



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
LINHA II: CULTURA, PODER E IDENTIDADES

RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO

**ENTRE A FÉ, A MAGIA E A RESISTÊNCIA – A REPRESENTAÇÃO E  
A IDENTIDADE NAS ARTES DE CURA DAS MULHERES  
REZADEIRAS DAPARAÍBA NO SÉCULO XXI**

CAMPINA GRANDE – PB

2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ENTRE A FÉ, A MAGIA E A RESISTÊNCIA – A REPRESENTAÇÃO E  
A IDENTIDADE NAS ARTES DE CURA DAS MULHERES  
REZADEIRAS DAPARAÍBA DO SÉCULO XXI

**RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande (PPGH/UFCG), como requisito para obtenção do título de mestre em História.

**Linha de pesquisa:** Cultura, Poder e Identidades

**Orientador:** Prof. Dr. Antônio Clarindo Barbosa de Souza

CAMPINA GRANDE – PB  
2024

F475e

Figueiredo, Ruhama Souto Santana.

Entre a fé, a magia e a resistência - a representação e a identidade nas artes de cura das mulheres rezadeiras da Paraíba do século XXI / Ruhama Souto Santana Figueiredo – Campina Grande, 2024.

163 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2024.

"Orientação: Prof. Dr. Antonio Clarindo Barbosa de Souza."

Referências.

1. Rezadeiras - História Cultural. 2. Identidades das Mulheres Rezadeiras. 3. Resistência. 4. Atuação e Representação das Rezadeiras. I. Souza, Antonio Clarindo Barbosa de. II. Título.

CDU 930.85:398.3(043)

**RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO**

**ENTRE A FÉ, A MAGIA E A RESISTÊNCIA – A REPRESENTAÇÃO E A  
IDENTIDADE NAS ARTES DE CURA DAS MULHERES REZADEIRAS  
DAPARAÍBA DO SÉCULO XXI**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Campina Grande (PPGH/UFCG), como requisito para obtenção do título de mestre em História.

**Aprovado em: 27/03/2024**

**BANCA EXAMINADORA**

*Antonio Clarindo Barbosa de Souza*

---

**Prof. Dr. Antônio Clarindo Barbosa de Souza**

Documento assinado digitalmente  
 PATRICIA CRISTINA DE ARAGAO  
Data: 02/04/2024 22:33:31-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Patrícia Cristina de Aragão**

Documento assinado digitalmente  
 JOSE PEREIRA DE SOUSA JUNIOR  
Data: 03/04/2024 15:20:43-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

**Prof. Dr. José Pereira de Sousa Júnior**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE**  
**CENTRO DE HUMANIDADES**  
**UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Às 08h00 (oito horas) do dia 27 (vinte e sete) de março de 2024 (dois mil e vinte e quatro), através de sala de videoconferência do mestrado da Universidade Federal de Campina Grande, a Comissão Examinadora da Dissertação para obtenção do grau de Mestre apresentada pelo(a) aluno(a) **Ruhama Souto Santana Figueiredo**, intitulada: "ENTRE A FÉ, A MAGIA E A RESISTÊNCIA – A REPRESENTAÇÃO E A IDENTIDADE NAS ARTES DE CURA DAS MULHERES REZADEIRAS DA PARAIBA DO SÉCULO XXI", em ato público, após arguição feita de acordo com o Regimento do referido Curso, decidiu conceder ao mesmo o conceito **"APROVADA"**, em resultado à atribuição dos conceitos dos professores doutores: Antonio Clarindo Barbosa de Souza - Orientador(a), José Pereira de Sousa Júnior - Examinador(a) Interno(a), Patrícia Cristina de Aragão - Examinador(a) Externo(a). Assina também a presente Ata o Secretário do PPGH Yaggo Fernando Xavier de Aquino e a Coordenadora do PPGH Michelly Pereira de Sousa Cordão, para os devidos efeitos legais.

**Parecer:** os membros da banca reforçam a qualidade acadêmica do trabalho, a pertinência do tema e a importância para o resgate dos sentidos e significados que as artes das rezadeiras têm para o patrimônio cultural e imaterial de Campina Grande e da Paraíba. A banca também elogiou a qualidade do texto da mestranda e indica o trabalho para publicação via e-book ou livro físico. Por todos os méritos do trabalho a banca concede o título de Mestra em História à discente acima citada.

**Lista de Presença**

Orientador(a)	Antonio Clarindo Barbosa de Souza	PPGH/UF	 Documento assinado digitalmente <b>ANTONIO CLARINDO BARBOSA DE SOUZA</b> Data: 27/03/2024 09:55:06-0300 Verifique em <a href="https://validar.jf.gov.br">https://validar.jf.gov.br</a>
Examinador(a) Interno(a)	José Pereira de Sousa Júnior	PPGH/UFCG	 Documento assinado digitalmente <b>JOSE PEREIRA DE SOUSA JUNIOR</b> Data: 28/03/2024 10:56:03-0300 Verifique em <a href="https://validar.jf.gov.br">https://validar.jf.gov.br</a>
Examinador(a) Externo(a)	Patrícia Cristina de Aragão	UEPB	 Documento assinado digitalmente <b>PATRICIA CRISTINA DE ARAGAO</b> Data: 28/03/2024 16:47:56-0300 Verifique em <a href="https://validar.jf.gov.br">https://validar.jf.gov.br</a>
Secretário	Yaggo Fernando Xavier de Aquino		 Documento assinado digitalmente <b>YAGGO FERNANDO XAVIER DE AQUINO</b> Data: 25/04/2024 21:33:20-0300 Verifique em <a href="https://validar.jf.gov.br">https://validar.jf.gov.br</a>
Coordenadora	Michelly Pereira de Sousa Cordão		 Documento assinado digitalmente <b>MICHELLY PEREIRA DE SOUSA CORDAO</b> Data: 25/04/2024 17:35:42-0300 Verifique em <a href="https://validar.jf.gov.br">https://validar.jf.gov.br</a>

Campina Grande-PB, 27 de março de 2024.

# Dedicatória

---

*Dedico este trabalho primeiramente a Deus, que esteve comigo durante toda a jornada e para além dela, especialmente pelo fato deste trabalho ser, sobretudo, sobre fé. Dedico também a minha mãe, Gerlane Virginia (in memoriam), ao meu pai, José Eduardo, meu primeiro professor de História, e aos meus avós, que sempre estiveram comigo. Por último, dedico este trabalho as rezadeiras que fizeram ele possível, dona Cida, dona Lêda, dona Lúcia, dona Maria José, dona Margarida e dona Carminha, sem elas essa pesquisa não existiria, são essas mulheres que trazem brilho, luz e fé a essa obra.*

# Agradecimentos

---

Sempre pensei que os agradecimentos são uma das partes mais importantes de uma obra: é aqui que damos faces e nomes aqueles que fizeram parte de um trabalho árduo, que sacrificaram seu tempo, sua paciência, que foram carinho, aconselhamento e críticas quando necessário. A verdade é que uma única página em meio a tantas parece pouco para expressar os sentimentos que possuo em mim: é aqui que deixo um pedacinho do meu coração e íntimo, onde o impessoal se torna próximo e pessoal para aquele que lê.

Penso que agradecer a Deus é sempre o primeiro e melhor passo: ter fé, seja no que for, em uma divindade ou mesmo em suas próprias convicções e valores, é construir um espaço seguro onde se possa voltar quando é preciso esperança e guia. Agradeço a Deus, porque senti sua presença durante todo meu processo no mestrado e em minha pesquisa.

Agradeço a minha mãe, Gerlane Virgínia, que mesmo não estando mais comigo vive em mim, quando me olho no espelho, quando pego num lápis para desenhar ou quando sinto vontade de dançar e cantar: ela era provavelmente a pessoa mais cativante e iluminada que essa terra já viu. Agradeço também ao meu pai, José Eduardo, afinal foi ele que me inspirou a ser o que sou: uma professora de História. Foi com ele que primeiro amei aprender, e é graças a ele que amo ensinar.

Agradeço a minha vó, Lucia Souto, sinto saudades do seu abraço até hoje. Ao meu avô, José Lopes, e a minha vó, Ada, que também são parte essencial da minha jornada. Agradeço meus irmãos, Maria Eduarda e Pedro Israel, por me fazerem rir mesmo em momentos inapropriados, vocês são luz. Agradeço minha madrastra, meus tios e tias, meus primos e primas, meus bisavôs, por serem uma família presente, um suporte no aprendizado, um abraço quentinho nos dias frios e um cafézinho em fim de tarde. Todos vocês são conforto, inspiração e aprendizado.

Sou grata a Universidade Estadual da Paraíba, onde me graduei, e a Universidade Federal de Campina Grande, que me permitiu o prazer de ser mestra, bem como a todos que conheci durante minha jornada na Linha II do Programa de Pós-graduação em História, além da FAPESQ (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Paraíba), que acreditou na minha pesquisa e me permitiu continuar a trilhar meu sonho. Essas instituições me adotaram e me deram suporte e por onde eu for,

terei orgulho de ter sido parte delas.

Agradeço a Antônio Clarindo Barbosa de Souza, meu orientador, que me guiou nessa jornada, teve paciência e sabedoria, a ele sou muito grata pelos conselhos, dicas, puxões de orelha e todos os ensinamentos valiosos que levarei para a vida, obrigada pela oportunidade e pelo reconhecimento. Agradeço também a Patrícia Cristina de Aragão, minha antiga orientadora na graduação e atual membro da banca examinadora, por ser sempre essa mãezona e estar sempre ao meu lado, bem como a José Pereira de Sousa Júnior, professor e também membro da banca, pelo carinho, paciência e todas as dicas de ouro fornecidas. Um agradecimento especial a Marinalva Vilar e José Otávio Aguiar que foram meus professores de estágio, e a Xisto Serafim e Priscila Pereira por me aceitarem de portas abertas como membro de seu grupo de estudos Geoconexões e ProSaúde-Geo.

Sou grata também a todos os meus amigos, são tantos e tantos nomes a agradecer, mas quero destacar Milena Dôso, que me ouviu durante as queixas e dores de cabeça, Victor Lucas, pela presença inabalável e sorrisos arrancados, a Roberto Carlos, que topou esse mestrado comigo, Iolanda Raquel pela compreensão e carinho, a Ewerton Gomes, pela parceria fiel, aos companheiros desde a escola, Matheus, Amanda, Byah, Ayanna, Yamana e Ivna, por serem sempre suporte ao longo do mestrado e a Talita Araujo por ter me apresentado ao José Pinheiro e a toda cultura popular presente ali. Por último, agradeço as rezadeiras Maria José, Cida, Leda, Lucia, Carminha e Margarida, bem como as entrevistadas Clara, Sara e Gerusia, e a todos envolvidos nas produções visuais, sem vocês nada disso seria possível. Obrigada a todos, cada um de vocês listado aqui é um pedacinho de mim a partir de agora.

Um último obrigado também a você, que agora provavelmente abre esta dissertação, seja para estudar ou apenas porque parou um minuto para ler por curiosidade, espero que essa pesquisa possa lhe ser útil.

# Resumo

---

A dissertação em questão concentra seu objeto de pesquisa no estudo dos saberes de cura das mulheres rezadeiras e sua atuação e representação através de entrevistas e produções oficiais e independentes, dentre elas documentários e reportagens que evidenciem as mulheres rezadeiras e seus ofícios na Paraíba do século XXI. O objetivo geral da pesquisa é discutir as práticas de cura das rezadeiras e suas táticas de resistência, atrelando a perspectiva de identidade enquanto representada em relatos e produções midiáticas paraibanas, levando em consideração suas vidas, cotidianos e a maneira como existem na sociedade moderna. A pesquisa concentra-se nos campos de estudo da História Cultural, possibilitando conexões teóricas com Certeau (1998), Roger Chartier (2002), Bosi (2004) e Eliade (1992), bem como aprofundando-se no espaço da fé popular com Souza (1986) e Miranda (2017). Entre os autores que pesquisaram elementos relacionados a fé e a medicina popular temos também Matias (2019) e Oliveira (1985). Foram realizadas entrevistas com as rezadeiras e atendidos do estado da Paraíba, do município de Campina Grande, que se tornarão parte da elaboração desta pesquisa, afim de compreender como se constroem suas identidades assim como destacar as táticas de resistência e adaptação destas mulheres no espaço atual. Intenta-se compreender o valor da fé na elaboração do imaginário social e na utilização de simbolismos como reforço à construção desse imaginário, bem como buscam investigar as narrativas e intenções presentes na confecção desses cenários.

**Palavras-Chave:** Rezadeiras. Representação. Identidade. Resistência.

# Abstract

---

The present dissertation focuses its research object in the study of the healing knowledge of the *rezadeiras*, women who pray to heal others, and their operation and representation through interviews and official and independent mediatic productions, among those, documentaries and video journalism that highlight the *rezadeiras* women and their crafts in the Paraíba state and in the twenty first century. The main objective of the research is discussing the healing practices of the *rezadeiras* and their resistance tactics, linking the perspective of identity while represented in their accounts and mediatic productions from the Paraíba state, taking their daily lives and their manners of existing in modern society. The research is classified as Cultural History, allowing connections with Certeau (1998), Roger Chartier (2002), Bosi (2004) and Eliade (1992), as well as introducing the study of popular faith with Souza (1986) and Miranda (2017). Among the authors that have studied elements related to faith and popular medicine, Matias (2019) and Oliveira (1985) were included. Interviews with *rezadeiras* from the city of Campina Grande in the Paraíba state and their attendees have been conducted which will then become part of this research, with the goal of comprehending how their identities are built and thus outlining resistance and adaptation tactics from these women nowadays. The intention is to comprehend the value of faith in the makings of the social imaginary and the usage of symbolisms as reinforcement of the construction of such imaginary, as well as seeking to investigate the narratives and purposes presented in the confection of these scenarios.

**Key words:** Rezadeiras, Representation, Identity, Resistance.

# Lista de Figuras

---

Figura 1 DONA LEDA MOSTRA A CORDA USADA PARA REZAR ESPINHELA CAÍDA .....	31
Figura 2 IMAGEM DE PRETO VELHO NO QUARTO DE DONA MARGARIDA .....	35
Figura 3 REZADEIRA MARIA ROCHA CAMINHANDO PELAS RUAS DE SUA CIDADE .....	37
Figura 4 QUADRO COM OS SANTOS E FIGURAS IMPORTANTES DE DONA CIDA .....	40
Figura 5 AMBIENTAÇÃO DO QUARTO ONDE DONA CARMINHA REALIZA SUAS REZAS.....	41
Figura 6 SANTOS CATÓLICOS AO LADO DE PRETO VELHO NA CASA DE DONA MARGARIDA	42
Figura 7 FACHADA DA CASA DE DONA CARMINHA .....	53
FIGURA 8 CARTÃO DE VISITA DE DONA CARMINHA, PRESENTE DE UM DE SEUS ATENDIDOS .....	56
Figura 9 DONA CARMINHA EM FRAME DE ENTREVISTA GRAVADA, UTILIZANDO UM JALECO	59
Figura 10 MOLDURA COM PEDAÇOS RECORTADOS DE JORNAIS.....	66
Figura 11 REPORTAGEM DO JORNAL DA PARAÍBA (2019).....	70
Figura 12 TERÇO E MEDALHA DE DONA RITA JOVEM .....	70
Figura 13 MENSAGEM PRESENTE EM DOCUMENTÁRIO .....	71
Figura 14 Dona Lúcia juntamente a sua filha caminhando até o quintal de casa .....	79
Figura 15 Dona Lêda em frame de entrevista enquanto segura corda que utiliza para rezar .....	82
Figura 16 Dona Bii rezando Fábio Rocha (atendido).....	82
Figura 17 PADRE SILVA NA REPORTAGEM DO JPB: "Cidade da Paraíba mantém a tradição das rezadeiras" .....	84
Figura 18 Portão da Casa de Dona Carminha.....	89
Figura 19 Frei Damião e Frei Fernando em moldura na casa de Dona Cida.....	90
Figura 20 DONA LEDA EM PRIMEIRA ETAPA DA IDENTIFICAÇÃO DA ESPINHELA CAÍDA .....	98
Figura 21 DONA LEDA EM SEGUNDA ETAPA DA IDENTIFICAÇÃO DA ESPINHELA CAÍDA.....	99
Figura 22 DONA LÊDA REZANDO DOR DE CABEÇA.....	100
Figura 23 Dona Carminha mostrando em vídeo o cajado que utiliza em algumas de suas rezas.....	100
Figura 24 Dona Maria José reza criança de Vento Caído .....	101
Figura 25 VASSOURINHA DE BOTÃO NO QUINTAL DE DONA LÚCIA .....	105
FIGURA 26 DONA MARIA ROCHA MOSTRA SEU REMÉDIO PARA PICADA DE ARANHA.....	107
Figura 27 AVISO DE "PROIBIDO ENTRAR SEM MÁSCARA NESTE LOCAL" NA CASA DE DONA LÊDA .....	113
Figura 28 DONA ROSA SENDO ENTREVISTADA NO PERÍODO DA PANDEMIA.....	114
Figura 29 DONA MARGARIDA, 98 ANOS.....	121
Figura 30 DONA CIDA REZA CLARA .....	124
Figura 31 Garota Filmada em documentário .....	129
Figura 32 Dona Maria Rocha .....	129
Figura 33 Dona Cida em trecho da entrevista .....	131
Figura 34 Estante com foto de familiares de rezadeira .....	138
Figura 35 Quadro informativo presente na parede da sala de Dona Carminha .....	142
Figura 36 Dona Rita rezando telespectador .....	143
Figura 37 Dona Antônia no momento em que seu quadro cai .....	145
Figura 38 RECORTE DE JORNAL NA SALA DE ORAÇÃO DE DONA CARMINHA .....	148
Figura 39 PARTICIPAÇÃO DE DONA RITA JOVEM NO ENCONTRO DA NOVA CONSCIÊNCIA .	149

# Sumário

---

INTRODUÇÃO.....	11
<i>As trilhas que encontram a reza.....</i>	12
<i>Na teoria do fazer-se rezadeira.....</i>	14
<i>A rezadeira e o século XXI .....</i>	18
<b><u>CAPÍTULO I: Entre O Ontem E O Hoje: Identidades, Representações E Artes De Fazer De Mulheres Rezadeiras E Seus Caminhos No Passado E No Presente.....</u></b>	<b>26</b>
1.1 Reflexos do ontem: A formação das artes de fazer e identidades das mulheres rezadeiras no passado e suas personificações no século XXI.....	29
1.2 As adaptações da mulher rezadeira paraibana no século XXI: Novos confrontos e novas narrativas.....	49
<b><u>CAPÍTULO II - Os Símbolos Que Fazem A Construção Imagética, Identitária E Representativa Da Rezadeira Paraibana No Agora: Uma Discussão Sobre A Importância Do Imaginário Para A Rezadeira.....</u></b>	<b>72</b>
2.1 Sobre A Importância Do Imaginário Para A Rezadeira Paraibana: histórias de vida contadas frente as câmeras.....	73
2.2 A Reza, A Planta e o Chá: o poder da crença, a construção do ambiente e o conhecimento medicinal da rezadeira paraibana .....	88
<b><u>CAPÍTULO III- Sobre Futuro E Imagem: As Aproximações Das Rezadeiras Com As Mídias E Como Elas Constroem Suas Narrativas Em Relação As Gerações Seguintes.....</u></b>	<b>116</b>
3.1 Diálogos, aproximações e distanciamentos: as rezadeiras e suas relações com as múltiplas gerações seguintes do século XXI na Paraíba.....	117
3.2 As possibilidades e dificuldades de a mulher rezadeira existir nos espaços digitais.....	139
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	153
REFERÊNCIAS .....	156
ANEXOS.....	162

## INTRODUÇÃO

---

Nossa Senhora disse que quando eu estivesse em aflição, chamasse por Nossa Senhora três vezes, que eu era válida.

