu visto a roupa eu já sou... já faço parte de outra coisa. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Imbuídos dos aspectos que representam uma herança repassada aos penitentes, como o exemplo dos familiares inseridos nos grupos, os benditos, orações e ensinamentos necessários para estarem aptos aos costumes assimilados pela tradição, a trajetória de vida dos mestres é marcada pela atribuição de transmitir esse legado recebido. A continuidade do processo expositivo tomará como perspectiva o pressuposto de Certeau (1998/1980) sobre a ligação do homem comum com o sagrado. O autor nos faz pensar que o uso popular da religião modifica o seu funcionamento, de modo que estabelece um meio de resistir a ordem estabelecida pelos fatos sociais a que estão expostos. Utilizando para isso o próprio quadro de referência composto pela religião positiva, imposta pelos colonizadores, a mensagem transmitida possui sua ambiência no cenário religioso popular e nos faz refletir as relações socioculturais que orbitam em torno das manifestações religiosas dos penitentes.

Constituindo-se Decurião e Mestre Penitente

Pecador tu não te esquece de rezar pra Jesus Cristo

Reza o terço em sua casa, pra livrar do anticristo

(Bendito Louvado seja os Pedidos do Senhor, cantado pelo Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz)

Para então estabelecer um elo entre os elementos expostos até a presente seção de texto, os quais compreendem o percurso pelo qual os mestres se entenderam enquanto penitentes, e as atribuições que assumiram ao se constituírem enquanto decurião e mestres responsáveis por seus grupos, apresentaremos uma das principais transformações percebidas por eles ao longo dos anos. Trata-se de um conjunto de falas que sintetizam a tradição compartilhada pelos grupos e a relação com seus espaços de origem, o meio comunitário rural que ao longo dos anos sofreu mudanças em seus processos de sociabilidade.

Um dos primeiros aspectos que caracterizam a tradição dos penitentes é a influência do calendário cristão como principal marcador para os seus períodos de atividades. Associados a ocasiões como Semana Santa e Quaresma, podemos observar que as práticas penitenciais comuns aos grupos foi a realização de caminhadas para pedir esmolas e doações para fazerem jejuns.

Hoje a continuação é só mais ou menos na Semana Santa e na Quaresma. Começou a Quaresma, naquele dia a pessoa tem aquele compromisso de ir pra cruz alertar pra fazer aquele preparo da Semana Santa, a gente ainda continua desse tipo aí, desse jeito. Desde antigamente a Semana Santa é muito importante pra os penitentes porque já vem de longe, o nosso Nazareno passava e pedia as esmolas. Todo mundo saia pedindo aquele jejum pra jejuar, recebia o jejum na quarta-feira pra jejuar na sexta. Hoje nem jejuar ninguém jejuar mais. Mas naquele tempo era muito bom, o caba saia pedindo o jejum, a gente trazia aqueles sacão, era muito dedicado aquele jejum. Quando era na sexta-feira da Paixão o jejum era feito daquela merenda, daquela esmola que a gente pedia. E saia pedindo, o bendito era bonito demais, era não, hoje ainda é um bendito bonito demais, do pedimento da esmola. Todo mundo ficava satisfeito, todo mundo ficava acordado.

Quando nós tava nessa casa aqui, aquele já tava esperando ali com a esmola e já ia acordando o pessoal. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Ao evocar como a realização dos ritos de penitência eram recebidos em seu meio comunitário, mestre Deoclécio Alexandre cita uma das principais referências para um dos serviços religiosos e espirituais realizados pelo grupo, que consistia em acompanhar os rituais fúnebres e velórios através de rezas e cânticos.

Quem gostava de ir pra velório era o finado Severino. O finado Severino quando sabia que morria uma pessoa assim, ele ia bater na casa da pessoa que morreu, então se a família combinasse mode cantar, ele passava a noite todinha cantando. Se tivesse quem rezasse, ele tava a noite todinha rezando no pé do ouvido do morto, num cansava não, ele tinha o prazer mesmo, véi. Hoje em dia a gente faz só a representação mesmo, aí quando é na época da Semana Santa a gente vai ali pro cemitério, aí pronto. A não ser uma viagem quando a gente vai, né. Quando vai ver nós tamo aqui, Gorete vai ali em Pitácio, ou liga, ou liga pra filha dele ou liga pra mim, dizendo o dia que vai sair. (Narrativa oral de mestre Eptácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Em interface ao desenvolvimento tecnológico e a forma como este afetou o modo de vida das pessoas, mestre Eptácio cita o processo de distanciamento que os hábitos associados aos aparelhos televisivos provocaram nos costumes religiosos da sua comunidade. É pertinente observarmos como o sigilo entre os praticantes era uma premissa fundamental para que pudessem realizar os seus ritos, assim como a vivência desta forma de religiosidade popular era um elemento que unia as pessoas da comunidade.

Quando não tinha televisão aqui era bom demais, onde nós chegava, ainda hoje nós samo bem recebido, mas não é que nem de primeiro. De primeiro não tinha televisão, não tinha novela, hoje o povo quer é novela. Logo quando entrei nos penitentes, quando nós vinha, vamo dizer, nós vinha por aqui, quando nós chegava ali aí o terreiro tava cheio de gente, tinha que apagar o candieiro pra nós entrar, entrar no escuro. Nós entrava pra dentro de casa, fechava a porta, só ficava o dono da casa ali na porta do mei, com um pano na porta, pra ninguém ver os penitentes, ninguém conhecer. Quando era na hora do café, que a gente quando terminava a reza, a renovação, o terço, que nós ia tomar um golim de café, ficava só o dono da casa ali, às vezes o caba vai ter que sair pra nós tomar o café com a cara descoberta. O caba saía, nós ficava tomando o café, quando nós terminava apagava o candieiro de novo pra nós sair. Hoje não, hoje o caba faz é acender mais as luz, aumentar mais. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Citamos a queixa de mestre Epitácio sobre a redução dos convites para praticar os ritos de penitência em solenidades como renovações, velórios e demais encontros comunitários como forma de pontuar a diminuição do público que costumava demandar e estar vinculado as práticas grupais enquanto incumbência religiosa e espiritual. Ao mencionar o incomodo relativo ao espaço tomado pelo uso de celulares, o mestre relata como a campa, pequena sineta usada pelos grupos, tinha alcance de sinalizar os locais em que haveriam os encontros.

De primeiro era quase direto nós rezando. Os cemitérios, renovação, um terço, quando morria algum penitente era a noite todinha, quando morria outra pessoa mesmo que não fosse penitente mas a gente ia, rezava a noite todinha. Hoje morre, cabousse as reza, o povo não quer mais não. Mesmo morrendo um dos penitentes num tem. Cumpade Chico

Severo morreu, meu cunhado, não teve. Joaquim morreu, não teve, que devia ter tido. Aqui era a noite todinha rezando, tudo cantando. Mas hoje com essa televisão... quando cumpade Severino morreu nós fumo, né, no meio do bendito a mulher mandou nós parar: “*não, tá bom de parar, o povo pode achar ruim, num sei o que...*”. Hoje tá diferente demais. Quando ele chamava o povo pra sair, onde a campa batia é pra onde você vai. Quando chegava ele batia a campa, já sabia, era pra entrar pra cá, ou então pro cemitério, aí batia a campa perto do cemitério. Ou então se não batesse podia subir, quando chegasse numa estrada que subisse pra acolá podia subir, aí quando chegava que ele batia a campa era lá. Hoje é com o celular na mão, rezando e espiando o celular e com o celular. O caba não pode reclamar que acha ruim. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Um aspecto bastante pertinente de ser pontuado é que há um constante comparativo entre como acontecia o acolhimento da tradição dos grupos no meio comunitário e como essa relação é percebida atualmente. O que torna esse aspecto relevante é que acompanhada pelo poder público, a expressão dos grupos de penitentes passou a estar associada com suas participações em festividades culturais, e não apenas aos ritos religiosos. Como fator que contribuiu para o reconhecimento enquanto grupos folclóricos, podemos pensar essa alteração enquanto um movimento de *desterritorialização*, isto é, quando alguns modos de referências subjetivas e modos de produção de subjetividades são alterados do território que pertenciam (Guattari & Rolnik, 1986). A noção de território aqui utilizada compreende não apenas os espaços físicos e vividos, mas todo o sistema pelo qual os mestres podem se sentir familiarizados, e, nesse caso, deslocados.

Apresentado enquanto elemento imaterial característico das manifestações dos grupos de penitentes, os benditos podem ser compreendidos como fio condutor dos processos que marcaram a inserção dos mestres em seus grupos, assim como a expertise em cantá-los atravessa a concepção de ser decurião ou mestre penitente. Associados aos valores e ensinamentos que foram aprendidos com os antigos mestres responsáveis pelos grupos, temos uma noção sobre como as expressões dos grupos de penitentes foram alteradas em interface ao contexto cultural que estão inseridos.

Reconhecido enquanto um dos penitentes mais longevos da sua comunidade, mestre Epitácio confronta suas habilidades de cantar os benditos e o reconhecimento que recebe do seu meio comunitário na medida em que expressa as preocupações acerca de como tem continuado as práticas do grupo.