“Valei-me Nossa Senhora!” Chegou à ocasião. Nossa Senhora disse que quando eu estivesse em aflição chamasse por Nossa Senhora, cento e cinquenta vezes que eu era válida.

Chegou... chegou à ocasião. (CIDA, 2023).

As palavras de Dona Cida, rezadeira e parteira, dão abertura a essa dissertação da melhor maneira, já que aqui vemos o momento em que a fé e a cura se cruzam: numa reza de parto, que se sucede do processo de dar à luz. Dona Cida é uma entre as várias rezadeiras que engrandeceram essa dissertação, permitindo que, através do registro de suas palavras e imagens, eu pudesse captar um pouco de seus cotidianos, suas identidades e a forma como são representadas.

O sagrado e a cura já estiveram entrelaçados no passado. Hoje em dia, nem sempre ambos andam em conjunto, mas a proximidade entre eles não se perdeu. Ao redor do mundo nós temos diversos exemplos onde a cura e a fé dialogam entre si, desde medicinas complexas como a chinesa, até o conhecimento mais simples de uma água benzida com efeito curativo. Ao longo dos séculos, no entanto, muito se discutiu acerca da eficácia real dos métodos de cura que envolviam a fé, questionando e desacreditando cada vez mais dos modos não convencionais de curar.

Charlatanismo e marginalidade perseguiram o que chamamos de medicinas populares ao longo do tempo, por uma série de fatores que envolvem a formação do mundo moderno e contemporâneo, a superimposição de religiões sobre outras além de uma série de outros fatores. A figura feminina é, nesse entremeio, fator importante na formação das medicinas populares e acaba por ser um dos pontos responsáveis por levar essas medicinas a marginalidade, uma vez que a medicina se torna um trabalho predominantemente masculino na sociedade atual.

A mulher, a cura e a fé formam uma parte importante das medicinas populares, algo que nasce e existe no Brasil há mais tempo que a colonização e que faz parte da cultura e do traçado social do povo brasileiro. Fomos formados por misturas culturais e sociais, talvez por isso, tanto a medicina quanto a fé aqui possuem identidades diversas e diferentes do restante do mundo. A colonização, a presença católica e judaica, os povos africanos e os indígenas, com suas próprias percepções de cura e

de fé, moldaram as medicinas populares que possuímos hoje.

Ervateiros, raizeiros, boticários e rezadeiras, são parte desse espectro gigante e diverso que é a medicina popular no Brasil. A mulher rezadeira é uma figura que exprime bem aquilo que essa dissertação pretende expor: as mulheres no contexto das medicinas populares, criando e recriando identidades, mantendo viva nossa cultura. Apenas na Paraíba, contexto em que se inserem as rezadeiras aqui discutidas, possuímos diversas formas de ser rezadeiras: as mães, as viúvas, as católicas, as espíritas, umbandistas e muitas outras. Não há um único jeito de ser rezadeira.

Na atualidade, as rezadeiras tomam formatos ainda mais diversos, adaptando-se aos novos contextos, sendo parte de uma sociedade que nem sempre é favorável a seu estilo de vida. Suas identidades e o modo como são construídas suas representações através dos novos espaços e oportunidades do século XXI, o modo como contam suas histórias, como vivem e se relacionam com a sociedade hoje e como isso é fruto de um passado, muito me encanta. A cultura da reza vive ou sobrevive? Essa é uma pergunta que alguns antes de mim já fizeram. Na Paraíba em específico, lugar onde vivi e cresci, onde a cultura da reza existe em intensidade e pluralidade, o espaço para estudar as práticas da reza, sob diversas óticas, é infinito, portanto, responder questões como a levantada acima com uma única e milagrosa resposta parece um tanto quanto impossível.

É válido, no entanto, buscar compreender como práticas tão antigas vivem apesar do tempo, que tipo de adaptações foram necessárias e as demandas que existem ainda hoje que levam trabalhos como esses a continuarem existindo.

Na Paraíba nós temos diversos cenários, que vão do Sertão ao Litoral, das cidades de interior a capital, onde a reza existe, sob óticas diversas. Fazer um apanhado de todas as suas expressões de identidade não é possível, mas ao pensar na trajetória dessas mulheres no século XXI, não pude deixar de refletir sobre o modo como elas conversam com as atuais mídias como a internet e a televisão ou se existe de fato uma conversa.

### ***As trilhas que encontram a reza***

O caminho que percorri até chegar à identidade e representação das mulheres rezadeiras na Paraíba do século XXI foi um tanto complicado, ao mesmo tempo em

que descobrir sobre essas figuras femininas e paraibanas que contavam tanta história e transmitiam tanta cultura popular foi um verdadeiro deleite. Meu trabalho dialoga com a linha II (Cultura, Poder e Identidades) do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Campina Grande por se tratar de uma pesquisa que discute cultura e fé a partir das identidades das mulheres rezadeiras e suas representações.

Uma série de experiências pessoais moldam o meu caminho até o encontro com a temática. Meu caldo cultural e religioso vivendo entre famílias cujas referências passam pelo Candomblé, Espiritismo e Cristianismo e que viu de perto também os estigmas que algumas dessas religiões podem sofrer me marcaram e fizeram eu me interessar pelo tema. As rezas, de variadas formas, estão presentes em minha individualidade.

Por muito esquecida no fundo da memória, minhas vivências com a medicina popular retornou as rodas de conversa durante a minha graduação em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e se encaminhou para os fazeres das mulheres rezadeiras ainda no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), que se deu coincidentemente durante a pandemia do COVID-19. Durante esse período, acessar arquivos de museus presencialmente infelizmente deixou de ser uma opção e minha orientadora, a Prof. Dra. Patrícia Cristina de Aragão<sup>1</sup>, me guiou ao trabalho com as rezadeiras através de documentários. Não apenas as rezadeiras, minha orientadora me apresentou também a possibilidade de trabalhar com fontes midiáticas e de analisar as variadas representações construídas por e dessas mulheres em espaços como a *internet* no século XXI.

Para alguns talvez pareça distante imaginar as mulheres rezadeiras tendo acesso, e mais, sendo parte atuante dentro nessas novas tecnologias, seja direta ou indiretamente, por ainda enxergar suas práticas como resquícios de um passado longínquo (OLIVEIRA, 1985). Essas mulheres, no entanto, já estão pela *internet*, seja em entrevistas e documentários gravados, seja em jornais, através de parentes ou mesmo possuindo uma rede social. Há também uma parcela de gerações a frente da faixa etária onde geralmente se encontram as rezadeiras que, consultando-se com

---

<sup>1</sup>Patrícia Cristina de Aragão é graduada em Psicologia pela Universidade Estadual da Paraíba (1989), como também em História pela mesma instituição (1990). É mestre em Economia pela Universidade Federal da Paraíba (2001) e Doutora em Educação pela Universidade Federal da Paraíba (2007). Atualmente, trabalha como professora titular na UEPB e atua no Mestrado Profissional em Formação de Professores e no Mestrado de Serviço Social.

essas mulheres, levam o conhecimento do formato tradicional de transmissão “boca a boca” para o espaço virtual.

Foi assim que duas das rezadeiras campinenses entrevistadas foram encontradas: através da página do Facebook “Vamos Juntas? CAMPINA GRANDE”, um grupo feito de mulheres para mulheres, com o intuito de facilitar a vida de mulheres campinenses em diversos setores, como uma rede de apoio e comunicação. Todas rezadeiras entrevistadas por mim, coincidentemente ou não, foram apresentadas através de jovens mulheres, o que reforça a ideia de que a reza consegue alcançar outras gerações no século XXI, além de destacar a forte participação feminina nesse fazer.

A tradição oral é algo muito marcante na vida dessas mulheres rezadeiras: através da oralidade passam à frente seus saberes, contam suas trajetórias de vida e constroem suas narrativas diante das sociedades por onde passam. Essa oralidade será também um foco de estudo, a partir do momento que a narrativa das rezadeiras será analisada como formadora de identidade e representação. As entrevistas realizadas, bem como as filmagens e fotos, são partes ricas de uma dissertação que pretende estudar de que forma essas mulheres estão presentes nos espaços construídos no século XXI.

As filmagens, documentários e entrevistas utilizadas para análise dialogarão com as entrevistas concedidas e delas serão extraídas observações a partir da relevância que essas mulheres dão (ou não) a construção de suas imagens diante da sociedade através de simbolismos e narrativas que contam seus feitos e reforçam suas conexões com o divino. Entre as imagens de santos, as plantas do quintal, as receitas de garrafadas e chás e o modo como rezam, as mulheres rezadeiras vão contando uma história para aqueles que as buscam e acreditam em seus feitos, algo que para o trabalho dessas mulheres, é essencial.

Enquanto os espaços além de suas bolhas sociais se preocupam em taxá-las como charlatãs e as colocam em posição de marginalidade, dentro de seus próprios grupos sociais, as mulheres rezadeiras constroem espaços de respeito e *status*, verdadeiras redes de apoio que são sustentadas pela fé em suas obras e pelas conexões íntimas que elas vão desenvolvendo com seus atendidos.

### ***Na teoria do fazer-se rezadeira***

O realizar de uma escrita acerca dos fazeres das mulheres rezadeiras exige certo olhar atento às cosmovisões<sup>2</sup> distintas e diversas que essas mulheres possuem. Pensar o espaço e o tempo são bons recortes para o começo dessa pesquisa, que concentra seus estudos nos fazeres das mulheres rezadeiras do século XXI (mesmo que busque contextualizar a formação de algumas dessas mulheres de modo mais amplo), mais precisamente do estado da Paraíba. Procuramos saber como o presente dessas mulheres é construído no tempo (DOSSE, 2011).

De mesmo modo, localizar-se no espaço é essencial para dar a essas mulheres cara, cultura e localidade. Identidade é algo variante e heterogêneo, sendo um de seus maiores fatores justamente o marcador espacial. Ao discorrer sobre a importância do contexto espacial do Nordeste, destacando o modo como foram construídas narrativas do que seria a região, Albuquerque sinaliza que

O espaço não preexiste a uma sociedade que o encarna. É através das práticas que estes recortes permanecem ou mudam de identidade, que dão lugar à diferença; é nelas que as totalidades se fracionam, que as partes não se mostram desde sempre comprometidas com o todo, sendo este todo uma invenção a partir destes fragmentos [...](ALBUQUERQUE, 2011, p.35).

Apesar da fala se ater mais à construção do espaço, podemos dizer que a identidade e o espaço se constroem dependendo um do outro e que partir das culturas e identidades vividas num local, as sociedades e espaços tomam forma. São práticas e vivências como as das mulheres rezadeiras que fizeram e fazem parte da construção da Paraíba em suas mais diversas formas. No decorrer da pesquisa, observaremos também que os espaços constroem vivências distintas e que as rezadeiras de Campina Grande, por exemplo, possuem particularidades e características bastante significativas perante o restante das rezadeiras da Paraíba.

A História Cultural se apresenta nessa dissertação como sendo o ponto de principal apoio teórico, uma vez que trabalharemos com práticas culturais, vivências e costumes típicos de mulheres nordestinas e paraibanas. Estudaremos suas identidades culturais, suas formas de resistir enquanto medicina popular e enquanto parte da comunidade, utilizando autores como Michel de Certeau (1998) e Roger Chartier (2002).

O trabalho com o método da História Oral (BOSI, 2004), além da análise

---

<sup>2</sup> Maneira de ver e interpretar o mundo a partir de crenças, valores e filosofias de vida.

descritiva densa das fontes (GEERTZ, 1989), sendo também analisadas imagens (CECATTO; FERNANDES, 2012) juntamente com teóricos da História Cultural, irão delinear o caminho para alcançar o objetivo de discutir as práticas de cura das rezadeiras e suas táticas de resistência, atrelando a perspectiva de identidade enquanto representada em relatos e produções midiáticas paraibanas, levando em consideração suas vidas, cotidianos e a maneira como existem na sociedade moderna.

Há também aqui presente o trabalho com a religiosidade (ELIADE, 1992), a formação das religiosidades no Brasil Colônia (SOUZA, 1986) e as artes de cura diversas no período (MIRANDA, 2017). Além disso, haverá algumas pinceladas em conceitos como cosmovisão (SIRE, 2009) e mesmo semiótica (MENDES, 2010).

Durante o primeiro capítulo da dissertação, intitulado *Entre o Ontem e o Hoje: Identidades, Representações e Artes de Fazer de mulheres rezadeiras e seus caminhos no passado e no presente*, pretende-se problematizar a estruturação histórica, o peso da identidade das rezadeiras e sua contribuição cultural, tomando as produções midiáticas e as entrevistas como referencial de análise, em especial como se adaptam ao século XXI na Paraíba e os novos embates e adaptações que precisam fazer.

Durante o segundo capítulo, nomeado *Os Símbolos Que Fazem A Construção Imagética, Identitária e Representativa Da Rezadeira Paraibana No Agora: Uma Discussão Sobre A Importância Do Imaginário Para A Rezadeira*, almeja-se observar em produções midiáticas (televisivas e independentes) e nos recortes das entrevistas realizadas (fotos, vídeos e falas) sobre as rezadeiras paraibanas, as representações de narrativas acerca das práticas de cura que elas desenvolvem, discorrendo principalmente os simbolismos de suas práticas e o modo como são representados: as tradições orais, modos de agir perante as novas doenças (como o COVID-19 por exemplo), os rituais, as ervas, as imagens e principalmente as identidades religiosas dessas mulheres.

Já no terceiro e último capítulo, intitulado *Sobre Futuro e Imagem: As Aproximações das Rezadeiras com as Mídias e como Elas Constroem suas Narrativas em Relação as Gerações Seguintes*, a intenção é de proporcionar uma discussão acerca do modo como as rezadeiras enxergam suas percepções de futuro em relação à reza e às narrativas e adaptações desenvolvidas a partir disso, aprofundando-se em discussões como as relações dessas mulheres com a gerações seguintes, com a falta

de fé e com as tecnologias.

Ao longo da dissertação, buscaremos trazer que a formação das identidades dessas mulheres é também um traço da busca por legitimidade o que, por consequência, faz com que as memórias sociais sejam ativadas ou esquecidas para garantir sua sobrevivência, mesmo que este ato se dê de forma inconsciente e ao longo do tempo. Entre as “histórias fantásticas” que nos contam (OLIVEIRA, 1985, p.61), as performances corporais e objetos simbólicos (SILVA, PACHECO, 2011) há um exercício de rememorar a população, de trazer à comunidade a sensação de conexão com as práticas dessas mulheres. Sobre isso, Cuche (2002 *apud* SILVA; PACHECO, 2011), ao falar da atividade das rezadeiras dentro da comunidade, menciona que a função dessas figuras femininas está no balanceamento entre a transmissão oral e a identidade desenvolvida a partir do espaço social em que se inserem.

A forma como essas mulheres são vistas e como elas mesmas se inserem dentro da comunidade é essencial para entendermos a forma como são construídas suas identidades, sua representação e a forma como resistem e existem nesses espaços.

Outro importante ponto a se observar, e isso será tratado ao decorrer da pesquisa, é o fato de que as mulheres rezadeiras possuem diversas faces, vivências e recortes sociais e culturais. Apenas entre as entrevistadas em Campina Grande, foi observado um mundo de diferenças e variações, desde a forma como foram inseridas nas artes de cura das rezas, as predominâncias religiosas diversas, as variações étnicas, locais de nascimento, formas de atuação e as próprias vivências e costumes. Apesar de uma maioria em Campina Grande ser mães, por exemplo, não podemos tomar essa como uma realidade absoluta, visto que é comum também mulheres que abdicaram totalmente da vida romântica e concentraram-se em outros aspectos das suas vidas, como mais adiante é possível perceber em Dona Lêda, rezadeira entrevistada.

Os espaços de cura espiritual, de simbologias, de conexão entre paciente e curandeiro, os laços sociais desenvolvidos entre as rezadeiras e aqueles que são atendidos por elas (ALEXANDRE, 2006), são laços que evocam o imaginário da população, que lhe endossam sentimentos de conexão e identidade, de acolhimento social como também individual, já que a mulher rezadeira geralmente possui um tratamento individual com o atendido e busca desenvolver contatos mais íntimos com

ele. Esse tipo de acolhimento ainda é algo que, para a medicina erudita, é difícil de fazer, sendo os esforços e novas estratégias para desenvolver-se nesse quesito algo ainda em estágio inicial.

### ***A rezadeira e o século XXI***

Durante o século XXI, as mulheres rezadeiras possuem cada vez menos atendidos devido ao trabalho realizado perante séculos de movimentos que procuraram as silenciar. Dessa forma, essas mulheres buscaram maneiras astuciosas de se destacarem, aproveitando-se de ferramentas midiáticas e digitais. Essas mulheres estão na televisão, no *Youtube*, no *Instagram*, sendo evidenciadas por meios que as buscam para realizar produções de cunho sociocultural.

Todavia, ao assistir a uma produção como esta, é importante observar que consumimos parte de um roteiro desenvolvido por alguém. Não importando a intenção, “a produção televisiva faz parte do lugar (espaço controlado) no qual o receptor está inserido” (JOSGRILBERG, 2004, p.21 apud FIGUEIREDO, 2021).

Veremos que as rezadeiras da Paraíba, ao contrário do que a maioria das produções feitas sobre elas diz por exemplo, são mulheres diversas, com variadas referências religiosas, vindas das igrejas católicas, bem como dos terreiros, de núcleos indígenas e principalmente da mistura de todo esse caldo cultural e religioso. Durante essas produções midiáticas, no entanto, as próprias rezadeiras muitas vezes se preocupam em ocultar o lado de si estigmatizado, ressaltando aquilo que veem como qualidades: serem bondosas, escolhidas, cristãs, humildes, tudo isso fica marcado no modo como se apresentam. São *microrresistências* que muitas vezes passam despercebidas pelas lentes das câmeras, mas que, a efeito amplo, as torna “estranhas ao sistema” em que estão inseridas (CERTEAU, 1998).

Pode-se fazer mudanças na cidade, intervenções ou até ditar o modo como se anda pela cidade, mas isso não significa que o espaço controlado consiga controlar o ato performático de andar por essa cidade (JOSGRILBERG, 2004). Em outras palavras, isso significa (no contexto aqui aplicado) que as rezadeiras, apesar de estarem em um lugar que se propõe a limitá-las, percorrem um caminho de discretos, porém, significativos desvios. Dentro da mídia, assim como dentro da cidade, há uma verdadeira “guerra de histórias” (JOSGRILBERG, 2004, p.22 apud FIGUEIREDO, 2021) onde os chamados “enunciadores universais” com frequência ignoram os

demais enunciadores dentro do jogo. As produções menores e independentes sofrem com esse tipo de ameaça.

As mulheres rezadeiras, dentro das produções independentes, por vezes possuem uma abertura um pouco maior para expressar sua identidade, visto que a própria ideia de um grande canal televisivo as noticiar pode carregar o peso de um nome e de uma narrativa intimidadora, uma vez que este possui maior alcance entre a população. Apesar disso, esses meios podem e são subvertidos de modo que o outro possa utilizar dos produtos a que são impostos (CERTEAU, 1998).

Narrativas intimistas, como acontece com o documentário *O Ramo* (2009), feita com as mulheres de Boa Vista, onde o produtor se propôs a afastar-se da tela, mantendo os entrevistadores ocultos a maior parte do tempo e dando a sensação a quem assiste de há uma conversa particular e íntima entre entrevistado e telespectador, transmitem a sensação de proximidade e acolhimento, logo, de confiança no discurso empregado. Fazer o telespectador se identificar emocionalmente e culturalmente com a obra o faz esquecer, por exemplo, que aquela se trata de uma obra roteirizada: naquele momento é como se transportar para a sala de estar ou quintal da entrevistada.

Estudar as mulheres rezadeiras no Brasil do século XXI, a partir da Paraíba, é possível a partir de diversos ângulos e perspectivas, além de variadas fontes. A proposta aqui utilizada é a de mulheres rezadeiras analisadas a partir do modo como se representam e são representadas, sendo parte importante de contextos sociais e desenvolvidas com intensões específicas, seja para garantir posições de status na sociedade ou como objeto de poder, são construtoras de identidades que muitas vezes estão atreladas a táticas de sobrevivência (FIGUEIREDO, 2022). Uma vez que estamos trabalhando com visões subjetivas e construções sociais de mundo, tratando de conceitos que só podem ser destrinchados se olharmos para além da objetividade, a pesquisa em questão se torna qualitativa.

Para Pedro Demo (1998) as definições de realidade histórica possuem compreensões diversas e ricas com relação às subjetividades e descontinuidades que residem no estudo da História e que fazem parte do que conhecemos como método qualitativo, cujas categorias como intensidade, extensão e qualidade passam a possuir interessantes ligações. Segundo Demo (1998), as realidades presentes na história são interessantes por necessitarem via de regra da participação humana e fugirem de noções superficiais, preferindo aprofundar-se e se tornarem mais

complexas, além de estarem expostas a uma rotina extensa e por isso “buscam renovar-se sempre” (1998, p. 94).

Essa profunda descontinuidade observada nas narrativas históricas a partir das variadas percepções de fazer História atuais, é observada pelo modo como mesmo o estudo de certos “padrões de repetição” nas práticas das rezadeiras pertencentes a um mesmo espaço de convívio, consegue com certa frequência ser rebatido a partir de suas próprias práticas e experiências individuais. As vivências particulares enriquecem as *cosmovisões* dessas mulheres, suas próprias maneiras de enxergar os espaços a sua volta, as tornando diferentes e únicas entre si.

Seguindo o conceito de adaptação trabalhado por Certeau<sup>3</sup> (1998), essas próprias práticas sofrem as inconstâncias do tempo e do espaço, sendo moldadas e articuladas perante o contexto vivido e que se modificam e se adaptam conforme o tempo passa. Essas adaptações podem ou não ser lineares, visto que não apenas se inventam maneiras de se adaptar como retomam antigos modos de adaptação de acordo com a necessidade.

Para Roger Chartier<sup>4</sup> (2002), parte do processo de analisar um objeto de estudo através da representação realizada sobre ele é compreender que todo e qualquer olhar sobre aquele indivíduo contará mais sobre a perspectiva de mundo daquele que está contando a história do que aquele a ser representado. Levando isso em consideração, torna-se extremamente interessante saber como e porquê determinado fato está sendo contado desta e não daquela maneira. Com relação as mulheres rezadeiras e as mídias onde elas são representadas, há tanto a narrativa delas como a daqueles por trás da cena, dos produtores, diretores, entrevistadores e jornalistas que possuem suas próprias intenções e compreensões das situações descritas.

Chartier menciona, ao citar as descrições sobre as práticas de leitura camponesas na França do século XVIII a partir de testemunhos de alguns dos próprios leitores camponeses da época, que “o testemunho deve, portanto, ser decifrado em primeiro lugar como uma representação de si mesmo, moldada a uma enorme distância social e cultural, ligada a uma trajetória excepcional” (CHARTIER, 2002, p. 141-142).

---

<sup>3</sup>Michel de Certeau foi um importante teórico do campo da História, Filosofia e Teologia. De origem francesa, escreveu livros importantes como *A Invenção do Cotidiano* (1998), utilizado na elaboração dessa dissertação.

<sup>4</sup> Historiador francês dedicado a estudar os movimentos culturais, suas interpretações e representações. É considerado como parte da quarta geração da Escola dos Annales.

São esses testemunhos, portanto, representações de si mesmos e sofrem influências diretas dos espaços, culturas e sociedades onde esses indivíduos estão inseridos. Por mais que um testemunho seja uma importante fonte de estudo, é importante não esquecer as narrativas de si levantadas ali, as representações feitas sobre si mesmo daqueles que buscam interpretar uma prática ou costume alheio. Acerca disso, Chartier (2002) ressalta a importância da fonte documental, o que nos leva a outras representações realizadas agora a partir do olhar de fora.

A pesquisa aqui presente se destaca por utilizar fontes documentais e bibliográficas. Com relação a isso, podemos dizer que entre as diferenças existentes entre a pesquisa bibliográfica e a pesquisa documental, se destaca aqui o fato de que, enquanto uma produção bibliográfica é feita já na intencionalidade de passar informações e servir de consulta e estudo, a produção documental alcança públicos maiores e é feita com variados fins que não apenas o científico e pode ser produzido utilizando das mais variadas fontes.

As produções audiovisuais, como também as entrevistas, se tornam documentos a partir do momento em que podem ser consideradas significativas no processo de poder analisar as identidades, representações e narrativas (GIL, 2010 *apud* FIGUEIREDO, 2022). De mesmo modo, o próprio fato das produções e entrevistas serem um registro dessas mulheres, as tornam em documentos.

A proposta de análise de fontes visuais como documentários parte da ideia de compreender o modo como essas mulheres interagem com novos espaços de visualização no século XXI, se há ou não a interação dessas mulheres com esses meios tecnológicos e digitais nesse século e como elas articulam suas narrativas, como mostram e constroem suas identidades e como são representadas, levando em consideração as intenções presentes no desenvolvimento dessas produções. Os documentários, reportagens e entrevistas possuem um recorte temporal entre 2009 e 2021, enquanto as entrevistas realizadas são do ano de 2023, todas realizadas com rezadeiras e atendidos paraibanos.

A intenção da análise desses documentos é também compreender os desafios dessas mulheres na atualidade, como elas encaram seus ofícios daqui a alguns anos, como agem em relação as interações com os jovens de hoje, além da problemática da falta de procura pelo trabalho dessas mulheres e o porquê de haver pouca produção oficial dessas mulheres, como as realizadas para grandes canais de televisão.

Com relação aos documentários que serão utilizados, eles podem ser encontrados no *Youtube*, uma plataforma digital de vídeos em sua maioria postados de modo gratuito, no canal da Nova Consciência<sup>5</sup> e do Serviço Social do Comércio de São Paulo (SESCTV). Os documentários utilizados são: *O Ramo (Rezadeiras de Boa Vista-PB)* (NOVA CONSCIÊNCIA, 2009) e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (SESCTV, 2010), ambos feitos no município de Boa Vista<sup>6</sup>. *O Ramo* é encontrado dividido em quatro partes: *O Ramo - PARTE 1*, com duração de 9min59s, *O Ramo - PARTE 2*, com 9min37s, *O Ramo – “Outras Cenas”*, com 6min08s e *O Ramo – “Seu Ageu”* com 6min9s, que não será utilizada nesta pesquisa.

Há também a entrevista concedida ao canal Vale do Piancó Notícias, em 2017, intitulada *Rezadeira atende até 30 pessoas por dia, em Conceição*<sup>7</sup>, com duração de 9 minutos e 44 segundos, concedida pela rezadeira Dona Rosimária Eugênia Gomes, Dona Rosa, na época com 77 anos. A mesma senhora, Dona Rosa, foi entrevistada novamente no ano de 2021, durante a pandemia, pelo mesmo repórter, Gilberto Angelo, que dessa vez disponibilizou a entrevista em seu canal particular no *Youtube*, com o título *Rezadeira atende muitas pessoas que procuram rezas em tempos de pandemia, em Conceição-PB*.

O segundo vídeo em particular foi rico para compreender os processos de adaptação e ressignificação do trabalho dessas mulheres no período da Pandemia do COVID-19, tendo em vista que Dona Rosa, assim como outras rezadeiras entrevistadas, fez questão de continuar atuando durante esse momento, o que serviu para reforçar alguns importantes conceitos do ofício da rezadeira como o poder da fé,

---

<sup>5</sup>A Organização da Nova Consciência é uma ONG sem fins lucrativos criada em Campina Grande no ano de 1991 e promove todos os anos durante o período da semana de Carnaval, um encontro cujo maior objetivo é promover a paz e a tolerância. O evento gira em torno de abordar discussões diversas acerca de práticas religiosas, cultura, economia, ciência e muito mais. O Encontro da Nova Consciência possui mais de 54 eventos paralelos, com temas que vão de sustentabilidade a inclusão social e faz parte da tradição campinense de transformar o Carnaval num período de resgate religioso e espiritual, estando incluso na gama de eventos que também incluem a Consciência Cristã e O Crescer – Encontro da Família Católica.

<sup>6</sup>O município de Boa Vista foi fundado ao final do século XVII, quando Teodósio de Oliveira Lêdo fundou o Sítio Santa Rosa, a 3km da atual Boa Vista, sendo sua filha Adriana a fundadora da Casa Grande de Santa Rosa. Atualmente, a cidade é conhecida, entre outros fatores, pela Cooperativa das Cabritas, que produz principalmente bolsas, toalhas de mesa e roupas de crochê, macramê, fuxico e ponto de cruz.

<sup>7</sup>Conceição é um município brasileiro do estado da Paraíba, localizado na Região Metropolitana do Vale do Piancó. Uma das maiores produtoras de batata-doce da Paraíba, é também o berço de alguns artistas famosos como o forrozeiro Pinto do Acordeon, a cantora e atriz Elba Ramalho e o maestro José Siqueira.

e se tornou uma oportunidade para lembrar a população da existência e das práticas de cura dessas mulheres.

Enquanto os documentários analisados são produções de canais menores e de organizações não governamentais (como é o caso da Nova Consciência), algumas entrevistas foram realizadas com mulheres rezadeiras por canais de televisão locais de amplo acesso, como é o caso do Jornal da Paraíba, que produziu uma reportagem no ano de 2019 e está disponível no canal da prefeitura de Duas Estradas<sup>8</sup>. Uma produção como essa nos possibilita também compreender a visão das grandes mídias sobre o fazer dessas mulheres, o modo como as representam e também o modo como elas se aproveitam de espaços como esse para reforçarem suas identidades.

Ao que se refere as entrevistas realizadas, vale ressaltar que se trata de uma pequena amostra dentro de um contexto regional amplo e repleto de mulheres rezadeiras diversas. As entrevistas feitas em específico para a produção desta dissertação foram realizadas no município de Campina Grande<sup>9</sup> e contrastam com o restante das fontes por terem sido produzidas com a intencionalidade de realizar essa dissertação. Aqui, as perguntas foram direcionadas para eixos temáticos específicos à necessidade da pesquisa, mas não se limitaram a eles: entre os processos de seguimento do roteiro, as conversações paralelas foram essenciais para que novos e ricos tópicos surgissem, como a própria questão do trabalho dessas mulheres durante a pandemia e a relação dessas mulheres com a juventude atual.

É necessário destacar, e isso será lembrado ao longo da dissertação, que essas mulheres são importantes representantes de uma cultura local campinense, já que viveram grande parte de suas vidas na cidade, isso se não são naturais do município. O que essas mulheres conhecem é a dinâmica de cidade e sociedade campinense, o que pode ser muito diferente das experiências vividas pelas mulheres do Cariri por exemplo, onde a cultura da reza é bem mais intensa e difundida. O tamanho da cidade, a maior diversidade cultural e até mesmo o fato de Campina

---

<sup>8</sup> Criado em 1903 e elevado à categoria de município em 1996, Duas Estradas é conhecida pelo Conjunto Ferroviário de Duas Estradas, construída pela companhia *Great Western of Brasil* e inaugurada em 1904.

<sup>9</sup> Campina Grande foi fundada em 1 de Dezembro de 1697, tendo sido elevada à categoria de cidade em 11 de outubro de 1864. Reconhecida como um dos maiores polos tecnológicos da América Latina pela revista americana *Newsweek* e um dos principais polos tecnológicos do Nordeste, Campina Grande é também um importante polo universitário, contando vinte e uma universidades e faculdades, sendo três delas públicas. Possui diversos eventos importantes, sendo os maiores deles o São João no mês de Junho (conhecido como “O Maior São João do Mundo”) e encontros religiosos como a Consciência Cristã e o Encontro da Nova Consciência. Seus principais pontos turísticos são o Açude Velho, a estátua dos Pioneiros da Borborema, o Parque do Povo e A Vila do Artesão.

Grande ser antiga em relação a muitas cidades são pontos a serem levados em consideração.

As rezadeiras entrevistadas foram Dona Maria do Carmo (ou Carminha), dona Maria José, Dona Lêda, Dona Cida e dona Lúcia Alves. Além delas, foram entrevistadas pessoas que já foram ou são frequentadoras de rezadeiras, entre elas Ana Clara (psicóloga e atendida de Dona Carminha) e Sarah Pereira (psicóloga e frequentadora de rezadeira), bem como Gerusia Sales, cuja sogra, Dona Margarida, foi rezadeira e atualmente conta com 98 anos. Essas mulheres compartilharam experiências, histórias de vida e trajetórias profissionais pessoais, assim como suas próprias visões de mundo e de que modo se enxergam na sociedade.

A utilização dos nomes verdadeiros foi permitida pelas participantes das entrevistas<sup>10</sup> e, em especial para as rezadeiras, foi preferível utilizar os nomes pelos quais são conhecidas em seu meio. Abaixo, foi elaborado um quadro para sistematizar a apresentação das entrevistadas:

**Quadro I: Entrevistados**

<b>ENTREVISTADA</b>	<b>IDADE</b>	<b>LOCALIDADE</b>	<b>OBSERVAÇÕES</b>
<b>Maria José</b>	74	Campina Grande/Zona Urbana	Rezadeira
<b>Dona Carminha</b>	78	Campina Grande/Zona Urbana	Rezadeira
<b>Dona Cida</b>	81	Campina Grande/Zona Urbana	Rezadeira
<b>Dona Lêda</b>	79	Campina Grande/Zona Urbana	Rezadeira
<b>Dona Lucia Alves</b>	70	Campina Grande/Zona Rural	Rezadeira
<b>Sarah Pereira</b>	26	Campina Grande/Zona Urbana	Atendida
<b>Ana Clara</b>	27	Campina Grande/Zona Urbana	Atendida
<b>Gerusia Sales</b>	54	Campina Grande/Zona Urbana	Atendida

FONTE: FIGUEIREDO, 2023

A metodologia utilizada para a coleta de informações foi a participação-

<sup>10</sup>A condição de entrevistadas como sendo todas do gênero feminino foi feita ao acaso, já que aqueles que aceitaram participar foram coincidentemente apenas mulheres.

observante. Esse tipo de método privilegia o entrevistado durante a entrevista, deixando-o mais livre para expressar-se e desenvolver sua própria narrativa. Esse tipo de método se faz rico e necessário uma vez que são justamente as formas de representação construídas por rezadeiras e para elas o principal ponto a ser analisado.

O mais interessante aqui é justamente a diversidade de olhares e vivências, as diferentes narrativas e tomadas de posição e também as variações nas histórias contadas pelas mulheres entrevistadas e filmadas de modo autônomo e com interesse acadêmico, como foram as mulheres de Campina Grande, e as mulheres entrevistadas para mídias como os canais de televisão aberta e produções audiovisuais como são os documentários.

De acordo com Bauer e Gaskell, é vital que se atente ao trabalhar com entrevistas, nas

Comunidades, grupos sociais e subculturas contam histórias com palavras e sentidos que são específicos a sua experiência e ao seu modo de vida. O léxico do grupo social constitui sua perspectiva de mundo, e assume-se que as narrativas preservam perspectivas particulares de uma forma mais autêntica (BAUER e GASKELL, 2003, p. 91 *apud* FIGUEIREDO, 2022, p.47).

Faz parte da perspectiva de mundo e, aqui, das representações das rezadeiras, todo o dia a dia, costumes e vivência dessas mulheres. Os ambientes em que vivem, o idioma que falam, os vícios de linguagem e sotaques que possuem, as vestimentas, os seus atendidos, tudo isso se insere em um mundo próprio das rezadeiras, são parte da construção de imaginários e por conta disso são extremamente valiosos no estudo aqui realizado. Uma metodologia como a participação-observante para realizar as entrevistas é de suma importância para que esses processos não se percam, pelo contrário, sejam evidenciados e aproveitados no estudo realizado aqui. Processos como esse demoram e requerem paciência, com o entrevistado e também consigo mesmo e com seus planejamentos e pesquisa.

As entrevistas coletadas aqui, portanto, são relatos vivos e pessoais de indivíduos vivos e presentes no tempo e espaço atuais e isso é levado em consideração, sendo parte dessa pesquisa tentar compreender um pouco porque as memórias dessas mulheres percorrem essas e não aquelas narrativas, porque certos fatos as comovem, porque fazem tanta questão de nos contar algumas questões de sua vida enquanto outras são levadas a passarem despercebidas.