Não, não me considero não. O decurião é aquele que sabe tirar os benditos, muitos benditos. Aquele ali que pode chamar o chefe dos penitentes, que nem Joaquim Mulato, cumpade Severino, cumpade Chico, tinha cumpade Damião. O povo diz “*Epitácio é o chefe*”, não, eu não sou chefe não. Eu não sei tirar os bendito, eu sei responder, mas tirar eu não sei, eu não vou mentir, pra que mentir? Tem muita gente que diz “*quando Epitácio chegar a não ir mais, se acabou os penitente*”, porque muito deles não sabe tirar os bendito. Mesmo que saiba tirar os bendito, mas os outros não sabe responder, ai pronto, se acaba. Tirar eu num sei não, mas o que ele tirar eu sei responder tudim. Aí eles me acompanham tirando. Se eu não for pra responder é meio difícil, muitos benditos, tem uns que eles responde, agora tem uns que eles não respondem não. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

No diálogo sobre como é estar responsável por seu grupo, o mestre menciona suas principais queixas e percepções sobre como tem se organizado os encontros entre os penitentes que participam do seu grupo. Alinhado aos valores e direcionamentos que foram aprendidos com mestre Joaquim Mulato, o cruzeiro mencionado em sua fala, exposto na imagem a seguir (figura 23), foi criado na década de 1920 e corresponde a um elemento que identifica seu grupo, se tornando uma responsabilidade do mestre manter sua posse, cuidado e transmissão.

Hoje tá diferente demais, porque no tempo de Joaquim, quando chegava na casa dele, nós se vestia dentro de casa, se vestia dentro de casa. Hoje quando chega aqui já tem penitente vestido, num tá errado? Tá errado. Eu reclamo, já reclamei umas duas vezes, e vou reclamar de novo. Joaquim dizia *“ó menino, quando pegar o cruzeiro venha deixar”*. Tem que vim deixar o cruzeiro aqui em casa, se na sala não couber os penitente tudo, vista aí na calçada, mas não na estrada. Chegaram na rua, teve penitente que tirou logo a Opa, ficou só com a roupa branca. Tá errado. Se fosse no tempo de Joaquim num fazia isso. Hoje se eu sair daqui e chegar no cemitério e começar a chover, eles voltam tudim pra trás *“nam eu num vou me molhar não”*. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

Figura 23

Cruz do Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz.



Fonte: Aatoria do Pesquisador (2023).

Complementar a elaboração fornecida por mestre Epitácio, mestre Deoclécio Alexandre explica como a idade é um segundo fator que determina quem irá ser responsável pelo grupo, além de apontar a distinção entre mestre penitente e decurião. Ao comentar como tem sido compartilhar essa atribuição dividida com mestre Epitácio, mestre Deoclécio comenta sua observação para dois valores que regula a entrada e permanência no grupo de penitentes: o primeiro é a desaprovação do consumo de álcool, hábito que pode prejudicar a disponibilidade

dos penitentes caso recebam algum chamado para se apresentarem; e o segundo é o “amancebo” ou “gente amancebada”, haja vista que o casamento por eles reconhecido é apenas o casamento religioso, e qualquer outra forma de união é desconsiderada.

É porque assim, tem o mestre e tem o curião. O mestre que a gente diz é o tirador, é o que puxa, a primeira voz, e o segundo é o curião. Tem o mestre e o decurião. Comparação, vai pela idade, tá entendendo? vai pela idade. Comparação, quem era o nosso... depois que cumpade Chico morreu, aí ficou um primo meu, Antônio de Amélia. Pois aí Antônio, ó, o homem adoeceu, pronto, acabou-se, não sabe mais de nada. Aí ficou, o cabeça ficou Pitácio, assim, dos mais velho. Aí depois de Pitácio é eu, aí os outros é tudo mais novo. Pitácio tá com 83 e eu com 71, aí os outros... Esse daqui tem 10, Diogo tem 11, Chay ali tem 18, aí vai assim, o menino lá do Barro Vermelho tem 19, aí vai continuando. Agora os dois cabeça, os cabeça só tem eu e Pitácio. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Mestre Zé Galego fez uso da própria trajetória como penitente para exemplificar as dinâmicas possíveis com as atribuições desempenhadas no interior do grupo. Como acréscimo das responsabilidades assumidas, o mestre menciona a importância de uma boa relação com os produtores culturais responsáveis pelos eventos que participam. Igualmente mencionado na fala de mestre Epitácio, ter posse do cruzeiro indica aquele que está assumindo a posição de mestre do grupo e a imagem a seguir (figura 24), mostra o cruzeiro do seu grupo.

Ser o mestre penitente, é porque o mestre penitente é quem comanda o grupo. Todo setor tem que ter o chefe, tem que ter o cabeça do grupo. Hoje você tá sendo, foi um estudante, um aluno, né, tá fazendo faculdade. Você começou assim, começou no primeiro degrau, não foi? Já tá... já subiu, né? É que nem eu, comecei no segundo degrau, sendo

acompanhante, voltei pra segunda voz e hoje tô sendo um decurião. O decurião é quem tira os benditos, é o cabeça, é o chave, o cabeça-chave, o mestre. Ele precisa ter uma responsabilidade grande, tem que ter conhecimento do pessoal, do que o grupo vai fazer... Quer dizer, eu saio daqui pra um cortejo, o pessoal liga pra mim, pra eu coordenar o grupo. Eu convido o pessoal, ajeito, eles vem e eu vou no comando. Quem vai na frente é meu cruzeiro, que vai na frente ali representando o grupo. Eu fico com a cruz, todos os objetos tá aqui na minha responsabilidade. As roupas podem levar, agora a Opa fica tudo aqui na minha responsabilidade. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023)

Figura 24

Cruz do Grupo de Penitentes Irmandade da Santa Cruz



Fonte: Autoria do Pesquisador (2023).

Com uma resposta que intercala as responsabilidades do mestre penitente ser aquele que possui a expertise de cantar os benditos e ter contato com os representantes das ações culturais, mestre Vicente Ludgero relembra suas vivências ao acompanhar o Grupo Santas Missões desde sua infância e como aprendeu a cantar tantos benditos. Ademais, o mestre comenta suas percepções sobre como tem sido a expressão atual do ser penitente, e relembra como seu pai conduzia o grupo. A imagem a seguir (figura 25) é o cruzeiro que por anos está sob seus cuidados.

O mestre é quem toma conta de tudo, tem que agir, essas coisas tudim é por conta dele. Às vezes vem uma notícia da rua, num vai pra os discípulos não, é pra mim. Eu é quem resolvo tudo. Não tem um bendito que não saiba responder, não tem um. Tanto faz dacolá, como dacolá, como de todo canto, os do meu aqui piorou. Porque toda vida eu prestei atenção, quando eles chegavam que iam deixar a cruz lá em casa, eu saia curiando, eu menino pequenino, eu saia curiando os caba. Mas eles eram tudo coberto, ninguém conhecia não, eu dava cutucão em um, cutucão no outro, quando falava era um nome diferente, que se fosse José dizia Antônio ou Pedro, era assim. Hoje não, querem andar é descoberto, mas eu ainda reclamo ainda, porque o penitente não é pra ninguém conhecer não. Mas hoje já tá, como diz a história, tá liberto, porque trago pra rua, aí é tudo descampado. [...] O penitente, hoje já tá, quase todo mundo, não vou dizer todo mundo não, errado. Mas nesse tempo, um amancebado, um junto, não podia andar mais nós não. Com meu pai não entrava um que não fosse casado. Quando era no dia de São José ele tinha que juntar tudinho pra levar pra rua pra se confessar, no dia de São José. Errado não tinha nenhum. Hoje quase todo mundo é errado porque não tem mais

ninguém casado, os véi não querem, aí às vezes vem um que é amancebado. Bom, é o jeito, agora Deus que tenha piedade de nós. Ele faça por si que Deus faz por nós todos. Tem bem uns três que é junto, aí me dói a cabeça porque eu tenho que dar conta a Deus por eles, mas num é por eu não, que graças a Deus já tá com vinte anos que eu casei. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Figura 25

Cruz do Grupo de Penitentes Santas Missões



Fonte: Aútor do Pesquisador (2023).

Posto que Guattari e Rolnik (1986) afirmam a ascensão dos sistemas capitalísticos como responsáveis por desterritorializar as referências subjetivas e os modos pelos quais se produzem as subjetividades, podemos acrescentar a influência do pensamento benjaminiano para compreender esse processo. Através do reconhecimento do capitalismo como religião, Walter Benjamin (2013) situa que o sistema capitalístico está a serviço de resolver as mesmas aflições que as religiões procuravam solucionar. Sua estrutura religiosa caracteriza-se por não possuir uma base dogmática ou teológica; ter expressão cultural de caráter permanente, sem distinção entre dias normais ou festivos; e exercer um sentimento de culpa até que seja alcançado um desespero universal.

Na dinâmica entre produção e distribuição de mercadorias, Coelho (2019) pontua que há uma exploração do ser humano em dois momentos distintos e articulados, sendo eles no trabalho e no consumo. Envolvidos em um sistema de significados nesse culto sem fim, a dimensão humana é a própria mercadoria que, inserida no mercado, autoriza novos campos de sentidos para a existência humana. No contexto cultural que estamos abordando, essas reflexões direcionam para abordagem de como o Estado se apropria das expressões dos grupos de penitentes através dos serviços de cultura que são mobilizados por políticas, recursos, espaços e produtores culturais.

Sendo possível afirmar que se trata de um segundo mote de transformações vivenciadas pelos mestres ao longo dos anos (o primeiro mencionado foi a relação com o acolhimento comunitário da tradição), a menção para suas relações com à cultura também contempla o suporte e incentivo que as ações e instituições culturais passaram a ofertar para os grupos. Para ilustrar esse primeiro aspecto de suporte, citamos a memória de mestre Vicente Ludgero sobre as

dificuldades para as Opas serem adquiridas. O período que fora mencionado em sua fala corresponde ao início da década de 1970, quando, conforme já mencionado, há o investimento para a Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha ser vista como um atrativo religioso, popular e turístico.