**CAPÍTULO I - Entre O Ontem E O Hoje: Identidades, Representações E Artes De Fazer De Mulheres Rezadeiras E Seus Caminhos No Passado E No Presente**

*Valei-me minha virgem da Conceição!  
Valei-me minha virgem da Conceição!  
Nossa Senhora é tua madrinha. Nosso Senhor é teu padrinho.  
Pa te defender do mal.  
Nada mal não te acontece nem de noite, nem de dia,  
nem no pingo da meio-dia e nem hora nenhuma do dia (CARMINHA, 2023).*

Durante este capítulo iremos abordar a figura das mulheres rezadeiras em sua formação no período colonial, bem como as raízes que formam esse ofício, algo que remonta ainda ao período pré-colonial, e a forma como essas mulheres se adaptam e se refazem ao longo do tempo e chegam até a atualidade, realizando seus fazeres e existindo no século XXI, na Paraíba, contexto aqui estudado.

Trabalhar com a mulher rezadeira e a reza na Paraíba é trabalhar com identidade e memória: identidade pelo fato dessas mulheres carregarem consigo um legado de uma tradição que remete ao período pré-colonial do Brasil e que em muito tem a ver com a construção da religiosidade brasileira e paraibana, e memória por trazer a nós essa identidade através de retalhos de memórias coletivas e individuais que formam uma teia de saberes que perpassam gerações.

Mas quem são essas mulheres (e homens<sup>11</sup>) e o que elas fazem? Como esses saberes foram construídos? Essa pergunta é complexa e talvez elaborar uma única resposta para elas soe pretencioso e um tanto generalista. A reza, nos lugares mais diversos do Brasil, toma as características mais distintas. Há, no entanto, pontos que se relacionam e que trazem um pouco a luz em relação à compreensão da origem dessas mulheres.

Mulheres mágicas (MATIAS, 2019), em seu significado mais bruto, existem de formas diversas nas mais variadas culturas, desde que temos notícias. Essas mulheres seriam, então, pessoas que trabalhavam conectando a religiosidade aos conceitos rudimentares de medicina, manuseando suas práticas com saberes empíricos enquanto utilizavam a fé para curar, fossem males físicos ou espirituais, das quais apenas elas possuíam o conhecimento necessário para fazê-lo. Para Elda de Oliveira (1985), ofícios como o da mulher rezadeira, surgiram no Brasil dentro de comunidades, com o intuito de servirem ao povo a depender da necessidade, aos problemas que aparecessem. O trabalho da mulher rezadeira surge, talvez, muito antes do termo rezadeira existir: influência direta da cultura indígena pré-colonização, a rezadeira na verdade é reflexo de um caldo cultural diverso. De acordo com Elda, as curandeiras e rezadeiras

acumulavam um poder muito grande na cultura popular rural. No campo, benziam as crianças dependendo de sua precisão. Benziam também os animais como o cavalo; [...]. Invocavam as entidades sagradas (os deuses e os santos), para obter um benefício concreto àqueles que por elas

---

<sup>11</sup> Apesar da dissertação em questão se tratar do fazer feminino, rezadeiros e benzedeiros existem e também fazem parte dessa narrativa.

procuravam (OLIVEIRA, 1985, p.24).

Eram tradições que uniam comunidades, algo que se repete em várias outras comunidades que encontramos que são repletas de significados e em especial sincretismos religiosos, dentre outras adaptações. No Brasil, podemos dizer que as rezadeiras nascem da junção de práticas indígenas, africanas como também europeias.

Estabelecendo um diálogo daquilo que foi formado durante o período de colonização e as identidades das rezadeiras formadas na Paraíba atual, o recurso da imagem, da narrativa oral e da memória será bastante explorado. Se considerarmos as mulheres rezadeiras como guardiãs de uma memória cultural, entendemos então a necessidade de acessá-las a partir do que nos é fornecido. Para Halbwachs: “Qualquer religião tem também a sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares (...)” (HALBWACHS, 1990, p. 185 *apud* SILVA, 2009, p. 2). Essas memórias são parte de uma tradição oral que mantém vivas as suas práticas e identidade.

Essa tradição oral, por sua vez, reacende essas raízes do passado de forma constante, sempre que são estimuladas. Segundo Chauí,

“Os antropólogos enriquecem essas análises enfatizando a dimensão propriamente cultural da religião popular como preservação de valores éticos, estéticos étnicos e cosmológicos de grupos minoritários e oprimidos, de sorte a funcionar como canal de expressão da identidade grupal e de práticas consideradas desviantes (e por isso repudiadas) pela sociedade inclusiva.” (OLIVEIRA (Org.), 2001, p.174 *apud* SILVA, 2009, p. 11).

Essas expressões de identidade reavivadas e mantidas através da tradição oral, são tomadas e analisadas aqui através das palavras dessas mulheres, suas representações e os elementos visuais registrados de si. As imagens permitem imaginar o passado de forma mais vívida [...] constituem-se no melhor guia para o poder de representações visuais nas vidas religiosa e política de culturas passadas” (BURKE, 2004, p.17 *apud* CECATTO; FERNANDES, 2012, p.4). As apropriações e interpretações dadas a essas imagens são em si a construção de suas representações, algo que veremos aqui sob a ótica do pesquisador e mais para a frente sob a ótica da mídia.

### ***1.1 Reflexos do ontem: A formação das artes de fazer e identidades das mulheres rezadeiras no passado e suas personificações no século XXI***

A origem das rezadeiras brasileiras remonta o período colonial e mesmo pré-colonial, em um tempo antes do Brasil Colônia em que o conhecimento das ervas, chás e rituais de cura já faziam parte da cultura local. Desenvolvida para dar conta das demandas do corpo feminino, muito negligenciado no período, os conhecimentos curativos das mulheres serviam principalmente para atender necessidades fisiológicas específicas femininas. De acordo com Meira (2018), a colônia bebia das fontes nativas, colonizadoras e negras para desenvolvimento desses conhecimentos. Ainda segundo Meira (2018) o sincretismo foi viável na colônia muito em parte também porque na colônia a taxa de analfabetismo era grande mesmo entre os europeus que chegavam, o que fazia da leitura da bíblia, por exemplo, uma tarefa impossível.

Segundo Laura de Mello e Souza (1986), durante o Brasil Colônia, o catolicismo formado aqui tomou características diferentes do catolicismo europeu, muito mais sincréticos, supersticiosos e questionadores. O que em Portugal se tomava como verdade absoluta, no Brasil se refletia em perguntas, era posto em prova, muito em parte pelas origens religiosas diversas do país. A presença judaica e protestante, por exemplo, questionava as bulas das cruzadas, o celibato clerical e a superioridade eclesiástica (SOUZA, 1986).

Segundo a autora,

A ira contra a Inquisição não dizia respeito apenas ao temor infundido por suas práticas terríveis, conhecidas por todos, hóspedes constantes das imaginações aterradas. Traduzia à má-vontade, o desagrado, a irritação popular contra a religião oficial (SOUZA, 1986, p.101).

Há algumas importantes observações a se fazer com relação ao trecho em questão, sendo a primeira delas a desmistificação da ideia de que os cristãos daqui se adaptaram e criaram suas próprias versões do catolicismo oficial apenas pelo medo de serem mais diretos com relação a suas queixas. Na verdade, em diversos momentos o descontentamento presente aqui é mais direto e causa sim certos conflitos com a metrópole portuguesa, sendo a presença da Inquisição um ponto que reforça essa afirmativa. Além disso, a presença de uma irritação popular também revela que o povo e o dito “oficial” estiveram na maior parte das vezes de lados

opostos em seus interesses, o que aqui já não mostra necessariamente uma novidade, mas ainda sim é um ponto relevante a se destacar.

A autora também destaca o fato de que a própria Europa divergia em certos aspectos durante o século XVI (SOUZA, 1986). A Igreja se preocupou em combater o ceticismo popular e o paganismo europeu através de reformas e perseguições, o que não foi diferente no Brasil Colônia. Aqui, no entanto, longe do centro da Igreja Católica oficial e perto de outras fontes culturais e religiosas, ficava ainda mais difícil fazer com que o povo estabelecesse conexões e se identificasse com o modo como a Igreja Católica se apresentava. Mello e Souza apresenta que

[...] Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos (SOUZA, 1986, p.91).

O trecho em questão revela, antes de tudo, a dificuldade dos colonos em inserir plenamente o catolicismo na cultura popular colonial, que pouco ou nada se conectavam a ela. Para o homem da colônia, de modo geral, a religião nova que era trazida possuía significados e se conectava de formas diferentes das referências religiosas que haviam até então. Fazer essa transição, conectar-se e entender-se dentro desse catolicismo colonizador foi um movimento difícil e não ocorreu da forma como o português desejava.

Para o homem da colônia, havia doses consideráveis de um catolicismo de fachada, algo similar ao homem europeu pagão do século XV, para quem festas e feriados levavam nomes e referências católicas, mas a mistura religiosa era tão diversa que se tratavam de eventos praticamente desviados do cristianismo (SOUZA, 1986). No Brasil Colônia, o apego desmedido as missas e eventos da igreja possuíam mais ligação com o magismo europeu que com o apego católico em si, sendo dessa forma mais conectados aos simbolismos e a fisicalidade que a questão figurada em si (SOUZA, 1986). Esse apego a imagem, ao visível e aos simbolismos, vai criar no povo da colônia uma conexão e identidade com esses elementos simbólicos.

Os elementos simbólicos são parte de narrativas religiosas populares até os dias atuais e o fato de práticas como a da reza permanecerem vivas e serem ainda procuradas é justamente o sentimento de identificação e respeito para com esses símbolos e as narrativas construídas por trás deles que constantemente são

reforçadas através da tradição oral. Para Bosi, é o fato de estar sempre confrontando, comunicando e recebendo impressões que garante consistência para as lembranças (BOSI, 2004), ou seja, o ato de transmitir memórias é essencial.

**FIGURA 1 DONA LEDA MOSTRA A CORDA USADA PARA REZAR ESPINHELA CAÍDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Os simbolismos escapam aos santos, se tornam também elementos, como a corda utilizada por dona Leda durante a reza para espinhela caída, e que torna essa manifestação religiosa mais palpável, um catolicismo mais externo e menos figurativo.

Alinhado a isso, vem também o fato de que uma sociedade escravagista como o Brasil precisou do sincretismo religioso para funcionar, algo que logo foi percebido pelos colonizadores. Laura de Mello e Souza (1986) menciona um jesuíta chamado Benci que entendia o quanto era importante garantir que os preceitos da religião católica de fato estivessem sendo compreendidos (SOUZA, 1986), o que o tornava um tanto resistente ao processo de sincretismo religioso observado na colônia. Já Antonil, um outro jesuíta, compreendia que o sincretismo deveria ser mais tolerado para que a sociedade colonial funcionasse como se desejava, especialmente com relação à escravidão. Para ele “Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativeiro, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde” (SOUZA, 1986, p. 93).

Foram dessas aberturas que o sincretismo religioso nasceu, já que para os padres jesuítas, alguns costumes nativos, por exemplo, seriam aceitos desde que para adoração do Deus cristão. Já os indígenas, por outro lado, mantinham-se insistentes em vários de seus costumes como maneira de resistir à dominação.

Graças aos indígenas, o conhecimento das ervas foi mantido no Brasil Colônia e é uma herança que as medicinas populares carregam até hoje, como no caso da

mulher rezadeira, cujas práticas mesclam crença e conhecimento medicinal adquirido de forma empírica, pela tradição oral e através da prática. Segundo Miranda (2017, p. 201) “os índios brasileiros criaram uma verdadeira farmacopeia de medicamentos, com base em ervas dotadas de reais virtudes terapêuticas, encontradas nas florestas”. Esse conhecimento sobre as ervas é nítido na vivência das mulheres rezadeiras paraibanas nos dias de hoje, como dona Cida, por exemplo:

Antigamente a gente tinha muita fé em Deus e na erva do mato. Hoje em dia esses remédio não estão valendo mais. Mas de primeiro mastruz pra tosse pra bronquite, tuberculose era o remédio. Pra febre... febre alta, febre alta, o eucalipto, com alho, café e limão... pra uma febre, umas febre quebradeira. Tudo isso era remédio.... O 'hortelã' miúdo pra pressão, pra coração, era um remédio bom. Pra dor de barriga, um chá do olho da folha da goiabeira. Era um santo remédio (CIDA, 2023).

Além do conhecimento das ervas, algumas práticas das mulheres rezadeiras chamam também a atenção por se assemelharem a práticas indígenas. Dona Lêda, rezadeira campinense, menciona a receita que indica para os atendidos que se queixam de dor de cabeça:

Procura uma paredinha dessa de barro aí. [...] Você molha três canto separado [...]. Cheira bem com força, bem no nariz, encostado na parede. Cheira as três molhadas, três canto. Menina aí faz tudo isso, né? Só batendo aquele negócio aquela friezinha na cabeça. Menina passa a dor de cabeça de uma vez passa (LÊDA, 2023).

Podemos notar uma certa semelhança dessa receita com as práticas indígenas como a de sucção e sopro para remover as impurezas do corpo. Segundo Miranda, “A sucção e o sopro eram processos curativos largamente empregados na terapêutica dos povos da floresta. Através da sucção, imaginavam retirar do doente os corpos estranhos causadores do mal” (2017, p. 207). Por mais que sucção não seja o mesmo que “cheirar”, é possível que a intenção aplicada em ambas as práticas seja similar.

Alinhado a isso, figuras como a do pajé, conhecedores do místico e das ervas, se assimila bastante com práticas como a da mulher rezadeira. O pajé era uma mistura de médico e profeta, conectando o mundo natural com o sobrenatural, único capaz de diagnosticar e curar o doente (MIRANDA, 2017). Isso concedia ao pajé a posição de líder divino, o conhecimento garantia *status* na comunidade. Para Quintana (1999 apud AVELAR, 2014) na benzedura, o benzedeiro possui também essa relação de intermediário entre doente e sagrado, o que confere ao benzedeiro essa posição única de agente do divino.

Assim como os indígenas do Brasil Colônia que possuíam consigo rituais e práticas semelhantes ao curandeirismo, como o xamanismo e a pajelança<sup>12</sup>, povos africanos trouxeram consigo seus próprios costumes e crenças, das quais derivaram futuramente religiões como o Candomblé e a Umbanda. Essas adaptações, no entanto, ocorreram de modo gradativo, já que os povos que chegavam na colônia vinham de lugares distintos da África, com idiomas e culturas diversas (FIGUEIREDO, 2021). Dos embates, controle e perseguição as práticas desses povos que surgiu o desenvolvimento de táticas que passassem despercebidas pelos olhos do colonizador, travestidas de ritos cristãos.

Com o tempo, as necessidades deram origem a mesclas culturais entre os nativos, os africanos e os povos europeus, que trouxeram consigo elementos cristãos e judeus. As consequências das proibições e lacerações aos costumes dos povos não-cristãos, levaram a mesclas (forçadas ou não) a fim de sobreviverem enquanto cultura, o que leva o Brasil a conceber formas de catolicismo consideradas “populares” (CONCEIÇÃO, 2009, p.2).

Na atualidade, formas de expressão religiosas que mesclam catolicismo com outras crenças são extremamente populares, de forma que as rezadeiras constituem uma parte importante dessas práticas culturais híbridas. Em Campina Grande, mulheres rezadeiras como Dona Margarida, possuem uma raiz cultural diversa e foram inseridas na prática da reza dessa forma. Dona Gerusia Sales, sua nora, fala sobre isso em seu relato:

[...] Enfermidade, rezar criança, essa e outra coisa, não cobra, não cobra pra esse tipo de oração. Aí eu falava [...] não porque as outras é terreiro e sei lá como é que se chama. Terreiro de macumba de espírito essas coisa. [...]Ela não. Ela era só mesa branca. Só o negócio dela só cura. [...]ela (era) católica afinal ela confessava com o padre... ela falava com o padre... [...] todo final de semana ela estava na igreja e ela falava pro padre porque era mês que tinha esse dom que ela dizia, ela em questão desde criança desde criancinha que ela desenvolveu e por sinal ela desenvolveu num centro muito conhecido Roldão da Mangueira. [...] que eu sei que ela desenvolveu lá... disse que era um centro muito conhecido aqui dentro de Campina Grande e ainda está lá esse centro é lá no Quarenta (SALES, 2023).

Neste trecho da entrevista há dois pontos interessantes que contribuem à discussão aqui levantada: primeiro o fato de mencionarem “macumba”<sup>13</sup> e a existência de outras rezadeiras ligadas diretamente às religiões de matriz africana, revelando

<sup>12</sup>Série de rituais em que o pajé indígena realiza em certas ocasiões com um objetivo específico de cura ou magia.

<sup>13</sup> Termo pejorativo utilizado muitas vezes para se referir a religiões de matriz africana.

assim que de fato a reza é muito relacionada com a Umbanda, sendo algo já parte da crença popular que mulheres rezadeiras geralmente estão associadas a religiões não-católicas.

Num segundo momento, é mencionado o centro de Roldão Mangueira, situado no Jardim Quarenta, em Campina Grande. Esse centro, criado por Roldão Mangueira de Figueiredo, foi parte de um movimento messiânico ocorrido em Campina Grande em que os fiéis acreditavam que o fim do mundo estaria previsto para a data de 13 de maio de 1980 (CORRÊA, 2019). O movimento dos “Borboletas Azuis”, como eram conhecidos, possuíam influências tanto católicas quanto espíritas, algo bastante latente na formação enquanto rezadeira de Dona Margarida.

Além de tudo, Dona Margarida afirmava, segundo sua nora Gerúsia, ser uma rezadeira de “mesa branca”, ou seja, uma rezadeira de cura. O termo “mesa branca” era dado também às sessões espíritas ministradas por Roldão (CORRÊA, 2019). Apesar de Dona Gerúsia atestar que Dona Margarida colocava-se como uma rezadeira de cura, vemos que as práticas de reza e de cura de dona Margarida eram repletas de sincretismo religioso, sendo fortemente marcadas pelo espiritismo.

Os sinais de negação de determinados rótulos, algo percebido no discurso de Gerúsia acerca de Dona Margarida, tem muito a ver com a forma como as rezadeiras muitas vezes precisam distanciar-se de marcas que a sociedade enxerga com preconceito. Religiões de matriz africana como a Umbanda, ainda hoje são vistas de forma negativa e, por mais que elas façam parte da identidade de muitas rezadeiras, nem todas se sentem confortáveis ao partilhar essa parcela de suas práticas de forma explícita. Para Elda de Oliveira (1985), as medicinas populares se validam justamente pelas manipulações estratégicas que fazem em relação a seus ofícios. Fogem de termos estigmatizantes como “catimbozeiro”, e recorrem a adjetivos positivos e em maioria cristãos, como “abençoados” e “bondosos” por exemplo (OLIVEIRA, 1985).

Negar certos estigmas faz parte das táticas que as rezadeiras utilizam para adaptar-se a múltiplos cenários. Isso não quer dizer que essa parte de suas identidades não existam e, mais ainda, que aqueles que se consultam com essas mulheres não tenham noção disso.

**FIGURA 2 IMAGEM DE PRETO VELHO NO QUARTO DE DONA MARGARIDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Como podemos perceber, os movimentos de negação constituem modos de defesa e fazem parte das táticas adquiridas para sobrevivência e adaptação mediante possíveis cenários negativos. Dona Margarida, em suas práticas, vivenciou a mistura cultural da qual deriva sua reza e mesmo que negue, isso fica explícito através da linguagem não verbalizada, dos simbolismos que carrega em seu quarto, nas imagens e fotografias.

Segundo Mello e Souza (1986), os povos que vieram (a força ou fugidos em sua maioria) morar no que os europeus chamaram de Novo Mundo tiveram que reelaborar suas religiões as novas terras, se tornando “cavaleiros de duas fés” (SOUZA, 1986), especialmente os judeus e africanos. Para o cristão-novo, especificamente, era difícil se identificar com os judeus, na qual muitas vezes havia uma distância de até dez gerações, mas se rejeitava também o catolicismo. Para os católicos, aquele seria sempre um judeu e para os judeus seria sempre um católico (SOUZA, 1986).

Criou-se assim a necessidade de uma religião que não fosse nem nativa da colônia (pois estas eram estigmatizadas), nem inteiramente aquelas de onde os escravos e cristãos novos descendiam: era preciso uma religião com elementos católicos, mas que fosse essencialmente colonial, que atendessem as necessidades do Brasil Colônia. O sincretismo se tornou parte importante do catolicismo colonial e foi tolerado em vários momentos em nome da ordem.

Para Mello e Souza,

[...] Na Colônia, os casos já aludidos da religiosidade afro e da divisão cristã-nova ilustram bem um clima de *tensão*. Traços incorporados traziam consigo um mundo pleno de significações: assimilações e seleções não eram arbitrárias, conforme mostra a bela análise de Bastide acerca da reformulação da importância dos orixás na colônia. Mais do que isso: não eram permanentes, ou definitivas. Entretanto, toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se neste sentido, no cotidiano das populações. Era, portanto, *vivência* (SOUZA, 1986, p. 97-98).

Por mais que a colonização tenha sido violenta para diversos povos, os movimentos sincréticos não foram apenas uma maneira de resistir, mas uma maneira de existir, sendo vividos na sociedade. Não se tratava, portanto, única e exclusivamente de sobrevivência, mas as pessoas na sociedade colonial de fato acreditavam e viviam essa cultura diversa e misturada.

À medida que seus credos originais eram perseguidos e silenciados, sincretismos foram se tornando cada vez mais comuns, como no caso do dia dos santos São Cosme e Damião<sup>14</sup> (FIGUEIREDO, 2021), por exemplo, além criação de irmandades negras, principalmente nos maiores polos escravagistas como Salvador e Rio de Janeiro. Pode-se então relacionar essas práticas ao pensamento de Michel de Certeau (1998) acerca das *táticas do outro*. Se tratam então de subversões as estratégias, movimentos realizados a partir dos *usos* que o outro faz das leis impostas pelos detentores de poder. Utilizando do raciocínio de Certeau, os *outros* utilizavam daquilo que era imposto e geravam a partir dali novas maneiras de fazer se movimentarem essas leis (CERTEAU, 1998).

Ao trazer, neste primeiro momento, as vivências de mulheres rezadeiras, podemos dizer que as práticas e culturas dessas mulheres, tais como as práticas sincréticas no Brasil Colônia, não eram reminiscências ou partes residuais e sobreviventes, que vivem para desviar de um sistema. Pelo contrário, as práticas das mulheres rezadeiras dizem mais respeito ao modo como vivem seu dia a dia, seu cotidiano, do que em si um modo de sobreviver. É o próprio ato de manterem vivas suas práticas plurais e diversas, de manter isso ativo nas rotinas e cotidianos da sociedade, que garante que o costume da reza permaneça vivo.

O ato de enxergar as medicinas populares como práticas residuais é um problema apontado por Elda de Oliveira, ao considerar que

---

<sup>14</sup> Santos católicos padroeiros dos médicos que, no Brasil, foram sincretizados e associados a imagem do orixá infantil Ibeji. A prática de entregar doces no dia de São Cosme e Damião vem da associação a Ibeji, não tendo relação alguma com as comemorações católicas oferecidas para esses santos.

Para esta concepção, toda prática de cura que não seja feita em nome da ciência ou apoiada pela mesma pode ser vista como uma cópia, uma reprodução parcial, infiel e imperfeita da ciência. Enquanto tal, inevitavelmente, nesta visão, a medicina popular será superada pela medicina erudita (OLIVEIRA, 1985, p. 12-13).

Essa é uma visão que se busca combater, especialmente porque ela é feita no intuito de reforçar a narrativa das práticas populares sob as práticas nomeadas por Elda como eruditas. Esse tipo de fala desconsidera os passos de autonomia e busca por controle das próprias doenças, do próprio corpo e também dos próprios credos por parte das pessoas que viveram tanto no Brasil Colonial como no Brasil atual. Para Elda, a autonomia se traduz através das práticas de diferentes grupos e dos interesses que eles representam (OLIVEIRA, 1985).

A prática da reza como algo residual e passado, cujos praticantes são totalmente distantes de elementos do século XXI, é comum nas narrativas das mídias, especialmente com a intenção de passar a imagens de mulheres sábias e mágicas, distantes da realidade atual. As filmagens de documentários como *O Ramo* (2009) fazem questão de ressaltar isso, dentre outras formas, nas fotografias capturadas, nas casas das rezadeiras, em seus hábitos etc., como podemos ver aqui com a imagem capturada de Dona Maria Rocha (2009):

**FIGURA 3 REZADEIRA MARIA ROCHA CAMINHANDO PELAS RUAS DE SUA CIDADE**



**FONTE: O RAMO (2009)**

É de forma sutil, porém recorrente, que essas mulheres são retratadas dessa forma, como pontos fora da curva temporal, o que não faz jus a como de fato muitas delas se comportam.

É importante levar em consideração também a falta de conexão inicial que diversos povos, tanto nativos como os trazidos para o Brasil, tiveram ao se deparar com a cultura que foi inserida pelos colonizadores. A análise de Eduardo Hoornaert, trazida por Laura de Mello, acerca da cruz, ilustra bem essa afirmativa: a cruz era uma

“corporificação do poder metropolitano e da colonização, vendo no Jesus representado um branco aristocrático que sofre como herói, não como pobre” (SOUZA, 1986, p. 114). Por mais que essa fosse a representação do colonizador na colônia, a aversão à imagem de Jesus na Cruz era mais comum entre as camadas medias e da elite, o que mostra, segundo a autora, traços de religiosidade e superstição popular europeia muito presente nas formas mais heréticas de crenças do continente (SOUZA, 1986).

Pelo contrário, para os negros e indígenas era mais fácil utilizar das imagens, crucifixos e outras simbologias cristãs em suas práticas religiosas sincréticas (SOUZA, 1986). Entre os rituais de fertilidade, proteção e cuidado os símbolos cristãos se misturavam as práticas religiosas desses povos (SOUZA, 1986), o que pode ser lido de diversas formas, mas principalmente como maneira de adaptar-se a esse sistema e fazer uso próprio das leis impostas sobre si (CERTEAU, 1998), utilizando as regras sociais direta e indiretamente imputadas aos seus cotidianos e vidas e fazendo disso parte de suas práticas e sendo, ao mesmo tempo, inserido no meio e parte indesejada dele.

Na atualidade, além da mistura dos santos nas rezas, o culto a Nossa Senhora Aparecida, representação de Maria mãe de Jesus enquanto negra, que rapidamente se torna padroeira do Brasil, é parte marcante e simbólica do sincretismo religioso ocorrido aqui e como essas práticas são importantes para a fé popular. Podemos observar, por exemplo, na fala de Dona Lêda acerca de sua formação religiosa:

Desde que eu nasci mãe e pai era aí nunca quis mudar pra outra... era católica... [inint] e acontecia muita coisa boa quando fazia uma promessa sempre é valido né... é quando ele fala promessa Nossa Senhora Aparecida... é São José tudo a gente que faz promessa e faz de coração é válido né ... meu Padre Ciço de Juazeiro... aí a gente recebe a graça, né? Demora, mas chega, né? Negócio é a fé [...]  
(LÊDA, 2023).

De mesmo modo, dona Cida também menciona seu apego a Nossa Senhora Aparecida quando diz: “Sou devota. [...] (de) Nossa senhora das Dores, de Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida e o anjo da guarda São Miguel arcanjo e os outros sou tudo devota” (CIDA, 2023). O sincretismo pode aparecer tanto de formas sutis, como é o caso de Nossa Senhora Aparecida, como de modo mais explícito como já vimos antes. De todo modo, isso revela a naturalidade com que alguns desses processos ocorreram.

Para Certeau (1998), o outro achava formas de transformar as leis dentro de

um sistema colonizador do qual não conseguiam fugir. Dessa forma, como veremos mais adiante, em um espaço que se prometia averso a figura feminina onde deveriam haver homens (como em atividades médicas, por exemplo), foi na mescla de costumes e tradições de povos diversos também estigmatizados e na precariedade da ciência portuguesa, bem como sua falta no Brasil, além da própria atuação da Igreja Católica (que para se adaptar as Américas fechou os olhos para costumes que seriam condenáveis na Europa), que atividades como a da rezadeira conseguiram espaço para crescer.

No Brasil, tanto os santos como as tradições católicas e outros signos da identidade cristã se modificam, ganham novos significados e passam a ficar ainda mais complexos. Conforme discutido antes, havia mais que medo do catolicismo oficial, havia também desagrado, e parte dele era alimentado por grupos marginalizados por ele como os judeus e protestantes. Dentre outros elementos, o próprio ódio e a marginalização da figura feminina foram trazidos de fora, pelos europeus, como podemos observar, por exemplo, na crença de que a mulher fora criada do excremento de um cão, mencionada por Souza (1986) o que revela, além da visão antagônica do feminino, a satirização de um importante símbolo da Igreja Católica, que seria a Criação.

Os símbolos como os santos católicos, ganhavam nova roupagem diante do diferente contexto a que foram inseridos: era o catolicismo europeu mergulhado no caldo cultural que se formava na colônia. Para os colonos, os santos eram mais que apenas símbolos de fé, se tornavam parte das negociações espirituais que em muitos se pareciam com as relações econômicas que se conhecia na colônia (SOUZA, 1986). A relação toma-lá-dá-cá que já existia entre santos e fiéis na Europa, se acentuava na Colônia. Para o Brasil colonial, os santos eram um excelente local de barganha, a veneração, o culto ou não a determinado santo, era realizado a partir do quanto se dava para a pessoa que prestava aquele culto (SOUZA, 1986). Caso o santo descumprisse o que “prometera”, haveria descontentamento e até castigos ao santo, como podemos citar uma prática comum e conhecida relacionada a Santo Antônio, cujo qual sua imagem é posta de cabeça para baixo pelas moças de algumas regiões do país na intenção de conseguir um namorado.

Práticas como essas são vistas na atualidade, dentro da cultura popular, e latente em boa parte das casas paraibanas. São elementos imagéticos que formam uma importante parte simbólica e criam nas casas o sentimento de conexão com o

divino. Como bem nos traz Mircea Eliade (1992), é a necessidade de um *espaço sagrado*, diferente do resto e o ambiente familiar como uma pequena reprodução dos templos: “‘Situat-se’ num lugar, organizá-lo, habitá-lo – são ações que pressupõem uma escolha existencial: a escolha do Universo que se está pronto a assumir ao ‘criá-lo’ “(ELIADE, 1992, p.23).

Por mais que aqui Eliade (1992) discuta sobre situar-se em um território, se considerarmos uma casa nosso território íntimo, entendemos que se trata da construção de um espaço sagrado. A relação íntima com as imagens santas também é parte desse processo de aproximação com o divino, que existe desde a colônia e se preserva na atualidade. Na imagem abaixo, da casa de Dona Cida, visualizamos a forma como a relação com os santos é íntima e própria, revelando uma ótica diferente daquela comum na Igreja Católica:

**FIGURA 4 QUADRO COM OS SANTOS E FIGURAS IMPORTANTES DE DONA CIDA**



**FUNTE: FIGUEIREDO, 2023**

A proximidade de santos, Nossa Senhora e o próprio Jesus Cristo com figuras que Dona Cida considera santificadas, padres como Reginaldo Manzotti, Paulo Marcelo Rossi e Pe. Fábio de Melo, bem como sua preocupação em emoldurá-los e colocá-los juntos revela essa relação mais próxima com os santos que é própria dessa religiosidade católica popular.

Ao falar do ambiente familiar, as casas brasileiras possuem elementos diversos que simbolizam sua conexão com o divino. Para Eliade, “tal como a cidade ou o santuário, a casa é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo ou um ritual cosmológicos” (1992, p.33). As imagens e símbolos nas casas são parte tanto da tradição europeia quanto das nativas ou africanas, sendo responsáveis por criar

ambientes sagrados até a atualidade, como podemos ver em casas como a de Dona Cida e também nos altares de Dona Carminha:

**FIGURA 5 AMBIENTAÇÃO DO QUARTO ONDE DONA CARMINHA REALIZA SUAS REZAS**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Ambientes assim são importantes símbolos da conexão assídua com a fé, bem como denunciam também o apego aos santos e a necessidade de tê-los fisicamente presentes, algo comum no catolicismo popular.

Na colônia surgia também uma relação de *afetivização* dos santos (SOUZA, 1986), presente até hoje em nossa cultura, o desenvolvimento de apego a imagem desses santos, muito em parte desenvolvida também devido ao apego que já se tinha por entidades parecidas de outras religiosidades presentes em culturas que naquele momento eram marginalizadas e perseguidas. Esperavam-se sinais, respostas, e quando elas não vinham, a ira era o resultado. Havia na colônia a dificuldade de distanciar aquilo que era figurativo do que era palpável, visível, o que levava os colonos a tratarem os santos com familiaridade e proximidade, dando a ideia de santidade novos significados e possibilidades.

A esses santos havia atrelada uma ideia de politeísmo, algo não presente no cristianismo tradicional. Esses santos, como intermediários, eram instáveis e podiam sim tomar decisões por conta própria. Ao utilizar o depoimento do cristão-novo André Gomes, trazido por Laura de Mello e Souza, o vemos dizê-lo com desagrado que “para uma população heterogênea como a da colônia, havia que ter vários deuses” (SOUZA, 1986, p.108). Esses santos faziam parte do teatro de *toma-lá-dá-cá* (SOUZA, 1986) e se tornavam cada vez mais parte simbólica importante na colônia: os “deuses” que se

venerava, também era comum se odiar no mesmo peso.

O caldo cultural e a mistura de referências religiosas é nítido e presente no fazer dessas mulheres na atualidade:

**FIGURA 6 SANTOS CATÓLICOS AO LADO DE PRETO VELHO NA CASA DE DONA MARGARIDA**



**FORTE: FIGUEIREDO, 2023.**

A presença da pintura de um preto velho, parte de uma linha de trabalho da umbanda, ao lado de imagens cujo referencial é católico mostram o caldo cultural da qual saíram essas mulheres e vemos onde se encaixa a fala de André Gomes, bem como o quão atual ela ainda é para a cultura popular. Não apenas nas imagens, dona Gerússia, nora de Dona Margarida, relata que era costume de sua sogra fumar cachimbo enquanto rezava, pratica similar a outras indígenas (MIRANDA, 2017).

Essas relações revelam-se como parte da formação da identidade de muitas rezadeiras, bem como dos atendidos que buscam consultar-se com elas. Além da presença diversa de santos e entidades, a busca pela reza se trata também de uma relação de resolução de problemas individuais, e não necessariamente de uma causa maior, pelo contrário, são as questões cotidianas as protagonistas: a busca por um emprego, por saúde de um parente ou a retirada de um mau-olhado etc, compõem espaço importante entre os interesses dos atendidos que buscam uma rezadeira.

Essa troca individual é ainda mais latente quando percebemos a maneira como se dá o atendimento de uma rezadeira: apenas ela e o atendido, uma reza específica para o problema requisitado ou um banho, um chá que vá resolver de forma pontual a questão trazida pelo indivíduo. Podemos ver isso no depoimento de dona Carminha sobre pessoas que a buscam procurando um emprego:

“assim né com o bem chegou à pessoa apertada: ‘cadê estou desempregado a fé viu? Estou desempregado’, sei o que faço você vai arrumar aí mó de a reza aí mó de a pessoa arruma um emprego” (CARMINHA, 2023).

Os interesses de quem busca a reza são individuais e o destaque que as rezadeiras dão a importância de o atendido ter fé na reza para que ela se concretize mostra que esta é uma situação semelhante de toma-lá-dá-cá, como revela um diálogo tido com Dona Maria José

“Eu curei esse homem. Ele entrou, ele teve tanta fé e eu tive tanta fé e ele tava desempregado quando ficou bom quando eu terminei de curar ele arrumô um emprego veio me dizer aqui, digo, louvado seja Deus não é?” (MARIA JOSÉ, 2023).

Relações de negociação entre os santos e essas mulheres, onde a fé é muitas vezes a moeda de troca valiosa para fazer dar certo, são parte de uma importante raiz histórica e, como veremos mais adiante, esses cultos a santos serão também valiosos símbolos das práticas dessas mulheres.

Um culto muito comum na colônia, que desenvolveu na população um grande apego, foi o culto marial, cuja figura máxima de atenção é a figura feminina de Maria. Assim como outros elementos, na colônia o culto Marial possuiu suas particularidades. As imagens de Maria em sua maioria, inicialmente eram milagreiras. Após um tempo surgiram também imagens de santas guerreiras que lutavam contra indígenas e hereges. Segundo Laura Souza,

Cultuando a Virgem nas igrejas, nas capelas, nas procissões e confrarias, sincretizando-a conforme avançava a colonização – a popularíssima Nossa Senhora do Rosário dos escravos negros, tão reverenciada no século XVIII mineiro -, os colonos brasileiros carnalizaram-na e desacatarem-na na religiosidade cotidiana (SOUZA, 1986, p.116).

Era comum que se recaísse a culpa dessas ditas “heresias” sob as costas dos cristãos-novos, o que não significava que isso fosse verdade. O culto marial da colônia, diferentemente da Europa num geral, prioriza os traços humanos de Maria, fazendo suposições diversas acerca da virgindade, dentre outras questões. Por mais polêmico que fosse criticar os santos na colônia era trazê-los para perto, humanizando-os, os puxando para o cotidiano dessas pessoas, fazendo parte das tradições familiares sendo tratado como tal.