Hoje a gente hoje não se preocupa tanto com negócio de roupa, porque de primeiro quando a gente queria entrar nesse ato, às vezes meu pai até comprava a roupinha deles, que não tinha esse negócio de mudar, mudava só as Opa, pai comprava. Às vezes ia deles com Opa que não sei nem de quando era, só as tirinhas, num sabe? Muito vea, tinha deles que pai comprava as roupinhas, as nossa pai comprava. A dos outros eles faziam um sacrifício, passava de três dias com fome, as coisas de primeiro era difícil, pra comprar essa roupa pra acompanhar nós. Hoje a gente não se bate tanto, porque quando a gente precisa, quando é pras festas assim eles facilitam tudo. É calçado, que às vezes a gente ia até descalço pra andar, até descalço a gente andava. Hoje foi um par de sapato, é uma calça e uma camisa, às vezes é as Opa, tudo eles que dão. Tudo hoje é mais fácil pra nós, pra quem quer né, quem não quer né... Tem roupa aqui, dottor... eu não me lembro não, de dottor Fabiano pra trás... ele era prefeito, né. Nós começemo desse tempo pra cá, de dottor Fabiano, foi o primeiro ano que nós fomo pra cultura. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Para pontuarmos as relações que são estabelecidas com o recebimento dos incentivos para participarem das festividades, citamos há, na continuidade do relato fornecido por mestre Vicente Ludgero, a situação reconhecida por Almeida (2018): ao se tornarem responsáveis por seus grupos não apenas no sentido de compartilhar a tradição que deve ser transmitida e continuada, os mestres assumem as responsabilidades financeiras envolvidas nas suas

apresentações. Na lógica da produção cultural, a qual compreende as manifestações culturais como um bem/produto a ser consumido, há a concepção de que recebem cachês para a atividade artística que desempenham.

Eu sai com meu grupo, mas eu não posso assumir esse material que sai pra esses doze apóstolos, esses doze penitentes. Eu assumo agora porque tem essa ajuda deles lá, de prefeito, de secretário, desse povo. Mas pra eu tirar do meu totalzinho, pra eu fazer pra eles não dá. Essa ajuda vem muito de ajudar no material. Deus quiser eu continuo, se nós sair... Alí por exemplo, da cultura, já é diferente, eu não posso comprar essas coisas todinhas pra esse povo. Eles também não vão se preocupar com isso, eles só vêm porque as coisas é fácil pra eles. Às vezes ainda fazem um cachetezinho pra gente, poquinho, mas tudo certo. Num exijo nada. Óia aqui nós ora de noite, faz a quaresma, num tem negócio de pago não. Mas quando é negócio da rua, aí já é dinheiro pra eles, já uma coisa que pertence a eles, já num é pra nós não. Aí eu exijo, exijo qualquer dinheiro pra agradar a eles. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

De forma semelhante, a perspectiva de mestre Eptácio sobre como seu grupo se organiza em relação ao recebimento de materiais e ajuda de custos para participarem de apresentações culturais compreende o que fora relatado por mestre Vicente Ludgero. Ao ser perguntado se já aconteceu do grupo cobrar previamente por uma apresentação ou mesmo convite para rezar (haja vista de que esse é o serviço religioso e espiritual ofertado pelos penitentes), o mestre recorda a experiência de quando viajaram por diversas capitais brasileiras realizando apresentações e essa pauta já fora orientada por terceiros.

Vamo dizer, nós tamo aqui, se eles vier chamar nós, nós não vamo dizer é tanto, nesse ano nós vamo dar tanto. Nós num cobra, eles que dão. Quando nós andava nas capital teve gente que dizia a nós “*ó menino, não seja besta não, até pra tirar um retrato de vocês, vocês tem que cobrar*”. [...] Nós samo assim, vamo dizer, se eu adoecer e nós for pra um canto, aquele dinheiro é repartido botando aquele caba que tá doente no meio. Tanto que os outros forem ganhar o caba recebe. Muitos deles, não é todos não, pergunta “*quanto é que nós vamo ganhar?*”. Agora às vezes quando demora, Ave Maria, o caba é só cobrando, “*não chegou ainda? não saiu ainda?*”, eu digo “*home, tenha paciência*”. Ói, Panticola é um caba bom, na hora que ele recebe o dinheiro lá, que ele faz projeto, pensa que não o dinheiro chega pra nós. Às vezes o caba tá tão aperriado, não serve o dinheiro? (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

À vista de que os demais convites para apresentações seguem o mesmo esquema organizativo, apresentamos a fala de mestre Deoclécio Alexandre sobre a forma como os grupos se organizam para participar da Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio em Barbalha. Como podemos observar, há um diálogo com a cultura capitalística que capta e coopta os penitentes da sua origem rural: mesmo que aconteça de forma diferente como era realizada no passado, não possuindo a mesma força que antes, estar inserido nas festividades possui valores positivos como o momento para se divertirem, distraírem-se dos fatos cotidianos de suas vidas, ainda se sentirem valorizados por quem acompanha o festejo.

Parece que era oitenta e num sei quantos grupo. Do jeito que nós saimo dali da Igreja Matriz até a Igreja do Rosário, da Igreja do Rosário os carro já tá lá pra vir deixar o caba. Nós ficava por trás, quando nós passa de frente ao palanque, já é passando e já é procurando o carro, o custo é o motorista chegar pra pegar o cara pra vim. Eu sei que é

muito bom, é muito bom, e a gente... eu mesmo fico muito feliz e fico em êta, véi, eu fico “*tomara que já apareça uma viajinha pra nós sair*”, porque a gente se distrai, num sabe? a gente vai andar e tudo, e é bom. [...] Lá em Nilza, esse ano ela ia fazer até um café, até convidou Epitácio pra ir, mas Epitácio adoeceu véi, esse ano ele não pode ir não. Eu mesmo fiquei triste porque ele não foi, porque... é ruim, né, a pessoa ter um companheiro da gente assim... tá certo, quando tá doente a gente perdoa, mas outros não vai porque tá zanzando, aí fica mei complicado. Coisa que o véi nunca perdeu, véi, e esse ano ele... Ele fazia parte de Mateu, né, aí ele não ia mais nós como penitente, ele ia como Mateu. Sempre ele rodava mas não saia do nosso pé, era rodando no mei da rua, quando pensava que não ele tava mais nós, tava no pé, que ficava junto com a gente. Aí esse ano eu estranhei muito, mas próximo ano, se Deus quiser e nós for vivo, vai dar certo ele ir mais nós. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Os penitentes vão acabar?

O anticristo andou no mundo fazendo grande agonia

Desfazendo o que Deus fez, fazendo o que Deus não queria

(Bendito Louvado seja os Pedidos do Senhor, cantado pelo Grupo de Penitentes Irmãos da Cruz)

Como temática final para arrematar a exposição das trocas dialógicas produzidas através do contato com os mestres penitentes, a presente seção de texto é inspirada em uma questão que inevitavelmente surgiu no processo de ouvi-los. Ressoando como o questionamento “*os penitentes vão acabar?*”, a conclusão das entrevistas foi guiada por suas percepções sobre a

continuidade da tradição. Como um momento-síntese após percorrerem suas trajetórias de vida, iniciação nos grupos e como enfrentam os percalços para transmitirem o legado recebido, os mestres expuseram suas perspectivas em relação ao que está por vir. Entretanto, o ponto de vista que aqui assumimos não pretende apontar um veredito final sobre a continuidade dos grupos de penitentes.

Reconhecido que os penitentes estão inseridos em uma estrutura religiosa que ora é vinculada ao catolicismo e seu conjunto de referências para elaborar os sentidos de penitência assimilados em seus modos de vida, e que ora é vinculada à cultura capitalística e a captura que realiza das suas expressões enquanto grupos tradicionais, pretendemos finalizar o processo analítico a partir do ato de transmissão que os mestres realizam. Certeau (1998/1980) vem associar a *trampolinagem* toda a astúcia, esperteza e sabedoria que é intrínseca ao modo de fazer uso ou de driblar os termos que correspondem aos contratos e fatos sociais. À vista dos “crentes rurais” se valerem das contingências históricas para elaborar um canto de protesto, destacaremos a riqueza da transmissão dos benditos como movimento já realizado pelos mestres.

Apoiado no itinerário das memórias pessoais e coletivas somadas à direcionamentos para uma vida ordenada nos preceitos religiosos e espirituais em que acredita, mestre Vicente Ludgero coaduna o ponto de vista dos outros mestres penitentes que participaram desse estudo ao citar que busca transmitir para o seu grupo a expertise dos benditos. Fornecendo um depoimento sobre o seu exercício de fé nesse aspecto, o mestre relata como encontrou suporte para o enfrentamento das inseguranças relacionadas a sua condição de saúde comprometida por um adoecimento.

Eu tenho vontade, mas o povo tem uma cabeça meia dura. Eu tenho vontade, o que eu sei eu ensinar pra os outros. É quando eu digo, “ó menino, uma explicação dessa, vocês

aprendam porque o dia que eu morrer vocês tomam de conta do que eu sei. Vocês aprendendo o que eu sei tá tudo bom". Mas num tem essas cabeças mais não, num é que nem nós véi que decora uma coisa não. Qual é a deles que aprende um bendito? num aprende. Eu faço um bendito. Eu adoeci, fiz umas operação, aí eu me desenganei da vida. *"Eu vou deixar minha devoçãozinha meu Deus? Nosso Senhor vai me levar?"*, aí eu pedi a meu Padim Ciço, que se ele me desse a minha saúde eu ia lá na estátua dele. A pois eu fiz um bendito, fui na Igreja do Socorro, Nossa Senhora das Dores, Frei Damião, a estátua do Horto. Fiz o bendito, eu que fiz, não foi ninguém que me ensinou não. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

O bendito composto a partir de um trabalho autoral e cantado no momento da entrevista cita elementos da religiosidade do Cariri cearense. A atenção em especial para seu conteúdo, assim como para os demais discursos proferidos pelos mestres, a exemplo dos modos pelos quais se anunciam enquanto penitentes, decurião ou mestres penitentes, é voltada para a historicidade social comunicada em suas práticas. Persistir nesse ato de transmissão é continuamente manter a possibilidade de driblar os quadros normativos, seja religiosos, sociais ou culturais, que insistem em capturá-los e conduzir seus modos de vida.