A presença de Nossa Senhora no contexto social das mulheres rezadeiras é de extrema importância. Dentre todos esses santos, a principal figura feminina, aquela que é mãe e de maior identificação com as mulheres rezadeiras, tem papel fundamental na formação de muitas das rezadeiras paraibanas e estão presentes em

suas rezas. Dona Maria José, por exemplo, durante seu depoimento afirmou ter sido legionária de Maria, parte do movimento carismático. Para dona Cida, quando perguntada os santos das quais ela é devota, ela responde:

“Nossa senhora das Dores, de Espírito Santo, Nossa Senhora Aparecida e o anjo da guarda São Miguel arcanjo e os outros sou tudo devota, mas a minha fé mais que eu sou apegada é no divino Espírito Santo” (CIDA, 2023).

Essa presença de vários santos é comum e principalmente a presença de Nossa Senhora é sempre marcante. Ser legionária de Maria, para muitas dessas mulheres significa ocupar posições de destaque, além de fazer parte da vida católica comunitária, numa “estratégia que a rezadeira encontra para ocupar um lugar de poder dentro da comunidade, construindo elos entre a vivência católica e a prática da reza” (THEOTÔNIO, 2010, p. 114). Além de serem devotas de alguma forma, algumas vezes as rezadeiras fazem questão de mostrar de maneira mais mística e espiritual a presença dos santos em suas vidas, incluindo manifestações em sonhos:

“Meu filho, era assim: sempre eu não dormia de noite sabe? Só preocupada aquela coisa assim... ai vinha aquela reza bem bonita pra eu rezar. Aí eu peguei ... de noite ... que eu corri e plantava minha mãe com ficava sem dormir, né? Aí eu vi aquelas coisas muito bonita, sabe? De insônia, eu via com os pombo. Eu via tanta coisa bonita assim, só coisa de Deus, sabe? Aí, quando foi um dia eu disse a mãe, mãe disse você está indo viver assim viu? Ia dormir, quando ia dar quatro hora da manhã eu já estava rezando.” (CARMINHA, 2023).

Essa manifestação em específico tem muito a ver com a narrativa de dona Carminha sobre o modo como foi *escolhida* para rezar e como fez disso uma missão. A narrativa da manifestação pelo sonho pode ser também associada as práticas indígenas, uma vez que para os pajés, segundo Miranda “a comunicação com o mundo sobrenatural era quase sempre obtida através da experiência dos sonhos” (MIRANDA, 2017, p. 204). O fato das mulheres rezadeiras se colocarem como agentes do divino é algo também sempre presente em suas narrativas.

Dentro do Brasil Colônia, essas formas “alternativas” de catolicismo e cultos cristãos eram a maneira autêntica do colono expressar-se enquanto uma figura própria, fruto da Europa e dos costumes nativos e africanos que foram trazidos para cá. Ao longo do tempo, a Igreja e o Estado portaram-se ora avessos, ora favoráveis a esses tipos de identidades religiosas híbridas e populares. Posicionar-se contra determinadas formas de ser da colônia poderia ser, para os colonizadores, uma porta para conflitos desnecessários. Pelo contrário, fornecer aparentes aberturas era uma melhor estratégia de dominação.

Vale salientar que, apesar de em certas situações, de haverem certas adaptações controladas pela Igreja Católica e pelos colonizadores europeus, as religiões vividas no Brasil não eram meros peões em um jogo onde os portugueses tomavam a melhor, era mais complexo que isso: as religiões, costumes e crenças originadas aqui formam parte de práticas que construíram as identidades populares brasileiras, eram parte dos costumes e vida cotidiana dos povos que, vivendo suas práticas, formaram espaços onde o outro se adaptava e existia. Fruto essas crenças e costumes, surge o *catolicismo popular*, importante parte da vivência de parte das mulheres rezadeiras que vemos hoje existirem na Paraíba.

Os conceitos de religiosidade brasileiros, mesmo que possuam influências diretas da Europa e África, são muito característicos, denunciando cosmovisões que só a este lugar pertencem. Para J. W. Sire (2009), “nossa cosmovisão repousa tão profundamente entremeada em nosso subconsciente que, a não ser que tenhamos refletido longa e arduamente, não temos consciência do que ela é” (p.19). Em outras palavras, nossas cosmovisões estão alicerçadas em nossas vivências e são originadas a partir do modo como existimos. Dessa forma, os processos pessoais de religião e o modo como o povo da época vivia e expressava sua religiosidade no Brasil era fruto das relações de vivência e contextos, das interpretações e conveniências do dia a dia, entremeando-se naturalmente na memória das comunidades.

São dessas adaptações, vivências e contextos que surge a figura da mulher rezadeira, ela também repleta de influências e perspectivas próprias de mundo, nascendo, ao contrário do que pensa o senso comum, com cosmovisões distintas a depender do espaço e origem em que surgem. Os processos de cristianização dos povos indígenas, a escravidão, a falta de médicos na colônia entre outros, favoreceram o desenvolvimento de crenças cristãs populares que mesclassem costumes e religiões de outros povos, bem como as práticas de saúde que eles detinham. De mesmo modo, de outras mesclas surgiram rezadeiras de outros espaços e atreladas a outros conceitos e credos, como a Umbanda por exemplo.

As crenças geram sentido de lugar (SIRE, 2009), de pertencimento, e por consequência geram também identidade. Ao contrário da Medicina atual, os conhecedores de práticas de cura no passado eram também ligados aos saberes religiosos, pois curar o corpo dependia também de cuidar da alma, e o *saber* significava influência e domínio nesses espaços. Mesmo em um período onde a Medicina predominantemente masculina começava a tomar lugar na Europa, no Brasil

Colonial ela era escassa, o que elevava a importância dos conhecimentos dos povos locais e daqueles híbridos que se formavam a partir deles. O catolicismo popular foi apenas um desses espaços de fomento dessas figuras no período colonial.

Para além disso, o apego aos signos religiosos do lugar, as conexões religiosas dos espaços em que vieram eram muito fortes e essa identidade por vezes sobrepujou a colonização. Estamos falando de práticas, visões de mundo e crenças que superaram o tempo e vivem na atualidade, graças a força da sua identidade que, mesmo entre os mais céticos, permanecem em resquícios nos costumes, festejos e falas. Para Mircea Eliade mesmo no espaço profano

ainda intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade específica da experiência religiosa do espaço. Existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros: a paisagem natal ou os sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude. Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não religioso, uma qualidade excepcional, "única": são os "lugares sagrados" do seu universo privado, como se neles um ser não religioso tivesse tido a revelação de uma outra realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana (ELIADE, 1992, p.18-19).

A religiosidade, mesmo entre os céticos, possui sua carga identitária, o que leva esse a ser um dos possíveis argumentos para a sobrevivência de práticas de saber-fazer como as das mulheres rezadeiras e entre outras práticas alimentadas por esse hibridismo cultural. A construção de práticas como as das rezadeiras reflete não apenas um modo de viver, uma identidade ou uma memória, mas uma teia de memórias e identidades que se cruzam e se conectam, trazendo complexidade a essas práticas e as tornando importantes tanto no individual como no coletivo, na manutenção e sobrevivência de estilos de vida na comunidade.

A memória, além de ser impregnada das identidades e repletas de história são, também, parte de um conjunto de vivências particulares que, por si só, formam também seres únicos que, por mais que partilhem cosmovisões semelhantes, o modo como vivenciam suas crenças são singulares. Podemos dizer que "a memória dessas mulheres versa sobre um mundo costurado com lembranças e sentidos consubstanciados em toda uma história de vida através das escolhas, resistências, infiltrações" (SILVA; PACHECO, 2011, p.40).

Na colônia, a mulher pobre se apropriou desse catolicismo popular para sobreviver e cuidar dos seus num espaço considerado hostil a princípio. Os santos se tornaram parte do seu dia a dia, das suas rezas e seus rituais, táticas que endossaram a narrativa cristã adquirida por elas e as protegeram em determinados momentos.

Essas mulheres tentavam escapar ao controle que as aparentes “conceções” da Igreja Católica para os nativos simbolizava. Foi do apego aos santos, dos conhecimentos de ervas nativas e das rezas enfeitadas de elementos cristãos que surgiram esses “médicos informais”, que debelavam a dor e a doença com a fé e os conhecimentos empíricos adquiridos.

Narrativas de adaptação se constroem em cima do fazer das rezadeiras desde a colonização e pesam ainda mais sobre si o fato de serem mulheres a ocupar um determinado espaço que deveria ser ocupado pela figura masculina (na medicina) e pela Igreja. O fato de a figura feminina ser recorrente nesses espaços não é à toa: realizar os partos e conhecer os processos de cura se tornaram comuns em diversas regiões para figuras responsáveis por cuidar e gerir seus lares e ambientes de convívio.

Ainda no presente, as mulheres ainda dividem confiança e conhecimentos que muitas vezes só se sentem confortáveis em partilhar com outras mulheres. Entre as mulheres presentes na medicina popular, há também as mulheres parteiras, dentre elas dona Cida que, além de rezadeira, esteve também realizando partos por muito tempo de sua vida:

com trinta e dois ano eu já fiz parto de trinta e três criança, sem nunca ninguém me ensinar. Eu fui parteira de trinta e três criança. Todo esses parto foram um parto normal. Todos esses parto foram parto sadio e os parto sadio... [...] E essas crianças se criaram tudo bem. (CIDA, 2023).

As parteiras são uma parte importante e rica da medicina popular que existe há bastante tempo, mas que no século XXI já não atuam na mesma intensidade: uma atividade que antes era de completo domínio feminino, especialmente porque se tratava do conhecimento da anatomia da mulher.

O conhecimento do corpo feminino durante o período colonial era considerado heresia, visto que a esses saberes cabia Deus resolver. As doenças, no entanto, não se limitavam ao corpo feminino dentro da colônia, mas a população como um todo, o que fazia com que a *medicina popular* em formação no Brasil fosse a única alternativa, por menos respeitada que fosse.

O trabalho da medicina popular, segmento onde se insere rezadeiros e rezadeiras, na maioria dos casos, por mais que seja realizado pelo bem da comunidade, não necessariamente faz com que esses indivíduos se enxerguem como um grupo. Conforme afirmam os autores Silva e Pacheco, “não devemos pensar a identidade das rezadeiras como permanente e unificada, e sim como uma “couraça”

forjada nos diversos confrontos, agenciamentos, diferenças e trânsitos sociais” (HALL, 1999, p. 10-13 *apud* SILVA; PACHECO, 2011, p. 40). Dessa forma é possível concluir que, assim como as próprias rezadeiras compreendem a si mesmas de forma não unificada, a forma como agem e vivem suas identidades reafirma essa compreensão de si.

A presença do Tribunal do Santo Ofício no Brasil do século XVI foi pequena se comparada a sua extensão durante a Baixa Idade Média e o início da Idade Moderna, perseguindo as bruxas com apoio total do Estado (FIGUEIREDO, 2021). No Brasil, a perseguição a mulheres cujas atividades rememorariam as feiticeiras e bruxas europeias para a época, partiria em especial da Igreja e dos cientistas (MATIAS, 2019), que fariam o possível para manter o controle dos corpos alimentando na sociedade colonial o medo do demônio.

A visão geral da época acerca daqueles que faziam atividades que considerassem religiosas, mas não fossem alinhadas totalmente aos preceitos católicos, era a de que todo sagrado não oficial era considerado demoníaco (DELUMEAU, 1989 *apud* FIGUEIREDO, 2021). Em outras palavras, nem mesmo assumir narrativas cristãs e utilizar de preceitos bíblicos em suas práticas e rezas levou as rezadeiras a serem amplamente aceitas, tanto no Brasil Colônia quanto na atualidade.

A perseguição a bruxas, bem como as mulheres rezadeiras e benzedoras no Brasil Colônia, faziam parte das estratégias adotadas pelos detentores de poder, já que essas ameaçavam a posição masculina na sociedade (MATIAS, 2019).

A colonização perseguiu as mulheres rezadeiras sob a justificativa religiosa e científica, algo que não mudou totalmente na atualidade, mas as mudanças nas instituições de poder também implicaram em mudanças nas formas de sobrevivência dessas mulheres. Mesmo que a Igreja ainda alimente, ao menos indiretamente, um grande receio na população que decide se consultar com essas mulheres, o Estado e a medicina erudita também desenvolveram formas de reprimir indiretamente atividades indesejadas como a medicina popular. Por outro lado, existe um movimento de inserção de atividades relacionadas a medicina popular como a homeopatia por exemplo, porém esse processo é lento e feito, não com o intuito de inserir de fato essas mulheres em um espaço dito como oficial, mas para enriquecer e atrair seu próprio espaço de atuação.

## **1.2 As adaptações da mulher rezadeira paraibana no século XXI: Novos confrontos e novas narrativas**

A caminhada da mulher rezadeira através do tempo e respeito que conquistaram perante suas comunidades, bem como as táticas que preservaram e adaptaram para garantir a sobrevivência de sua atividade, as mantiveram resistentes e vivas mesmo diante das novas jornadas que tiveram que transpor, sendo atentas ao tempo e espaço em que vivem e existem enquanto sujeitos históricos, fazendo de suas artes de cura algo tão “moderno” quanto o século XXI se pretende.

Ao longo dos processos que levaram a saída do período colonial, bem como começo e fim do período imperial, o processo de ida para as cidades teria um impacto nas vidas cotidianas e nas práticas religiosas e médicas populares.

Segundo Elda de Oliveira (1985), as formas de medicina popular foram se aprimorando e adaptando, saindo de um contexto rural em que ela funcionava a depender das necessidades, sendo parte de uma comunidade e funcionando sob os moldes dela, e passa a ser um trabalho dentro de outros variados na cidade, lutando por reconhecimento e espaço, visto que na maioria das vezes esse trabalho é visto com maus olhos nas cidades.

Podemos supor que a presença das mulheres rezadeiras nas cidades se intensificou no período em que o Brasil passou a se tornar mais urbano que rural, seguindo o modelo capitalista de sociedade que possuímos atualmente, o que é reforçado por Oliveira (1985) ao destacar a transição das práticas das medicinas populares para a cidade atrelada ao processo de urbanização que o trabalhador rural realizou no Brasil. Apesar disso, essas mulheres continuam presentes em todos os espaços, seja no campo ou na cidade.

Na Paraíba supomos que a maior incidência de mulheres rezadeiras se concentra nas cidades interioranas e nas áreas rurais. Em cidades maiores do interior, como é o caso de Campina Grande, essas mulheres ficam mais concentradas em

bairros periféricos como Malvinas<sup>15</sup>, ou bairros mais antigos, como José Pinheiro<sup>16</sup>. Há ainda mulheres rezadeiras concentradas em regiões rurais da cidade, como na região de Porteira de Pedra<sup>17</sup>, onde reside uma das entrevistadas utilizadas para o desenvolvimento desta pesquisa.

É interessante observar também que parte das mulheres entrevistadas relatou serem naturais de outras cidades e terem se mudado para Campina Grande em algum momento de suas vidas, o que leva a crer que elas também fizeram parte desse processo de transição de alguma forma.

Entre as rezadeiras entrevistadas Dona Lêda nasceu em Itaporanga e Dona Cida em Taperoá. Dona Carminha, apesar de ter nascido em Campina Grande, viveu na terra da mãe, Jenipapo, por uns anos, em área rural, voltando para Campina tempos depois: “aí deixei meu pai e minha mãe ... aí fui morar no outro canto ... aí depois construiu a casa na terra dela mesmo ... daí gente foi morar ... aí de lá já fomos embora pra aqui...” (CARMINHA, 2023). Já Dona Lucia afirma ter nascido em Campina Grande, ter morado um tempo em Pernambuco e voltado depois.

Como práticas que misturam religião e conhecimento medicinal, é interessante se pensar de que forma elas resistiram ao tempo e as mudanças espaciais, visto principalmente o modo como as crenças mudaram e as concepções e modos de fazer medicina sofreram alterações. Segundo Elda de Oliveira (1985),

---

<sup>15</sup> O bairro das Malvinas, antes Conjunto Habitacional Bodocongó II, desenvolvido pela CEHAP (Companhia Estadual de Habitação Popular), foi ocupado por pessoas não cadastradas na CEHAP após as obras terem sido abandonadas na década de 1980. Sendo um bairro periférico, as Malvinas acabaram sendo um local mais acessível para se viver no período.

<sup>16</sup> Um dos bairros mais antigos e tradicionais da cidade de Campina Grande, o José Pinheiro tem seu surgimento no início do século XX, sendo seu terreno pertencente à família Agra. Na década de 1930, com as reformas propostas pelo então prefeito Vergniaud Wanderley, o mercado público muda de endereço, ficando então no José Pinheiro, provocando a expansão do bairro. O nome do bairro surge graças a um de seus primeiros habitantes, José Pinheiro, apelidado de Zépa, nome pelo qual o bairro é conhecido até hoje. José Pinheiro comercializava cachaça, além de ensinar as crianças do bairro e aplicar seus conhecimentos como enfermeiro do Hospital Militar de João Pessoa. Graças a popularização de suas práticas envolvendo medicina pelo bairro, José Pinheiro ficou conhecido como curandeiro, especialmente pela necessidade, já que seu bairro, devido ao crescimento do centro, carecia de certa assistência. Aqui cabe observar como a presença de várias rezadeiras no bairro faz parte de uma história do local relacionada a cura e medicina, já que quando era necessário consultar-se, iam ao bairro do José Pinheiro. Pela facilidade da identificação e relação que a comunidade campinense fazia do bairro com as consultas de José Pinheiro, é possível que as mulheres rezadeiras tenham encontrado ali um espaço propício para crescer.

<sup>17</sup> A região de Porteira de Pedra situa-se no bairro de Santa Terezinha, Zona Rural de Campina Grande. O bairro de Santa Terezinha fica entre Massaranduba e Campina Grande e seu nome tem origem na santa padroeira da cidade de Massaranduba. Conhecida também como Vila Cabral de Santa Terezinha por sua proximidade com o bairro de Vila Cabral.

como parte de uma cultura originalmente rural e católica, as medicinas populares são deslocadas do campo para as cidades juntamente com o fenômeno das migrações. E o seu poder de recriação na cidade é também a relativa autonomia que estas medicinas populares possuem na nossa sociedade (OLIVEIRA, 1985, p.17-18).

É importante compreender que o processo de urbanização no Brasil possui uma dinamicidade compreendida tanto do espaço urbano para o rural, como do rural para o urbano (FAUSTINO, 2011) e que essa dinâmica acontece devido a uma série de fatores. Entre esses fatores, a mudança de qualidade de vida é o que movimenta o crescimento urbano: a procura por melhor infraestrutura, lugares de fácil acesso de trabalho, busca por locais mais seguros e com menos violência, locais de valores acessíveis, aproximação de familiares, doações de lotes de terra entre outros são fatores que promovem o deslocamento das pessoas para outras áreas (FAUSTINO, 2011).