Diz assim: *"rezemo com alegria, rezemo com atenção, Nossa Senhora das Dores e a Virgem da Conceição. Os romeiros do sertão, toda hora e todo dia, pra dentro de Juazeiro fazer sua romaria. O romeiro vem de longe e vem com alegria, pra Igreja do Socorro fazer sua romaria. Romeiro do sertão eles vem com sua devoção, pra dentro do Juazeiro fazer sua adoração. Padim Ciço Romão, pra mim ele não morreu não, tá dentro do Juazeiro junto com Frei Damião. Meu Padim Ciço Romão eu rezo com atenção, tá na colina do Horto abençoando a nação. Nossa Senhora das Dores na Matriz do Juazeiro,*

tá no seu lindo altar abençoando os romeiros. Ao fazer esse bendito aos padres Santos do Céu, quem me dera meu Jesus me cobrir com vosso véu”. Aqui foi eu que fiz. Eu chorando aqui e cantando ele. Eu não sei de muito não, pelo menos uns 20 bendito eu canto, eu sei, dá pra passar a noite. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Na perspectiva defendida por Agamben (2009/2008), os dispositivos possuem em sua genealogia uma ligação com o uso teológico do termo grego *oikonomia*, cujo significado aponta para uma ação prática que deve ser realizada frente a um problema ou situação específica. Através do entendimento dos dispositivos como qualquer coisa que tenha a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar e demais expressões que indiquem um controle frente as condutas e discursos dos seres viventes, Agamben situa a ação de *forças de sacralização* para indicar que os dispositivos, em uma visão negativa, não permitem questionamentos e a vivência da liberdade individual (Baptista, 2014).

Em contrapartida, o ato de profanar é mencionado pelo autor como a ação contrária, isto é, a atitude de restituir ao uso livre dos homens aquilo que fora capturado pelo dispositivo e investido de sacralização (Agamben, 2009/2008). Podemos reconhecer no próprio rito característico dos penitentes, a reprodução do sofrimento do Cristo crucificado, um exemplo de profanação. Na atitude de profanar, por assim dizer, há uma possibilidade de ser provocado uma revolução, ou, como mencionado, um canto de protesto.

Na esfera da cultura capitalística, cujo processo de apropriação dos grupos de penitentes captura o compartilhamento dos protagonistas, sentidos e significados intrínsecos a suas práticas, destacamos uma possibilidade de profanação relacionada a expressão de suas memórias. Há na dimensão criativa do esquecimento a possibilidade de desconstruir o que é antigo, que está

cristalizado e por isso sacralizado, para assumir um constante trabalho de reinvenção de si, do mundo a sua volta e das práticas que os localizam nos aspectos da vida comum (Salztrager & Longobuco, 2018).

Diferente da leitura binarista e conflitiva associada a relação entre memória e esquecimento, o que é possível é que esses dois atos atuem em colaboração e dinamismo, agindo a favor da conservação e manutenção de determinados aspectos, enquanto também podem atuar na destruição e renovação de outros aspectos (Salztrager & Longobuco, 2018). O excesso de memórias como aquilo que nos mantém refém do passado, e por isso capturado pelo conjunto de forças dos dispositivos, e o esquecimento como aquilo que abre espaço para o novo, são dinâmicas possíveis nos processos de transmissão realizados pelos mestres e aqueles que assimilam seus conteúdos.

Considerar a prática de transmissão dos mestres envolvidas no movimento de *reterritorialização*, conforme proposto por Guattari e Rolnik (1986), consiste no reconhecimento de que há processos de criação de novas identidades e conexões com um novo território, aqui representado pelas ações e ambiência cultural. Nesse sentido, a dimensão compreendida pela memória é capaz de fornecer subsídios pertinente a essa dinâmica dos conteúdos que são lembrados e esquecidos, recuperados e deixados de lado; dos investimentos para manutenção e alteração das identidades, nesse caso de como se entende o ser penitente e seus grupos de tradição; assim como das representações que foram cristalizadas e legitimadas pela coletividade, mas que são influenciadas por um conjunto de forças sociais que mobilizam suas transformações (Gondar, 2016).

A compreensão da arte como produção subjetiva (Sousa, 2020) e o lúdico como possibilidade de profanação (Baptista, 2014) dialogam sobre a importância de reinterpretar a

relação dos seres vivos com as coisas, não assumindo a determinação de uma única possibilidade de fazer uso delas. Ao assumir modos de uma produção desejante, o envolvimento com a esfera artística abre espaços para perceber os agenciamentos operados pelo sistema capitalístico e, a partir disso, desenvolver formas alternativas de elaborar as regras e relações com o mundo a sua volta. Conforme observamos nas falas dos mestres, mesmo quando inseridos em um espaço cultural, não apenas religioso, o manuseio dos seus elementos materiais e simbólicos acontece fundamentado no compartilhamento de memórias pessoais e coletivas intrínsecas a tais elementos. Assim, devemos refletir que o conteúdo assimilado nessas práticas e a forma como esse processo acontece são aspectos que continuamente atuam nos campos de sentido intrínsecos a penitência e sua transmissão no Cariri cearense.

O caráter político que a memória assume nesses contextos é mencionado por Mortada (2022) como observações importantes para o nosso tempo. A produção intencional do esquecimento é pontuada pelo autor enquanto uma ação articulada, pensada como parte de um projeto de dominação e ataque à memória das classes mais pobres quando aquilo que poderia constituir um recurso para leituras e processos de resistência é posto como algo inferior. Devemos estar atentos ao direito individual, coletivo e comum em lutar pelo acesso e compartilhamento das narrativas de memórias e todo conteúdo que possui afinidade com este campo, havendo o reconhecimento que através desse contato há uma força que advém do seu caráter identitário e politizador. Na perspectiva de pensar a continuidade dos grupos de penitentes, esse recurso é capaz de manter uma relação com os elementos recuperados do passado, também havendo abertura para refletir posicionamentos nos contextos contemporâneos.

Por assim mencionar essas considerações, as perspectivas compartilhadas pelos mestres sobre a forma como os penitentes mais novos vão se apropriar da tradição transmitida

compreendem dois caminhos possíveis. Mestre Epitácio faz considerações acerca das condições de saúde que interferiram na disponibilidade dos antigos mestres e praticantes para provocar a inquietação de que mesmo participando das apresentações culturais, a tradição como conhecida já não é mais a mesma de antes.

Eu dizia e ainda hoje digo, eu dizia a Nivaldo: *“os penitentes não vai muito longe não, vai se acabar. Quando chegar a falecer eu ou cumpade Antônio ou você, se acaba”*.

Cumpade Lino é irmão de Antônio, um caba da voz boa que sabia uns bendito, deixou por causa de cachaça, não quis mais. Nivaldo, coitado, não sei o que diabo é aquilo em Nivaldo, que adoeceu e tá que nem um menino. Cumpade Antônio adoeceu e tá numa cadeira sentado. Se eu chegar a adoecer ou deixar de andar, não se acaba? se acaba, home. E tá acabado, tá acabado, porque de primeiro nós saia toda semana nós saia, pro cemitério, lá pra cruz da beata lá em cima, hoje nós num sai. Tamo saindo só pra rua, pra apresentação no Juazeiro, no Crato, somente. Num tá acabado? De primeiro nós tinha Joaquim, foi num foi, *“rezar um terço lá em casa?”*, nós ia. Cabousse. Nunca mais, faz ano que chamaram pra rezar um terço em casa. De primeiro, oxente, era quase uma semana. (Narrativa oral de mestre Epitácio, concedida no dia 07 de junho de 2023).

De forma semelhante, as reflexões propostas por mestre Vicente Ludgero considera o interesse e a disponibilidade dos mais novos serem iniciados nos grupos de penitentes e aprender sobre os benditos. Em sua perspectiva é visto como a tecnologia pode atuar de forma construtiva, mas prejudica as pessoas pelo compartilhamento de conteúdo negativos.

Os mais novo não querem saber dessas coisas não, o negócio deles é esses bicho, é celular, é escutando essas coisas. É com um bicho desse, é as danças feia aí. Não sei como ele não chegou, um desse tamanhinho, é os palavrão, como é que aprende? aprende

num bicho desse. Tem, tem muita coisa boa, sai muita coisa boa, mas tem muita coisa que sai ruim. O que não der certo, sai. Eu insisto em ensinar os bendito, mas aí é perdido. No dia que Nosso Senhor me chamar, se acaba, isso aqui se acaba. Se acaba porque eles não aprendem não. (Narrativa oral de mestre Vicente Ludgero, concedida no dia 09 de junho de 2023).

Com ponto de vista similar em relação a dedicação dos mais novos como elemento fundamental para a continuidade da tradição, mestre Zé Galego compreende o processo de mudanças que acontece ao longo do tempo até que tudo encontre o seu prazo de vencimento. Ainda assim o mestre pontua seus esforços em encontrar alguém que preserve e continue o seu legado.

Provavelmente eu acho que vai se acabar, com os tempos, daqui há cinco, seis, oito anos, não continua do jeito que tá. Porque a turma nova de hoje não se dedica a isso, não se dedica, que nem eu me dedicava, meu pai, meus irmão, os outros decurião, não vão se dedicar pra isso. E eu digo que ela vai se acabar, continua se acabando, vai mudando, vai mudando aos poucos até se vencer, e tudo tem aquele vencimento né, tudo se vence. Eu acho que não, eu vou tentar escolher um pra preservar. Tô trabalhando nesse fim, nessa intenção de preservar. E vou continuar procurando um que queira preservar, mas não é muito certeza não. (Narrativa oral de mestre Zé Galego, concedida no dia 16 de junho de 2023).

Por fim, tomando por base a forma como percebe seu grupo hoje, mestre Deoclécio Alexandre é o único que apresenta uma expectativa positiva em relação a continuidade dos grupos. Apoiado em seus orações e fé na providência divina, sua fala aborda a interseção em questões relacionadas à saúde e acredita na influência positiva das apresentações culturais.

Eu continuo, eu continuo até o dia que Deus quiser. Nós vamo batalhando, batalhando, aí só quem sabe é Deus, nós num sabe de nada. Nós vamo... seja a vontade Dele, enquanto Ele for dando a nossa saúde nós vamo continuando, agora quando vê que não dá pra ir nós vamo fazer o que? os mais novo toma de conta. O grupo tá indo bom, se chegar assim, chegar não dando certo eu ir nem Pitácio ir, já tem eles que vão, num para não, continua. Por isso que eu digo, aqui eles vão treinando, treinando, porque se tiver três pessoas já faz um grupo. Porque quando você vai fazer uma representação, lá onde você vai se representar, só exige você cantar um bendito. Aí eu peço e rezo toda noite que continue, pra não se acabar. Porque se acabar, aí pronto... E sempre peço a Deus muito a saúde do meu companheiro ali também, porque nós dois é quem samo os enfrentante. tem muita gente que às vezes gosta de se interessar pra se colocar, né. Aí a pessoa se colocando e tendo mesmo a boa vontade mesmo, eu mesmo de minha parte é de acordo, só que não é só eu que mando. (Narrativa oral de mestre Deoclécio Alexandre, concedida no dia 22 de junho de 2023).

Considerações Finais

“Tive que recorrer, queiram me compreender, sempre mais a pequenos prazeres, quase invisíveis, substitutos... Vocês não fazem ideia como, com esses detalhes, alguém se torna imenso, é incrível como se cresce.”

Gombrowicz citado por Certeau (1998/1980).

Logo nas considerações iniciais dessa pesquisa foi pretendido evidenciar o sentimento de estranhamento que marcou o final da minha graduação em Psicologia e que deu início ao processo de reconhecimento e identificação com o território do Cariri cearense. No período em questão as minhas leituras e produção acadêmica do trabalho de conclusão de curso possuíam como foco abordar a importante questão discutida ainda nos semestres iniciais da graduação: conforme abordado por Judith Butler, há vidas que valem a pena ser vividas e outras que sequer possuem o direito de serem enlutadas. Através dessa prerrogativa e do texto introdutório do livro *“Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?”* pretendi explorar as contribuições da autora para as reflexões acerca do compromisso ético e político intrínseco ao campo da Psicologia. Menciono a tardia descoberta dos Campos de Concentração da Seca aqui no Ceará como principal aspecto que desafiou a minha compreensão sobre esse compromisso a ser assumido. Ainda, que as provocações decorrentes desse encontro não puderam ser abordadas no artigo elaborado para a conclusão do curso e que estas persistiram em ecoar por anos seguintes.

Retorno a origem desse sentimento para contextualizar que uma das principais motivações para investir em um curso de ensino superior foi a possibilidade de sair dessa região em que nasci e assim explorar o mundo que existe para além do Cariri. Entretanto, ao final dessa

conquista havia justamente o chamado, e por assim dizer o compromisso, para tomar esse território como ponto de partida para os estudos posteriores.

Encontrei na possibilidade de pesquisa do mestrado um destino propício para então indagar a produção e avanço do conhecimento da Psicologia, assim como atender minhas demandas pessoais. Como poderia ter percorrido o ensino básico até o ensino superior de educação sem tomar conhecimento dos marcos históricos, sociais, políticos e culturais que formaram essa região? Como me entender psicólogo sem encontrar na ciência e profissão que escolhi qualquer referência para refletir nossa identidade enquanto sertanejos e nordestinos pertencentes ao Cariri cearense? Evidencio, com esses questionamentos já citados, que um dos aspectos que direcionam a conclusão dessa pesquisa, a nível das motivações pessoais, foi dedicar-me ao estudo das minhas raízes caririenses e como através delas foi possível redimensionar elementos da minha própria identidade.

O revestimento das motivações pessoais do fazer pesquisa em torno da elaboração da minha identidade enquanto pesquisador da Psicologia encontrou na grande área temática da Memória Social o arcabouço necessário para então desenvolver a investigação pretendida. Através da compreensão de que diversos elementos são continuamente registrados e transmitidos nesse território, passamos a abordar a relevância dos mestres de cultura popular e suas contribuições a partir do compartilhamento dos saberes, habilidades, narrativas de vida e memórias que realizam. Suas manifestações culturais, temáticas e campos de sentido intrínsecos foram compreendidos como aspectos vivos e pulsantes que deveriam ser abordados na realização desse estudo.

Assim, a presente pesquisa buscou conhecer os sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais e por mestres penitentes da cultura popular do

Cariri cearense. Para o alcance dessa finalidade levamos em consideração os modos pelos quais os mestres narram suas histórias e memórias, e como produzem campos de sentido acerca da manifestação tradicional que representam. Estivemos interessados em conhecer como esses notáveis personagens da cultura popular da cidade de Barbalha compreendem, explicam e transmitem suas percepções do mundo a sua volta. Para concretização dessa tarefa foi necessário o alicerce em uma base consistente, sendo ela: o conhecimento da historiografia regional do Cariri cearense; o contato com organizações e ações culturais da região; e a aproximação com os grupos que pretendemos abordar no presente estudo.

Pertinente a identificação dos grupos culturais de penitentes através dos elementos materiais e simbólicos que estão presentes nas suas manifestações culturais, o primeiro objetivo específico que norteou a execução dessa pesquisa, pudemos observar que há o compartilhamento de características comuns aos três grupos existentes em Barbalha: ambos os grupos fazem uso de uma vestimenta específica, composta pela Opa e por capuz; se expressam através de benditos e rezas populares; e possuem como apetrechos uma campã, uma cruz e cachos de disciplina. É através desse último objeto que podemos elencar algumas transformações ocorridas em torno dessa tradição: durante a formação dos primeiros aldeamentos e vilas no espaço que viria a se constituir enquanto Cariri cearense, os praticantes da penitência foram reconhecidos através dos hábitos de mortificação corporal com objetos cortantes, mas não possuíam uma vestimenta que os caracterizassem. Foi posteriormente, quando os grupos religiosos passaram a ser assimilados enquanto grupos folclóricos, que houve suas participações em desfiles culturais, a organização das suas unidades grupais com tais vestimentas características e até o desuso dos cachos de disciplina.

Neste ponto de identificação dos grupos, as narrativas concedidas pelos mestres nos fizeram enveredar para o modo como é contado a origem de cada um dos coletivos, sendo também fornecido diferentes perspectivas de como os penitentes chegaram ao Cariri cearense. O entrelaçamento de memórias pessoais e coletivas revelaram que o principal aspecto de continuidade da tradição é sua transmissão enquanto uma herança familiar, repassada a cada geração através da expertise de entoar benditos e orações. Em relação a como explicam a origem dos penitentes foi possível contemplar como as narrativas cotidianas confrontam e complementam o discurso historicizado dos fatos. Se aconteceu através da influência da ação missionária de Padre Ibiapina ou de retirantes vindos de outras regiões e hoje é agenciada por interesses de produtores e das políticas culturais, podemos tomar como fato o enraizamento dos penitentes como elemento característico das expressões identitárias e culturais do Cariri cearense.

À vista desse modo de pertencimento e expressão dessa diversa cultura regional, foi pretendido, como segundo objetivo específico dessa pesquisa, analisar os sentidos atribuídos aos elementos materiais e simbólicos que são expressos na narrativa de vida, na memória social e nas manifestações culturais dos mestres praticantes da penitência. Similar à forma como narram suas vidas a partir de marcadores semelhantes, como o pertencimento a ambiência rural, a responsabilidade do trabalho logo nos primeiros anos de vida e a experiência do casamento religioso como aspecto para formação de suas famílias, os mestres expressaram como os acordos e valores assimilados pela tradição direcionaram suas condutas morais ao longo de suas vidas.

Destacar a influência do aspecto religioso de origem relacionada ao catolicismo permitiu o diálogo com autores que abordam a experiência religiosa humana através de vieses complementares, sendo eles a assimilação de um conjunto de crenças impostas pelos

colonizadores e, como consequência desse processo, a busca pelo amparo e intercessão de forças divinas frente as iniquidades sociais que estiveram expostos. Na perspectiva da penitência relacionada ao sofrimento, como um alto custo a ser pago para alcance de melhores condições de vida e salvação, foi evidenciado como o trabalho é um marcador que caracteriza essa difícil relação do sertanejo com sua terra. Diante de uma relação com condições que foram sócio e historicamente articuladas, o *ser penitente* foi lido através da vida sacra, devotada a divindade para que interferisse no sofrimento humano e garantisse a salvação de suas almas.

Para então compreender, a partir das narrativas de vida, como os mestres penitentes dinamizam e constroem suas subjetividades a partir das manifestações e do grupo cultural que integram, terceiro objetivo específico da pesquisa, foi destacado a expertise de cantar os benditos. A centralidade desse elemento imaterial inerente as práticas dos penitentes emergiu como principal aspecto que aproximou os mestres dos grupos que já havia em suas comunidades e que, posteriormente, foi responsável por conceder o reconhecimento como mestre dessa tradição. É através da habilidade de cantar diversos benditos que se elege o decurião e mestre penitente, assumindo como responsabilidade os cuidados frente as demandas dos grupos.