Elda de Oliveira (1985) associa o crescimento da presença da medicina popular nas cidades ao processo de crescimento urbano promovido pelo investimento industrial ocasionado com a desintegração da economia cafeeira. Na cidade de Campina Grande, uma parte as mulheres rezadeiras que fizeram parte da pesquisa vieram do interior e quando não, seus pais fizeram este percurso. Para a autora,

Junto com o fenômeno da migração, os trabalhadores trazem uma cultura popular rica e heterogênea. Na cidade, esta cultura é transformada. No espaço urbano, em meio a uma crescente complexidade (grandes construções, fábricas, igrejas, clínicas médicas, hospitais, clubes, etc...) as medicinas populares começam a ser recriadas. (OLIVEIRA, 1985, p.26-27).

Essas recriações não são alheias, mas adaptações as novas formas de funcionamento da sociedade e das novas estratégias daqueles ditam as leis sociais (CERTEAU, 1998). Essas adaptações fazem uso das crenças e memórias vivas na comunidade para existirem, enquanto dividem espaço com estratégias que os marginalizam. Para alguns, século XXI vende a ideia do profano, do ateu, de um período sem crenças, onde religião é retrocesso, quando na verdade as comunidades vivem a partir de uma série de códigos religiosos sem nem mesmo se darem conta (ELIADE, 1992). Alinhado a isso há também o fato de que a medicina hoje é fruto da construção de um distanciamento com a religiosidade e, mesmo que nos últimos anos tenhamos avanços com relação a aproximações e hibridismos entre medicinas populares e medicinas acadêmicas, ainda é um processo com um longo caminho a

ser percorrido. Mircea Eliade, acerca dos resquícios do religioso no homem profano, menciona que

nos nossos dias ainda são utilizadas as mesmas imagens quando se trata de formular os perigos que ameaçam certo tipo de civilização: fala-se do “caos”, de “desordem”, das “trevas” onde “nosso mundo” se afundará. Todas essas expressões significam a abolição de uma ordem, de um Cosmos, de uma estrutura orgânica, e a re-imersão num estado fluido, amorfo, enfim, caótico. Isto prova, ao que parece, que as imagens exemplares sobrevivem ainda na linguagem e nos estribilhos do homem não religioso. Algo da concepção religiosa do Mundo prolonga-se ainda no comportamento do homem profano, embora ele nem sempre tenha consciência dessa herança imemorial (ELIADE, 1992, p.30).

Apesar de aqui dialogar com os conceitos de caos e cosmos, Eliade consegue ilustrar bem como os signos das religiosidades nos quais nossas sociedades foram criadas ainda estão presentes no homem profano atual, mesmo que de modo inconsciente na forma como se expressa e em sua linguagem. De mesma forma, mulheres rezadeiras atendem pessoas sem religião ou descrentes sob o pretexto de que “mal não faz”.

De modo semelhante, o homem profano demoniza aquilo de que tem medo, mesmo que seja a crença em demônios ou em qualquer coisa fruto de um sagrado que ele desacredite (ELIADE, 1992). Sendo assim, as mulheres rezadeiras também passam por certo estigma e preconceito daqueles que possuem “medo” apesar de não possuírem fé em coisa alguma.

No século XXI a rezadeira compõe a medicina popular, adaptando-se às cidades e suas demandas, como a extensa especificidade na qual o trabalhador é exposto, tornando-se até mesmo profissionais da reza especialistas em áreas específicas (OLIVEIRA, 1985) que entram ou não em confronto com uma medicina erudita considerada a detentora do conhecimento medicinal. As mulheres rezadeiras são levadas a trabalhar, em maioria, com aqueles que perderam a fé na ciência ou que se dividem em frequentar ambos os espaços (OLIVEIRA, 1985 *apud* FIGUEIREDO, 2021).

Os enfrentamentos apontados entre a medicina oficial e a popular, no entanto, não refletem com unanimidade o comportamento dessas áreas, já que há atualmente algumas iniciativas que se propõem a colocar as práticas populares e científicas para conversar.

As atividades das mulheres rezadeiras mesclam as necessidades do século XXI, como a gradativa especialização das rezas, com saberes antigos e que trazem à

tona a memória coletiva popular. Entre as práticas que as marcam, a presença dos ramos, por exemplo, é comum entre as rezadeiras do Brasil, bem como fazem parte da narrativa adotada por elas em vários locais da Paraíba.

Esses símbolos fazem parte da identidade e da mistura cultural da qual se originaram as rezadeiras e outros tipos de medicinas populares, sendo assim, esses símbolos são responsáveis por boa parte da construção da imagem dessas mulheres em uma nova perspectiva, sob nova régua. O século XXI é a projeção de um ambiente desfavorável, que nem sempre dialoga com as rezadeiras: há uma certa dificuldade em estabelecer diálogos entre essas mulheres e as novas gerações, a tecnologia e os novos detentores de poder, sendo a identidade e a memória uma ferramenta essencial na construção de um espaço de atuação possível no século em que vivemos.

Os elementos importantes como a imagem da Nossa Senhora (o culto marial), a afeição aos santos (SOUZA, 1986), assim como a barganha e mesmo o culto mais individual, foram e são elementos importantes na cultura popular até hoje. As mulheres rezadeiras, bem como outras variações da medicina popular que possuem mais conexão espiritual, dispõem desses símbolos de forma física em suas casas, nos elementos e roupas que vestem, nos relevando, logo num primeiro momento, algo que tomará destaque nas próximas páginas: o modo como a tradição, cultura e identidade faz parte de suas práticas e são importantes em seus convívios.

Entre as imagens espalhadas pelas casas das rezadeiras campinenses, como por exemplo no altar existente na frente da casa de Dona Carminha, rezadeira ainda em ativa, é possível enxergar a todo momento o modo como essas mulheres levam a sério os símbolos que as representam e como as referências são híbridas, bem como nos mostra a história de formação das práticas de reza no Brasil:

**FIGURA 7 FACHADA DA CASA DE DONA CARMINHA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

É possível ver, a partir dessa imagem, a mistura cultural da qual essas mulheres saíram, suas referências, bem como a importância do reforço simbólico nas paredes, nos altares e em sua vida. Veremos mais adiante a importância dos simbolismos e de que maneira isso também é parte tanto de seu passado como do seu presente, sendo o modo pela qual resistem: rememorando nas pessoas as conexões de suas próprias vivências com a dessas mulheres, instigando um lugar de pertencimento que as agonias e pressas do século XXI nem sempre permitem existir.

De acordo com Souza (1986), esse apego aos santos e imagens funciona de modo particular no Brasil desde o período colonial. Para ela, havia uma dificuldade, na colônia, de distanciar o que era físico do figurado, subjetivo. Além disso, o apego pelos cultos e momentos sacros era bem maior, sendo então parte dessa afetivização dos santos já mencionada anteriormente. Esse apego aos santos é algo presente e comum ainda na atualidade, não só de vivências das rezadeiras, mas num contexto geral da vida do brasileiro.

Sendo um povo de maioria católica, algo cuja raiz reside na colonização, no Brasil, a representação física do sagrado ainda é muito latente. Esses elementos religiosos simbolizam a conexão com o divino, e viver sem eles é viver sem parte dessa conexão. Segundo Eliade, o homem que crê num sagrado “não pode viver sem uma ‘abertura’ para o transcendente; em outras palavras, não se pode viver no ‘Caos’” (ELIADE, 1992, p.23).

As imagens de santos, os ramos, as rezas, os chás, os banhos, as histórias de vida, são todas partes de uma narrativa que simboliza o que elas são, suas identidades, suas conexões com o passado, a maneira como expressam suas cosmovisões e professam sua fé, como se veem e como querem ser vistas, aquilo em que acreditam e no que trabalham, enfim aquilo que as forma e dá sentido as suas vidas. Esses símbolos, verdadeiras relíquias que enfeitam o imaginário da comunidade e garante a elas status na comunidade, são importantes em seus cotidianos e fazem parte dessa “abertura para o transcendente” que as conecta ao divino (ELIADE, 1992).

O conceito de imaginário aqui pode ser tratado como um “sistema de idéias e imagens de representação coletiva que os homens constroem através da história, para dar significado às coisas” (PESAVENTO, 2008, p. 13 *apud* CEGATTO; FERNANDES, 2012, p. 5). As imagens, símbolos e tudo o mais que formam a identidade, dão também o que é necessário para a formação dessas representações,

do modo como são enxergados, lidos e reproduzidos esses indivíduos na sociedade.

Vamos nos deparar, cada vez mais, com uma mescla daquilo que compõe o presente com elementos que compõem o passado das mulheres rezadeiras. Essas conexões com o presente servem para compreender, entre outras coisas, que as mulheres rezadeiras não estão alheias ao tempo em que vivem, mesmo que muitas vezes suas negativas ao uso de determinadas ferramentas do mundo contemporâneo seja latente.

No século XXI, as mulheres rezadeiras não entram exatamente em um consenso sobre o que fazem: muitas garantem o caráter puramente religioso do seu trabalho e atuação, mas suas atividades e narrativas dialogam também com uma espécie de profissionalização de suas práticas, alinhando-se muito com as medicinas naturais. Esse posicionamento, a saber, não é novo, mas parece bastante latente nos dias atuais.

A rezadeira, entre outras medicinas populares, possuiu na colônia o espaço de um médico, sendo, portanto, a médica do período. Na atualidade, no entanto, com a oficialização dos médicos, ela é retirada desse posto, o que confere a ela uma necessidade de reafirmar seu pertencimento enquanto médica popular. Segundo Miranda (2017),

a partir do momento em que esse espaço da saúde passou a ser concebido como um instrumento de cura, no final do século XVIII, o médico se transformou no principal responsável pela organização hospitalar. Apareceu, então, o personagem do médico de hospital, até então inexistente (MIRANDA, 2017, p 18).

Dessa forma, podemos demarcar temporalmente o momento em que o médico e o hospital se tomam esse espaço de cura e se tornam os principais agentes promotores da saúde no país. Essa tomada de lugar, alinhado as mudanças de cenário, do campo para a cidade, contando agora com a tecnologia como principal forma de comunicação e conexão social, a rezadeira persegue um local que lhe foi tirado ou, pelo menos, que lhe foi diminuído.

Podemos ver certas diferenças entre as rezadeiras de Campina Grande, entrevistadas para a pesquisa em questão, e as rezadeiras presentes em outras entrevistas e produções, de outras localidades da Paraíba. Um ponto, no entanto, essas mulheres tem em comum: seus encontros com espaços em que possam ser notadas, ouvidas, nesse século, seja porque as procuraram ou porque elas por si só se permitiram entrar nesse meio, ocupando lacunas e se valendo de suas adaptações e resistências.

Essas mulheres estão no *Youtube*, no *Instagram*, com celulares, na televisão, na rádio e na *internet*. Muitas relutam ou possuem aversão a esses meios, mas continuam a preenchê-los (direta ou indiretamente, por meio de terceiros), porque parte da narrativa de negação acredito ser também um esforço para se mostrar diferente e assim encontrar quem se identifique com essa postura. Já outras fazem questão de estar presentes nos espaços que o século XXI proporciona, entendendo que ser ouvida de boca a boca já não é suficiente e já não alcança pessoas o suficiente.

Dona Carminha é uma dessas senhoras que se adaptaram abraçando as mudanças, na medida do possível para si. O modo como possui uma linha telefônica para ser contatada para rezar, além do fato de hoje rezar por telefone e até mesmo através de uma foto, é prova disso.

**FIGURA 8 CARTÃO DE VISITA DE DONA CARMINHA, PRESENTE DE UM DE SEUS ATENDIDOS**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023.**

As mulheres rezadeiras mesclam então suas memórias às tradições orais que carregam consigo e seus ensinamentos com aquilo que o século XXI proporciona. É importante compreender que muitas das adaptações das rezadeiras também servem para fazê-la ser melhor vista e aceita no espaço em que reside. O trabalho dessas mulheres depende muito em parte do reconhecimento e status que carregam perante a comunidade, o que torna interessante que elas se mostrem sempre de maneira positiva, sendo assim os rótulos positivos sempre um ponto favorável e preencher os espaços em que outras medicinas não preenchem no século XXI na Paraíba, requer também certo diálogo com a camada mais jovem da sociedade.

Importante compreender que a sociedade atual enxerga as rezadeiras como

senhoras idosas, o que muitas vezes é um ponto negativo no Brasil. Segundo Minayo (2006)

Em nossas sociedades industriais e pós-industriais, esse desejo de aniquilamento se expressa, sobretudo, nos conflitos intergeracionais, nos maus-tratos e nas negligências, cuja elaboração cultural e simbólica se materializa em forma de desigualdades que ocorrem no tempo, por classes, por etnias e por gênero.

E em três situações a pessoa idosa é valorizada e integrada: nas situações em que é considerada *sábia*, como é o caso de mães e pais-de-santo, dos (as) curandeiros (as), dos (as) conselheiros (as); quando tem *autoridade intelectual*, no caso dos cientistas e profissionais que demonstram uma fertilidade permanente de sua produção em benefício da sociedade; e quando é muito *rica ou poderosa*, a riqueza e o poder político conferindo-lhes status e poder. Nesses três tipos exemplares é possível destacar que o princípio de *idade* é colocado em segundo plano em favor do reconhecimento social (MINAYO, 2006, p.52 *apud* AVELAR, 2014, p.132).

Os idosos, na sociedade atual e especialmente para parte dos jovens, é sinônimo de declínio, adoecimento e morte, sendo essa posição de *sábia* destacada por Minayo (2006 *apud* AVELAR, 2014), um alicerce na qual as rezadeiras se apoiam para conseguirem de alguma forma manter seu *status* perante a comunidade em que atuam.

Acontece que essas movimentações, tentativas de diálogo, escondem também *microrresistências* (CERTEAU, 1998), movimentações que passam despercebidas pelo olhar das estruturas de poder que cercam os fazeres dessas mulheres e que direta ou indiretamente querem impedir suas atividades. Seja por meio do Estado ou da forma de Medicina dita erudita, ou mesmo religiosos mais conservadores, a essas mulheres sempre se imputa o peso do charlatanismo (OLIVEIRA, 1985), da mentira e do pecado. Essas mulheres, por outro lado, buscam movimentar-se de forma contrária discretamente, aproveitando-se das generalizações e homogeneizações para viverem e resistirem desviando-se destas óticas que buscam controlá-las e podá-las.

Pode ser recriando a si mesmas no século XXI, usando novos espaços digitais ou não, a maior forma de resistência dessas mulheres ainda é e sempre será sua própria existência: O fato de permanecerem fazendo suas práticas, realizando suas artes de cura em espaços na maior parte do tempo resistente a isso, faz dessas mulheres um *outro* nesses meios (CERTEAU, 1998).

Certeau (1998), ao falar sobre a cidade e seus caminhantes, discute sobre o fato de existir um mundo além da visão do próprio,

Escapando as totalizações imaginárias do olhar, existe uma estranheza do cotidiano que não vem à superfície, ou cuja superfície é somente um limite avançado, um limite que se destaca sobre o visível. [...] Uma cidade transumante e metafórica, insinua-se assim no texto claro da cidade planejada e visível (CERTEAU, 1998, p.172).

Apesar do que essas mulheres mostram e do modo que são representadas, há na vivência e cotidiano dessas mulheres mais do que escapa as vistas daqueles que as tolhe e ceifa. As narrativas da medicina medicamentosa, bem como do Governo alinhado a grandes empresários que possuem como principal interesse a cura rápida dos corpos que trabalham para manter o Estado e a economia, acabam por não presar o bem-estar e a qualidade de vida (OLIVEIRA, 1985). As medicinas populares, por outro lado, fazem um movimento contrário ao realizarem seus tratamentos de forma intimista, prezando mais a qualidade de vida, tratando aqueles que chegam com tratamentos naturais.

A posição de ataque (indireto ou não) tomada pelas medicinas oficiais, levam práticas como as das mulheres rezadeiras a serem malvistas em determinados espaços, levando-as a valerem-se das táticas desviacionistas (CERTEAU, 1998) que muitas vezes consistem justamente em mostrarem-se próximas e não aversas as medicinas, além de constantemente precisarem se reinventar e se adaptarem para que não percam espaço. No entanto, dentro de suas comunidades, onde se sentem confortáveis e na maior parte das vezes não precisam defender-se de ataques diretos ou indiretos, lugares onde são respeitadas, é onde de forma mais latente vivem suas histórias e põe em prática seus saberes. Podemos dizer, portanto que ao nos aprofundarmos no cotidiano das populações, poderemos nos deparar ainda com um vasto e rico saber popular moldado pela oralidade e pela memória (SILVA; PACHECO, 2011, p.48 *apud* FIGUEIREDO, 2021, p. 26).

Dessa forma, podemos concluir que o modo como as mulheres rezadeiras e outras culturas populares sobrevive na atualidade, perpassando todo o modo como se formaram, os motivos pelos quais eram necessárias antigamente e a forma como demonstram serem ainda necessárias na atualidade, é através de uma dinâmica que por vezes consiste também no diálogo com aquilo que lhe é oferecido como resistência, como as medicinas mais tradicionais muitas vezes se posicionam. Conciliar o tradicional com aquilo que é novo para essas mulheres nem sempre é fácil, mas ao nos propormos a enxergar o todo como parte de suas narrativas, incluindo o modo como as rezadeiras se vestem e se portam, compreendemos esses movimentos

como adaptativos, que estimulam o hibridismo entre as ciências acadêmicas e os saberes populares.

Vemos diversas aproximações e sinais de hibridismo dentro das próprias narrativas dessas mulheres. Dona Cida, ao curar uma criança que estava adoecida, menciona que as pessoas de sua comunidade chegaram a falar que ninguém levaria mais as crianças ao médico já que havia uma “doutora no sítio” (CIDA, 2023). Mais para frente, ela chega a mencionar que médicos indicam rezadeiras no caso de “cobreiro” (CIDA, 2023). Essas mulheres trazem suas experiências e as relacionam com os fazeres médicos, não apenas em suas narrativas verbais, mas naquelas não-verbais também:

**FIGURA 9 DONA CARMINHA EM FRAME DE ENTREVISTA GRAVADA, UTILIZANDO UM JALECO**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023.**

O jaleco, elemento já simbólico na medicina, está aqui talvez como um reforço de identidade atribuída a cura e ao saber medicinal, de forma que procure ser identificada o mais afastada possível de estigmas negativos como charlatanismo e marginalidade (OLIVEIRA, 1985). O jaleco, inclusive, levou a filha de uma das entrevistadas, Clara, a chorar durante a primeira consulta, por associar Carminha a figura do médico: “É porque dona Carmem ela usa jaleco então K (filha) tem trauma de jaleco. Quando ela ia no médico geralmente as coisas da medicina tradicional não são... são muito invasivas né” (CLARA, 2023). O trauma da filha reflete também muito da relação que várias pessoas tem com a medicina erudita na infância.

Na mesma imagem vemos ainda os santos, colocados no ambiente em que Dona Carminha costuma rezar, fazem parte de toda a construção de um imaginário do divino, da fé.