Ao se constituírem enquanto decurião e mestres penitentes, as narrativas concedidas pelos mestres expressaram seus posicionamentos, responsabilidades e incertezas em relação a continuidade da tradição. Este campo de negociações possui sua evidência em interface ao reconhecimento dos grupos de penitentes como grupos culturais e folclóricos, e não apenas como puramente religiosos. Fundamentada no diálogo com autores que tencionaram a discussão do capitalismo como uma estrutura religiosa, que através das políticas culturais alterou o território em que a formação e expressão dos penitentes acontecia, foi possível dar destaque ao modo como a tradição é pensada em meio a forças que preservam e mudam suas expressões. Sob o

jogo de interesses diversos, como dos mestres e seus grupos, de produtores culturais e do Estado que se apropria dessas manifestações culturais, há uma reflexão que demanda o compromisso em salvaguardar o legado que essas figuras insistem em transmitir.

Em linhas gerais ao que foi discutido ao longo dessa dissertação e que pontuamos como respostas aos objetivos delineados para sua execução, observamos que os sentidos sociais da penitência que são transmitidos nas manifestações de grupos penitentes compreende um resgate histórico que correlaciona a expressão das práticas penitenciais a influência dos padres responsáveis pela mobilização da religiosidade popular pulsante na região do Cariri cearense; são campos de sentidos inseridos na transmissão de uma herança familiar que possui sua ambiência em comunidades rurais; e que, com o passar dos anos e dos interesses que agenciam suas expressões, estão influenciados pelas cooptação empreendida pela cultura capitalística.

Não obstante, destacamos que no vasto campo compreendido pela Memória Social há a articulação de memórias pessoais, coletivas e comuns que atuam como alicerce que viabiliza a continuidade da transmissão dessa tradição. Inerente as narrativas de vida que acompanham a expressão dos mestres penitentes através dos seus grupos, destacamos na dinâmica entre memória e esquecimento a possibilidade de profanar a ação dos dispositivos que alteraram os grupos de penitentes de sua ambiência original, de forma a atualizar o direcionamento dos interesses de suas expressões. Como comentado pelos mestres, cabe as próximas gerações de penitentes o cuidado para como a tradição continuará a ser expressa, mantendo continuidade do legado transmitido.

À vista disso, delimitamos que os resultados alcançados através desse estudo somam-se ao desenvolvimento de pesquisas que possuem como interesse a compreensão das dinâmicas relacionadas as memórias e manifestações populares que compõe a identidade e expressão do

Cariri cearense. A via aqui percorrida se caracteriza por reflexões acerca da instigante relação entre a dor e o corpo como sinal da presença do Sagrado. Conhecemos como essa tradição enraizada no Cariri cearense se expressa como uma baliza no tempo, uma lembrança que continuamente é evocada, transmitida e assim se faz presente nos contextos contemporâneos da cultura regional desse território.

Acerca das contribuições dessa pesquisa para o campo da Psicologia, destacamos as riquezas dos estudos sobre festividades e espaços culturais, sobre as dinâmicas pulsantes que estão imbricadas nesses processos. Como composição de uma dimensão política, destacamos o espaço de tensões, contradições e temporalidades relacionadas a uma diversa manifestação popular. Traço singular do contexto pesquisado, temos a convocação da Psicologia, uma ciência advinda de espaços urbanos, na missão de entender o fenômenos que se expressam na ambiência dos sertões brasileiros. Em interface da aproximação desse campo com o Cariri cearense, pudemos destacar o caráter resistente e revolucionário dos penitentes através da memória como um potente dispositivo político que atua na produção de re-existências, estas que se expressam por meio do caráter inventivo e potente das formas de se viver nesse território.

Por fim, esperamos que ao termos convidado os mestres penitentes para realização dessa pesquisa seja possível motivar outros pesquisadores, inclusive de outras áreas de conhecimento, para se aventurarem a estudar com profundidade as raízes do território que estão inseridos. Nesse intento, que possam abrir espaços e dialogar junto com as categorias populares sobre a atualização processos que atuam e interferem nos modos de ser e perceber o mundo a sua volta. Honrando a mensagem e ethos transmitidos pelos beatos que por aqui passaram, que as pesquisas acerca da memória possam ampliar o seu potencial identitário e politizador. Finalizo essa

dissertação com a certeza de que, antes de desbravar o mundo além do Cariri, reconheço e estou alinhado com minhas raízes.

Referências

- Ab'Sáber, A. N.. (1999). Sertões e sertanejos: uma geografia humana sofrida. *Estudos Avançados*, 13(36), 7–59. <https://doi.org/10.1590/S0103-40141999000200002>.
- Abreu, R. (2005). Chicletes eu misturo com bananas? Acerca da relação entre teoria e pesquisa em memória social. In: J. Godar; V. Dodebei, (orgs.), *O que é memória social?* p. 27-42 Editora Contra Capa.
- Agamben, G. (2007). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. (Tradução Henrique Burigo, 2ª reimpressão) Belo Horizonte: Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1995).
- Agamben, G. (2009). *O que é o contemporâneo e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos. (Trabalho original publicado em 2008)
- Alegre, M. S. P. (1977). Cultura de Massa e Cultura Popular: Questões Metodológicas. *Rev. C. Sociais*, v. 8, n. 1-2. <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/9770>
- Albuquerque Junior, D. M. (1994). Palavras que calcinam, palavras que dominam: a invenção da seca no Nordeste. *Revista Brasileira de História*, v. 14, n. 28
https://www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3760.
- Albuquerque Filho, R. de F. (2015). *Cidade, Seca e Campo de Concentração: O início da modernização em Crato, Ceará (1900 – 1933)*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande]. Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFCG.
<http://dspace.sti.ufcg.edu.br:8080/jspui/handle/riufcg/519>
- Almeida, V. G. (2018). *Trânsitos de vozes e memórias: dimensões sociais, patrimoniais e institucionais das tradições culturais do cariri cearense*. [Dissertação de Mestrado,

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade Federal da Paraíba]. Repositório Institucional da UFPB.

<https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/13004>

Aragaki, S. S.; Lima, M. L. C.; Pereira, C. C. Q.; Nascimento, V. L. V. do (2014). Entrevistas: negociando sentidos e coproduzindo versões da realidade. In M. J. P. Spink; J. I. M. Brigagão; V. L. V. do Nascimento; M. P. Cordeiro (Orgs) *A Produção de Informação na Pesquisa Social: compartilhando ferramentas*. p. 57-72, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Barros, L. O. C. (2008). *Juazeiro do Padre Cícero: a terra da mãe de Deus* Editora IMEPH

Barros, L. O. C. (2020). O mundo dos Beatos: a força da utopia no nordeste sertanejo. *Ponta de Lança: Revista Eletrônica de História, Memória e Cultura*, v. 13, n. 25, p. 106-121,

<https://seer.ufs.br/index.php/pontadelanca/article/view/12621>.

Batista, N. C. S.; Bernardes, J.; Menegon, V. S. M. (2014). Conversas no cotidiano: um dedo de prosa na pesquisa. In M. J. P. Spink; J. I. M. Brigagão; V. L. V. do Nascimento; M. P. Cordeiro (Orgs) *A Produção de Informação na Pesquisa Social: compartilhando ferramentas*. p. 97-122, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Baptista, M. R. (2014). A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. *Estação Literária*, 13, 10–23. <https://doi.org/10.5433/el.2014v13.e26000>.

Bezerra, C. P. A. (2010). *Outras histórias: memórias e narrativas da Irmandade da Cruz Barbalha/CE*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco]. Repositório Digital da UFPE.

<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7604>

- Bezerra, C. P. A. (2021). *Corpos que Cantam, Rezam e Ensinam: práticas educativas entre os Penitentes Irmãos da Cruz de Barbalha/Ceará*. In: J. F. da Silva; P. W. A. de Oliveira; S. N. R. F. Bezerra; A. P. R. da Costa (Org.), *Povo e Território: Práticas Educativas Relacionadas à Lugares, Memória e Pertencimento no Cariri Cearense*. p. 81-93. Expressão Gráfica Editora.
- Bezerra, S. N. R. F.; Silva, S. P. (2021). *Barbalha: apontamentos sobre história, patrimônio e memória*. In: J. F. da Silva; S. N. R. F. Bezerra; C. C. Sifton; P. W. A. Oliveira (Org.), *Barbalha História, paisagem e memória: contribuições ao patrimônio edificado*. p. 47-117. Expressão gráfica editora.
- Bergson, H. (1999). *Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução Paulo Neves. 2º ed. Editora Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1896).
- Benjamin, W. (2013). *Capitalismo como Religião*. São Paulo, Boitempo.
- Bispo dos Santos, A. (2015) *Colonização, quilombos: modos e significados*. Editora INCTI.
- Bosi, E. (1994). *Memória e Sociedade – Lembranças de Velhos*. 3º edição. Editora Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1979).
- Bosi, E. (2003). *O Tempo vivo da memória – Ensaio de Psicologia Social*. Ateliê Editorial. (Trabalho original publicado em 1998).
- Bosi, E. (2009). *Cultura de Massa e Cultura Popular: Leituras Operárias*. (13º edição). Editora Vozes. (Trabalho original publicado em 1972).
- Bosi, E. (2011). Ecléa Bosi. *Psicologia: Ciência E Profissão*, 31(2), 440–440.
<https://doi.org/10.1590/S1414-98932011000200017>
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Editora: Centro Gráfico.

- Brasil. (2000). *Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000*. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Palácio do Planalto.
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm.
- Brito, L. H. de. (2007). *O espetáculo das tradições: um estudo sobre as práticas de culturas populares no Cariri cearense*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará]. Repositório Institucional UFC.
<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/24852>
- Câmara dos Deputados. (2010). *Legislação sobre patrimônio cultural*. Câmara dos Deputados, Edições Câmara.
- Cariry, R. (2001). *Cariri: a nação das utopias*. Fortaleza. <https://enapegs2018.ufca.edu.br/210-2/>
- Campos, R. B. C.. (2008). Como Juazeiro do Norte se tornou a terra da Mãe de Deus: penitência, ethos de misericórdia e identidade do lugar. *Religião & Sociedade*, 28, p. 146–175.
<https://doi.org/10.1590/S0100-85872008000100008>
- Cardona; M. G.; Cordeiro, R. M.; Brasilino, J. (2014). Observação no Cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social. In M. J. P. Spink; J. I. M. Brigagão; V. L. V. do Nascimento; M. P. Cordeiro (Orgs) *A Produção de Informação na Pesquisa Social: compartilhando ferramentas*. p. 123-148, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Ceará. (2003). *Lei nº 13.351, de 22 de agosto de 2003*. Institui o registro dos Mestres da Cultura no Estado do Ceará. www.secult.ce.gov.br/
- Ceará. (2006). *Lei nº 13.847, de 27 de novembro de 2006*. Institui o registro do Tesouro Vivo da Cultura no Estado do Ceará. <http://www.secult.ce.gov.br/>

Certeau, M. (1998) *A invenção do cotidiano I: as artes do fazer*. 3ª Edição. Petrópolis: Vozes.

(Trabalho original publicado em 1980)

Connerton, P. (1993). *Como as sociedades recordam*. Editora Celta.

Cortez, A. I. R. P.; Cortez, A. S. R. P.; Irffi, G. D. (2021). Atividades Econômicas e trabalho escravo no sul do Ceará: Uma análise da segunda metade do século XIX. In: *VII Encontro de Economia do Ceará - IPECE*, Economia do Ceará em debate. Edição do Ipece.

Costa, R. V. Análise jurídica das leis sobre “Tesouros Vivos” no Brasil e no mundo: a experiência cearense. *PIDCC*, Aracaju, Ano IV, Edição nº 08/2015, p.25 a 39

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6723850>

Costa, M. L. da; Castro, R. V. de. (2008). Patrimônio Imaterial Nacional: preservando memórias ou construindo histórias? *Estudos de Psicologia (Natal) [online]*. v. 13, n. 2, pp. 125-131.

<https://doi.org/10.1590/S1413-294X2008000200004>

Cunha Filho, F. H.; Ferreira Neto, J. O. (2014) Tesouros Humanos Vivos: os mestres da cultura cearense. In: I. de M. Soares; Í. B. M. da Silva (Org), *Cultura, Política e Identidades: Ceará em perspectiva I*. p. 157-179. Iphan.

de Olinda, E. M. B.; Cordeiro, M. P. J. (2018). A beata Maria de Araújo nos simpósios internacionais sobre o Padre Cícero: traços de uma protagonista invisibilizada.

Reflexão, 43(1), 137–153. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v43n1a4171>

Facó, R. (1988). *Cangaceiros e Fanáticos: gêneses e lutas*. Editora Bertrand.

Ferreira, M. L. M. (2017). Patrimônio: discutindo alguns conceitos. *Diálogos*, 10(3), 79 - 88.

<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/38967>

- Freire, G. M. C. De A. (2017). Os 80 anos da política de proteção cultural no Ceará. In: I. de M. Soares; Í. B. M. da Silva (Org) *Cultura, Política e Identidades: Ceará em perspectiva II*. p. 359-398. Iphan.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar Escrever Esquecer*. Editora 34
- Garcia Filho, C.; Sampaio, J. J. C. (2014) Interfaces entre a história da violência e a constituição do território no Ceará: um esforço de síntese e periodização. *Saúde e Sociedade [online]*. v. 23, n. 4, pp. 1209-1221. <https://doi.org/10.1590/S0104-12902014000400008>.
- Gimbo, L. M. (2017). P. *Análise Arquegenealógica da Casa de Saúde Santa Teresa: abertura, manutenção e fechamento de um hospital psiquiátrico*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte]. Repositório Institucional UFRN.
<https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/25274>
- Gonçalves, C. U. (2006) A geografia do ethos capitalista no Cariri cearense. *Cadernos do CEAS: Revista Crítica de Humanidades*, n. 223, p. 69-80.
<https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/169/149>.
- Gondar, J. (2005) Quatro proposições sobre memória social. In: J. Godar; V. Dodebei, (orgs.): *O que é memória social?* p. 11-26. Editora Contra Capa.
- Gondar, J. (2015). Memória individual, memória coletiva, memória social. *Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares em Memória Social*, v. 7, n. 13. Recuperado de <http://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4815>
- Gondar, J. (2016). Cinco proposições sobre memória social. *Revista Morpheus: estudos interdisciplinares em Memória Social*, v. 9, n. 15, p. 19-40.
http://www.memoriasocial.pro.br/painel/pdf/publ_19.pdf

- Guattari, F.; Rolnik, S. (1986). *Micropolítica: cartografias do desejo*. Editora Vozes.
- Halbwachs, M. (1990) *A Memória Coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffer. Editora Vértice/Revista dos Tribunais. (Trabalho original publicado em 1950)
- Iphan (2015). *Dossiê de Registro: Festa do Pau da Bandeira de Santo Antônio de Barbalha*.
<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/1330/>.
- Jucá Neto, C. R. (2012) Os primórdios da organização do espaço territorial e da vila cearense: algumas notas. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material [online]*. v.20, n. 1, pp. 133-163. <https://doi.org/10.1590/S010147142012000100006>.
- Lima, R. V. de. (2018). *Samba de coco de Arcoverde-PE: práticas e representações na construção de um patrimônio cultural (1980-2010)*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Sergipe]. Repositório Institucional da Universidade Federal de Sergipe. <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/8531>
- Machado, C. M. de O. E. (2019). *A Festa de Santo Antônio de Barbalha do Ceará e Os Festejos do Pau da Bandeira Como Atrativo Turístico*. [Dissertação de Mestrado, Mestrado Acadêmico ou Profissional em 2019 da Universidade Estadual do Ceará]. Repositório Institucional – UECE.
<http://siduece.uece.br/siduece/trabalhoAcademicoPublico.jsf?id=85408>
- Malvezzi, R. (2007). *Semiárido: uma visão holística*. Editora Confea.
- Medrado, B.; Spink, M. J.; Mélo, R. P. (2014). Diários como atuantes em nossas pesquisas: narrativas ficcionais implicadas. In M. J. P. Spink; J. I. M. Brigagão; V. L. V. do Nascimento; M. P. Cordeiro (Orgs) *A Produção de Informação na Pesquisa Social: compartilhando ferramentas*. p. 273-294, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Minayo, M. C. S.; Sanches, O. (1993) Quantitativo-qualitativo: oposição ou complementaridade?

Cadernos de Saúde Pública [online]. v. 9, n. 3, pp. 237-248.

<https://doi.org/10.1590/S0102-311X1993000300002>

Montenegro, A. F. (1973). *Fanáticos e Cangaceiros*. Editora Henrique Galeno.

Mortada, S. P. (2022). Tempo e resistência: Ecléa e o método em psicologia social. *Psicologia*

USP, 33, e210026. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e210026>

Nascimento, V. L. V; Tavanti, R. M.; Pereira, C. C. Q. (2014). O uso de Mapas Dialógicos como

recurso analítico em pesquisas científicas. In M. J. P. Spink; J. I. M. Brigagão; V. L. V.

do Nascimento; M. P. Cordeiro (Orgs) *A Produção de Informação na Pesquisa Social:*

compartilhando ferramentas. p. 247-272, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.

Nogueira, A. G. R. (2014). Patrimônio Cultural e Identidades no Ceará: os trabalhos da memória

e o dever da história. In: I. de M. Soares; Í. B. M. da Silva (Org) *Cultura, Política e*

Identidades: Ceará em perspectiva I. p. 11-16. Iphan.

Nogueira, M. L. M; Barros, V. A. de; Araujo, A. D. G.; Pimenta, D. A. O. (2017). O método de

história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. *Pesquisas e*

Práticas Psicossociais, 12(2), 466-485. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ppp/v12n2/16.pdf>

Neto, L. (2009). *Padre Cícero: poder, fé e guerra no sertão*. Editora Companhia das Letras.

Oliveira, C. S.. (2013). *Mais que impressões: a presença de penitentes caririenses em textos que*

inventam o Brasil e o Cariri [Artigo]. In II Colóquio Nacional de Pesquisa em Cultura

Popular, 2013, Crato.

Paiva, I. P. de. (2007). *A capoeira e os mestres*. [Tese de Doutorado, Programa de Pós-

Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte].

Repositório Institucional UFRN. <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/13668>

- Peralta, E. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica. *Antropologia, Escala e Memória*, nº 2 (nova série). Recuperado de: [http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta\[1\].pdf](http://arquivos-da-memoria.fcsh.unl.pt/ArtPDF/02_Elsa_Peralta[1].pdf)
- Ramos, F. R. L. (1998). A Santa Cruz do Deserto: memórias do Caldeirão. *Projeto História (PUCSP)*, v. 18. <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11134>.
- Sá, C. P. (2007). Sobre o campo de estudo da memória social: uma perspectiva psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica [online]*, v. 20, n. 2, pp. 290-295. <https://doi.org/10.1590/S0102-79722007000200015>
- Sá, C. P. de. (2015). A memória histórica numa perspectiva psicossocial. *Revista Morpheus - Estudos Interdisciplinares Em Memória Social*, 8(14). Recuperado de <http://seer.unirio.br/morpheus/article/view/4826>
- Salztrager, R. & Longobuco, N. N. (2018). Quando elaborar implica em "ir esquecendo": sobre a dimensão criativa do esquecimento. *Tempo psicanalítico*, 50(2), 181-200. Recuperado em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v50n2/v50n2a10.pdf>
- Santos, M. S. dos. (2012) *Memória Coletiva e Teoria Social*. Editora Annablume. (Trabalho original publicado em 2003).
- Santos, B. T. dos. (2014) *Sítio Caldeirão: a violência institucional contra uma comunidade fraterna (1889 1937) região do Cariri/Ceará*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/12857>
- Santos, O. A. C. R.; Albuquerque, L. C.; Ferreira, A. O. (2020) O Notório Saber de Mestras e Mestres Populares e Suas Contribuições para uma Práxis que Inclua Saberes Populares na

- Educação. *Revista Educação Inclusiva - REIN*, v.4, n.04, p.111-124.
<https://revista.uepb.edu.br/REIN/article/view/235/178>
- Schmidt, M. L. S.; Mahfoud, M. (1993). Halbwachs: memória coletiva e experiência. *Psicol. USP, São Paulo*, v. 4, n. 1-2, p. 285-298. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psicosp/v4n1-2/a13v4n12.pdf>
- Soares, F. M. (2016) A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri. *Fractal: Revista de Psicologia [online]*, v. 28, n. 1, pp. 118 126.
<https://doi.org/10.1590/1984-0292/1170>
- Sousa, L. F. C. (2020). A arte como produção subjetiva por um olhar esquizoanalítico. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 165-179. <https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v9n2p165-179>.
- Spink, M. J P. (2000). A ética na pesquisa social: da perspectiva prescritiva à interanimação dialógica. *Revista Semestral da Faculdade de Psicologia da PUCRS*, v. 31, n. 1, p. 7-22.
- Spink, M. J. P.; Frezza, R. M. (2013) Práticas discursivas e Produção de Sentido: a perspectiva da psicologia social. In M. J. Spink (Org.) *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. p. 1-21 Edição virtual, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Spink, M. J. P.; Medrado, B. (2013) Produção de Sentido no Cotidiano: uma abordagem teórico metodológica para análise das práticas discursivas. In M. J. Spink (Org.) *Práticas Discursivas e Produção de Sentidos no Cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. p. 22-41, Edição virtual, Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Telles, M. F. De P.; Costa, R. V. (2011) Direitos Culturais: aspectos jurídicos de que trata o Decreto 3551/2000. In: *Encontro Multidisciplinares em Cultura*, 7. Anais...

- Trigueiro, O. (2008). A espetacularização das culturas populares. *Revista Internacional de Folkcomunicação*, 3(5). <https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18642>
- Tolovi, C. A. (2016) *Padre Cícero do Juazeiro do Norte: a construção do mito e seu alcance social e religioso*. [Tese de Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUCSP. <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/1969>
- Unesco. (1989). *Recomendação Sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*. Paris: IPHAN.
<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20Paris%201989.pdf>
- Vidal, V. B. (2014). *O protagonismo dos camponeses na modernidade: inovação e mudança no território do Cariri*. Editora 4 Irmãos.
- Vinuto, J. (2014). A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, v. 22, n. 44, p. 203–220,
<https://doi.org/10.20396/tematicas.v22i44.10977>

ANEXO A: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

O(A) Sr(a) está sendo convidado(a) a participar como voluntário(a) do projeto de pesquisa **“OS SENTIDOS SOCIAIS DA PENITÊNCIA TRANSMITIDOS NAS MANIFESTAÇÕES DE GRUPOS CULTURAIS DO CARIRI CEARENSE”**, sob a responsabilidade do pesquisador João Paulo Sales Macêdo. O projeto tem como objetivo conhecer os sentidos sociais da penitência transmitidos nas manifestações de grupos culturais e por mestres penitentes da cultura popular do Cariri cearense. A realização do presente estudo está baseada na possibilidade de diálogo entre a expansão do conhecimento da Psicologia e as manifestações culturais, narrativas de vida e memória de mestres de cultura popular do Cariri cearense.

Para a realização desta pesquisa, solicitamos sua colaboração mediante a assinatura desse documento que visa assegurar seus direitos como participante. Sua participação é **voluntária**, sem custos ao senhor(a), e se dará por meio de respostas a um roteiro de entrevista no qual as perguntas são voltadas a sua história de vida, as manifestações culturais dos grupos de penitentes e aos sentidos e memórias relacionadas a esta tradição. É proposto que a entrevista aconteça em um local confortável para o entrevistado, e, desde que possua sua autorização prévia, possa envolver a gravação de áudio das perguntas e respostas feitas, com objetivo de resguardar com maior precisão as informações e conteúdos a serem discutidos no estudo. Ainda de acordo com sua autorização, que possa ser realizado o registro fotográfico de elementos relacionados as manifestações dos grupos de penitentes. Sua participação na pesquisa é livre e possui acesso aos instrumentos de coleta de dados antes mesmo da assinatura deste termo, para que tenha conhecimento dos assuntos a serem tratados.

Considerando que toda pesquisa com seres humanos envolve riscos aos participantes, esclarecemos que os riscos dessa pesquisa englobam o sentimento de desconforto ao compartilhar informações. Caso sinta incômodo ao falar de algum tópico em específico, não é preciso respondê-lo, reservando-se ao direito de passar para pergunta seguinte ou mesmo desistir da pesquisa. Ademais, atenderemos a solicitação de não colocar determinado assunto no texto do estudo, desligar o gravador em momentos sensíveis, assim como enviar uma cópia da dissertação para que aprecie e possa comentar as interpretações realizadas antes do envio do texto final para a Universidade. Manteremos todos os cuidados éticos necessários, incluindo a garantia do sigilo e do anonimato.

Se o(a) senhor(a) aceitar participar, contribuirá para uma maior compreensão sobre os temas discutidos nesse processo, tendo uma grande relevância social e acadêmica em relação a eles. Assim, poderá ser alcançado uma maior visibilidade dos diálogos possíveis entre a expansão do conhecimento da Psicologia e as manifestações culturais do Cariri cearense. Contudo, pode se recusar a responder (ou participar de qualquer procedimento), podendo desistir de participar em qualquer momento, sem nenhum prejuízo para o(a) senhor(a).

Todos os resultados dessa pesquisa serão utilizados apenas para a sua execução, cuja finalidade é acadêmico-científica (divulgação em revistas e eventos científicos), e seus dados ficarão sob sigilo e guarda do pesquisador responsável João Paulo Sales Macêdo. Também lhe será assegurado(a) o direito de assistência integral gratuita contra quaisquer danos

diretos/indiretos e imediatos/tardios decorrentes da pesquisa, pelo tempo que for necessário. Caso haja algum dano direto/indireto decorrente de sua participação, não sanado pelo responsável, o senhor(a) poderá buscar indenização por meio das vias legais vigentes no Brasil.

Se o(a) senhor(a) tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, antes ou mesmo depois de indicar sua concordância, o senhor(a) pode esclarecê-las com o pesquisador responsável pelo telefone/celular (86) 9.9946-2381 (disponível também para ligação a cobrar) ou pelo e-mail jampamacedo@gmail.com. Se preferir, pode levar esse Termo para casa e consultar seus familiares ou outras pessoas antes de decidir participar. Se mesmo assim as dúvidas persistirem, o senhor(a) pode entrar em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa da UFDPAr (CEP/UFDPAr), que é um colegiado interdisciplinar, independente, que acompanha, analisa e julga se as pesquisas científicas que envolvem seres humanos preservam a integridade e dignidade do participante da pesquisa, no seguinte endereço: Sala II do Bloco 03, Pavimento 3º, Lado Oeste, Sala, do Campus Universitário Ministro Reis Velloso da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, localizado à Av. São Sebastião, 2819, Bairro Reis Velloso, Parnaíba/PI, com atendimento ao público/pesquisadores de segunda à sexta-feira das 8h às 12h e das 14h às 18h. E-mail: cep.ufdpar@ufpi.edu.br.

Esse documento (TCLE) será elaborado em duas VIAS, rubricado em todas as suas páginas (exceto a com as assinaturas) e assinado ao seu término pelo(a) senhor(a), ou por seu representante legal, e pelo pesquisador responsável, ficando uma via com cada um.

CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

Ciente e de acordo com o que foi anteriormente exposto, eu, _____, estou de acordo em participar desta pesquisa, assinando este consentimento em duas vias, e ficando com a posse de uma delas.

_____, ____/____/____.

Assinatura e contatos (celular/e-mail)
do Participante

Assinatura e contatos (celular/e-mail)
do Pesquisador Responsável

ANEXO B: Roteiro de Pesquisa de Campo

1. Quando e onde você nasceu? Como foi crescer nesta comunidade?
2. Conte-me as histórias e ensinamentos contados sobre os grupos de penitentes;
3. Como foi a sua iniciação nos grupos de penitentes? Houve alguma preparação?
4. Quais os objetos, benditos e orações eram utilizados na tradição da penitência? Como foi o aprendizado?
5. Qual a história do grupo que você faz parte? Quais acontecimentos foram marcantes em sua trajetória nesse espaço?
6. Quais as suas motivações para continuar fazendo parte do grupo?
7. Quais os significados da penitência/grupos de penitentes para sua vida?
8. Para você, o que é o/um “ser penitente”? Como isso afetou sua vida?
9. O que é ser um mestre de tradição (penitente)? Quais os valores e compromissos estão implicados nessa construção?
10. Quais os ensinamentos e valores você busca transmitir quando pratica essa tradição?
11. Como você percebe a relação/o reconhecimento do meio familiar e comunitário com os grupos de penitentes?
12. Como você percebe a continuidade dos grupos de penitentes? De que forma tem acontecido a formação de novos penitentes?
13. Quais as dificuldades enfrentadas ao ser mestre/praticante e manter essa tradição? O que poderia ser feito para contribuir com essa preservação?