Ao trabalhar o conceito de representação, podemos dizer que as representações nos permitem ver aquilo que está oculto e “[...] nele o social só faz sentido nas práticas culturais e as classes e grupos só adquirem alguma identidade nas configurações intelectuais que constroem, nos símbolos de uma realidade contraditória representada” (VAINFAS, 1997, p.155 *apud* CECATTO; FERNANDES, 2012). Na imagem acima, retirada da entrevista gravada realizada na residência de Dona Carminha, em Campina Grande, podemos observar essa mistura de elementos entre as referências que fazem parte de suas adaptações ao tempo, bem como aquelas que essas mulheres carregam consigo do passado.

Podemos ver que, para além das adaptações e aproximações imagéticas com as medicinas oficiais, há também no dia a dia uma vivência que dialoga com a medicina, utilizando-se daquilo que lhe é oferecido nessa ciência, como podemos ver com a fala de dona Maria José, rezadeira entrevistada:

É mais fácil hoje minha filha...Hoje está mais fácil. Está muito mais fácil mesmo já duas vez precisei de hospital. Três. Fui atendida. Estou aqui viva... meu esposo está aí com problema no dedo, três dedo. Vai fazer no dia oito um exame pra ver se é ou não, né? (JOSÉ, 2023).

Vemos aqui que as relações entre as medicinas oficiais atuais e praticantes das medicinas populares como a realizada pelas mulheres rezadeiras, o que mostra que nem sempre essas medicinas se encaram como rivais. Por parte das medicinas ditas oficiais, há esforços em estabelecer conexões com a comunidade e realizar avanços no que diz respeito a conduzir de forma mais acessível e intimista, tal qual geralmente ocorre com as medicinas populares, os atendimentos com os pacientes, já que as relações aqui são geralmente mais impessoais e isso forma na comunidade muitas vezes certo afastamento. Alexandre, ao desenvolver sua pesquisa acerca do hibridismo cultural e das trocas estabelecidas entre essas agências de cura, nos dá o exemplo de práticas da medicina que já se assimilam mais a fazeres populares e procuram auxiliar a preencher esta lacuna:

No caso dos Agentes Comunitários de Saúde (ACSs), pode-se dizer que exercem na relação com a comunidade trocas que extrapolam suas funções enquanto profissionais. Por serem pessoas da comunidade, os agentes possuem uma identidade com ela e com seus moradores, uma vez que suas condições de integrantes da mesma lhe proporcionam vivência de situações análogas aos próprios usuários da saúde pública.

Desta forma acabam observando fatores de extrema necessidade das pessoas. E estas lhe abrem as portas de suas casas

e, muitas vezes, acabam vendo na figura do agente um amigo a quem confidenciam e pedem conselhos (ALEXANDRE, 2006, P.35).

Os esforços da medicina em estabelecer esse tipo de contato se dá pela lacuna deixada com o desenvolvimento de uma medicina erudita no passado, uma medicina que distanciou paciente e médico. Segundo Oliveira (1985), o crescimento da medicina erudita está alinhado a uma política de medicalização dos corpos, ou seja, há uma necessidade de manter corpos saudáveis para que possam trabalhar. Dessa forma, a saúde passa cada vez mais a ser vista como “um bem que se compra no mercado, uma mercadoria” (OLIVEIRA, 1985, p.46).

Ainda para a autora, esse movimento é responsável por fazer a população crer que o único sujeito capaz de lhes trazer saúde é o médico (OLIVEIRA, 1985). Enquanto o trabalho garante a mercadoria saúde, a falta deste traz a doença. A saúde se torna um bem a ser comprado e vendido, enquanto a doença denuncia a falta de condições de adquirir esse bem (OLIVEIRA, 1985).

A medicina por muito tempo (e ainda hoje em muitos casos) foi extremamente curativa, atentando-se aos sintomas e preocupada mais com a doença e menos com a saúde (OLIVEIRA, 1985). Essas concepções, fora a linguagem acadêmica difícil adotada pelos médicos e o costume de ver seus pacientes e estudá-los a partir de áreas distintas do corpo e esquecendo de enxergar o indivíduo por completo (OLIVEIRA, 1985), criaram certa distância entre a medicina e as camadas mais populares.

Muito por conta disso, há de se destacar algumas práticas medicinais que buscam estabelecer suas próprias conexões com o popular. Mesmo que dialogue com as medicinas populares, práticas como a homeopatia, as dietas macrobióticas, a acupuntura e até mesmo a medicina chinesa, no Brasil, especialmente na Paraíba, ainda são espaços para quem pode pagar e são parte do controle que aqueles que estão em posse das leis busca ter dos corpos no geral. Outros diálogos entre as medicinas populares e medicinas oficiais se dá muito pelas necessidades de mudar a forma como as medicinas oficiais estabelecem suas relações médico/paciente.

As práticas como as medicinas populares, por outro lado, possuem maior facilidade com a aproximação e conexão com o indivíduo. Talvez seja por conta disso que haja também mulheres rezadeiras que, por outro lado, preferem um discurso distante e que rivalize de modo mais aberto com práticas da medicina tradicional, como dona Cida:

[...] Antigamente a gente tinha muita fé em Deus e na erva do mato. Hoje em dia esse remédio não estão valendo mais. [...] Banho nunca faço. [...] Nunca passo banho porque ‘caboce’ essa ... ‘caboce’ essa... cumé... essa espécie de banho... desse remédio o povo usa mais. Aí o povo não tem mais fé. [...] Mas banho de... de banho de coluna... olho naquelas coluna que... que muito [inint] pra limpeza. Banho dessa... dessa erva aqui... muito bom pra limpeza, pra tirar olhado... banho de arruda.... Muito bom para limpeza. Mas que hoje o povo não... não dá mais crença mas essa... essa medicina. O povo de hoje só dão crença é de médico. É o que eu posso dizer...(CIDA, 2023).

Falas como a de Dona Cida são comuns porque, além de reforçarem o distanciamento entre suas práticas e aquelas realizadas por um médico, sinalizam a maior diferença entre outras formas de cura e aquela realizada pelas rezadeiras: a cura aqui é espiritual, antes de qualquer coisa. As mulheres rezadeiras constroem suas imagens e representações em cima da ideia de serem escolhidas por Deus, de serem agentes do divino, canais do divino em terra (ALEXANDRE, 2006).

Dona Cida (rezadeira e parteira) relata também, em outro momento, a forma como foi tratada sua neta no Hospital da Fundação Assistencial da Paraíba (FAP):

[...] Três horas da manhã. Fui lá. Ela me chamou. Eu fui na barriga dela. E fiz essa oração. Eu digo, chame um carro ... Pode chamar o carro... . Quando foi chegando perto da FAP ... a dor foi arrojando.... A dor foi arrojando... . Quando a menina chegou lá as enfermeira muito... muito chata... empurrou menina pra lá... e ela... essa menina não vai ter menino agora não. Eu digo ... que conversa mulher. E nós ficamos na porta. Um pouco mais, a menina botou a cabeça na porta e falou pra eu... “Vó, Eu queria comer”. Eu digo “eu sei qual é a comida que tu queres”. Quando ela disse assim “queria come” ... a enfermeira pegou nela assim na carreira jogou ela na cama, e o moleque nasceu. (CIDA, 2023)

Infelizmente com relação aos hospitais, especialmente os públicos, há muitas críticas ao atendimento e a forma como tratam seus pacientes: o sistema vê “o doente como um objeto fragmentado, o médico como mecânico, a doença como um dano físico e o hospital como fábrica de reparos” (ALEXANDRE, 2006, p.96). Dona Cida relata aqui não apenas o destrate com sua neta, mas o modo diferente como a medicina oficial e a medicina popular atuam: durante todo o relato Dona Cida deixa claro que já sabia que a neta estava em processo de parto, devido seu conhecimento, além disso ela foi suporte, acalmando psicologicamente a neta e dando também o conforto religioso, já que em outro momento do mesmo relato ela afirma ter rezado pela neta.

Dona Lucia Alves, rezadeira, fala brevemente sobre o porquê de não ir ao médico:

Vou não minha filha, vou pra médico, não gosto de médico não. Eu fico boa em casa. Faço garrafada. Eu faço chá do mato, faço lambedor pra tosse, dormir introduzindo aqui ó. É gente da rua pra fazer lambedor. Eu digo gás está caro. Vai ter lambedor mais não. Mas eu faço, sabe? Mas eu faço, eu

faço (ALVES, 2023).

Os motivos que levam dona Lucia a não irem ao médico podem ser vários, desde a dificuldade de locomoção, os custos até a falta de confiança no sistema de saúde, o fato é que seu desconforto com a medicina pode ser observado em sua narrativa. As rezadeiras, ao contrário da medicina tradicional, em maioria não cobram por seus serviços, o que as torna ainda mais acessíveis para uma parcela da população que possui pouco recurso até mesmo para se locomover pela cidade e comprar um remédio:

Tem gente que reza pago. Cobra, né? Isso não é rezadeira. E Jesus ele rezava, ele curava, era era recebendo nada... ele não recebia nada não minha filha. De jeito nenhum. Ele curava, ele libertava. As pessoa né? Que era morta, que nem Lázaro...(JOSÉ, 2023).

O depoimento de Dona Maria José é semelhante ao de todas as outras rezadeiras entrevistadas. Dona Carminha, por exemplo, deixa claro que o que ela faz é um dom e não uma profissão:

Eu não acho assim que seja [...] profissão não. Porque eu acho que a profissão é aquela que a pessoa cobra né? Né? [...]Eu acho que é de dom mesmo. É. Porque é assim, leva pela aquela profissão mesmo assim, né? Também não cobro graças a Deus não cobro nunca por quem eu rezei sabe? (CARMINHA, 2023).

Para a rezadeira, o seu trabalho é mais que cura física, sendo também espiritual, e o que fazem é um dom, uma benção que ganham do divino. Para algumas delas, portanto, cobrar por algo que lhe é uma benção é um erro, já que para essa percepção em específico como a de Carminha, o que fazem é pela fé e não uma profissão.

De mesma forma, Dona Rita Jovem (O RAMO, 2009) confirma a prática de rezar pelo dom e não por dinheiro, de forma a não se enxergar como uma profissional:

Que muita gente quando eu termino de rezar pergunta quanto é, eu digo: “num é nada”. “E o seu trabalho?” eu digo, “eu não trabalhei, o que vós recebeu foi Deus que lhe deu”, então eu recito essas palavras de Deus gratuitamente, ninguém a mim deve nada [...] Então eu sou funcionaria do Divino..(JOVEM, 2009).

De acordo com Katya Alexandre (2006):

Através de rituais de cura, o rezador tenta influenciar a mente do paciente, aliviando a sua tensão, que é um fator expressivo da doença, e estimulando a sua esperança na revitalização da cura e solução do problema. Dessa forma, os rezadores trabalham não só com o corpo como também com o fator psicológico, as emoções e a religiosidade do paciente. Seu tratamento não se baseia numa relação de poder ou hierarquia, visto que o rezador fala a mesma língua cultural do paciente. (ALEXANDRE, 2006, p.96).

A reza trata do corpo e da alma e possui uma vantagem sob a medicina oficial que é evidenciada por Alexandre (2006) na fala acima: rezador e paciente falam “a mesma língua cultural”, ou seja, o paciente e o rezador estão em sintonia, dividem as mesmas relações culturais, memórias e identidades, podendo possuir relações de compreensão mais íntimas. Dona Lilita, por exemplo, rezadeira presente no documentário *O Ramo* (2009), ao dizer que "a gente pede o nome da criança ou seja de quem for... É pelo nome né?!" (LILITA, 2009), acaba por reafirmar também a importância dada ao nome do indivíduo na reza, cujo qual é essencial para realização da cura.

Além disso, a hierarquia presente nessa prática coloca o rezador em um lugar de respeito perante seu rezado mas sem perder os laços de proximidade. Podemos ver isso na prática, com o relato de Ana Clara a respeito de como se sente em relação a Dona Carminha:

Eu acho que ela é uma mestre pra mim. Eu acho que eu sou um aprendiz. Assim. Né? Ela Ao contrário por exemplo de uma... de um médico que tem aquele aquela distância do... do... do pedestal do médico. Não, ela está ela está aqui comigo, mas ela numa numa relação horizontal mas ela pra mim continua sendo uma pessoa digamos assim uma sabedoria né? Mas encorpada nesse sentido assim... ela uma médium ali... então eu me sinto aprendiz eu sinto que eu posso aprender muito com ela é uma pessoa que tem muito a ensinar (CLARA, 2023).

Para as rezadeiras, a ideia de serem escolhidas pelo divino, de fazerem esse trabalho, essa *tarefa* é o que as torna diferente e as fazem diferentes também para as comunidades em que atuam. No século XXI, mostrar diferencial em relação a outras formas de medicina é um importante atrativo para aqueles que buscam mais que cura, uma identidade e tratamento diferenciados.

Na atualidade, as rezadeiras, ao contrário do que o senso comum prega, estão buscando se reinventar, se adaptar e para isso tomam para si espaços como televisão e *internet*, onde mostram sua cultura e identidade, mesmo que a partir da visão de outra pessoa, a partir das representações feitas delas na mídia. Há então um conjunto de simbologias, de crenças e tradições que são inseridas em espaços que nem sempre são receptivos, o que pode se configurar como “movimentos táticos (que)

transformam o lugar próprio em espaços dinâmicos (lugar praticado)” (JOSGRILBERG, 2004, p.15).

Se levamos em consideração que “aprendemos a falar utilizando a linguagem criada por outros” (JOSGRILBERG, 2004, p.18), entendemos também os usos que fazemos dessa linguagem, as figuras de linguagem e a mensagem pessoal que buscamos passar mesmo através de uma gramática produzida por estruturas controladoras. É fato que a mídia possui suas próprias narrativas, uma maneira de pensar e roteiros próprios. Apesar de falar nesse momento de produções audiovisuais e não de textos impressos, Chartier (2002) consegue elucidar a forma como o leitor (nesse caso o telespectador) e o autor, diretor e comentador encaram as produções de formas distintas:

a leitura é prática criadora, actividade produtora de sentidos singulares, de significações de modo nenhum redutíveis às intenções dos autores de textos ou dos fazedores de livros: ela é uma «caça furtiva», no dizer de Michel de Certeau. Por outro lado, o leitor é, sempre, pensado pelo autor, pelo comentador e pelo editor como devendo ficar sujeito a um sentido único, a uma compreensão correcta; a uma leitura autorizada (CHARTIER, 2002, p. 123).

A partir do ponto levantado por Chartier (ao citar Certeau) vemos como aquele que produz a narrativa o faz com intencionalidades próprias, com um sentido que leve o receptor a captar a mensagem da forma como ele planejou. Essas intencionalidades por vezes estão embebidas em um desejo pela reprodução de modelos de comportamento (CHARTIER, 2002) e para isso há também a imitação e a generalização da cultura do qual o leitor ou telespectador da obra se destina. Isso não impede ou reduz as significações e mensagens singulares que atingem o leitor de determinada forma.

As rezadeiras paraibanas, tanto aquelas entrevistadas pelo pesquisador como as abordadas para entrevistas e produções midiáticas são parte desse processo como também se utilizam desses espaços. Como chegaremos a ver mais a frente, a perspectiva de um futuro para a reza entre as rezadeiras é diversa, mas o temor por suas práticas estarem desaparecendo existe e por isso essas mulheres adotam posições diferentes com relação as novas formas de interação social, especialmente as virtuais.

Dona Carminha, ao ser perguntada acerca de achar ser importante que ela fosse entrevistada, responde: “Porque eu acho que é uma coisa que você fica guardada, né? É. Eu gosto” (CARMINHA, 2023). Ela expressa, em vários momentos,

que ser entrevistada e ser vista pelo jornal para ela foi uma experiência benéfica, porque manteve a memória de si guardada e atraiu novos atendidos:

Aí quando foi no domingo de tarde chegou o rapaz. Aí disse assim, entendeu? É eu pra rezar. Aí falou a mim, tinha visto no jornal, ficou doidinho do contente. Sabe? Já outra pessoa veio. Aí quando foi na segunda, foi na terça-feira, chegou outro aí disse assim dona Carminha tá? Tá. aí ele entrou. Quando ele entrou já foi com esse quadro. Botou no quadro. Colocou no quadro sabe? Esse quadrinho do jeito que está aqui. (CARMINHA, 2023).

**Figura 10 MOLDURA COM PEDAÇOS RECORTADOS DE JORNAIS**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023.**

A imagem acima se trata do quadro mencionado por Dona Carminha em sua fala.

A importância de ser vista é algo que leva uma parte das rezadeiras entrevistadas a encararem as mídias, quando vem ao seu encontro, de modo positivo. Apesar da timidez em mostrarem seus lares, seus rostos e seus trabalhos, o fato de serem escutadas parece ser importante para elas. De mesma forma, os relatos também expõem a forma como a falta de retorno acaba sendo negativa para algumas delas como Dona Carminha:

Minha filha foi tão engraçado nesse dia. Acertou tudo direitinho comigo. Ela disse está certo. Aí quando foi quatro hora da manhã eu me largo de vestir a roupa e me arrumei ele deu a noite ficou tarde ficou tarde e essa menina não apareceu até hoje [...] já teve gente, já chegou também, bem animado, se rezou comigo, bem aí disse assim, a gente tá esperando fazerem uma novela aqui em Campina Grande pra ver a novela da rezadeira com a senhora. Até hoje eu espero. [...] nesse momento isso foi eu disse “mas meu Deus do céu tem muita gente enganador né mulher?” Ela disse “vou esperar esperar no dia que forem fazer uma novela aqui em Campina Grande a senhora já está na minha”, até hoje (CARMINHA, 2023).

Quando se fala sobre usar redes sociais ou realmente interagir com tecnologias além da televisão ou da rádio, no entanto, as dificuldades encontradas ou até certo receio as impede de realmente utilizar essas ferramentas, mesmo quando as tem. Dona Lucia menciona essa dificuldade em seu relato:

[...] Nem celular eu tenho minha filha. [...] A minha menina mora em Brasília. “Mãe compra o celular pra usar mãe”. Eu digo “oh mulher não vou comprar não”. [...] Não sei nem dizer nada. Aí eu nunca liguei de comprar não. Mas né nem falta de dinheiro (ALVES, 2023).

As tecnologias são um meio pelo qual os locutores divulgam as produções e entrevistas com essas mulheres, sendo assim, um espaço em que a maioria não consegue ter acesso ao que se produz e a maneira como estão representadas. Quando essas mulheres conseguem algum contato com essas produções geralmente são através de terceiros ou quando estas chegam na televisão, no rádio ou jornal impresso. Essa falta de conexão com essas tecnologias, no entanto, são também parte de uma narrativa onde essas rezadeiras são como fragmentos de identidades que devem ser invioláveis e mantidas a certa distância desses meios para parte da comunidade, que vê nessas senhoras a possibilidade de fazer contato com memórias que de outra forma não alcançariam.

Podemos ver isso com a fala de Sarah, entrevistada que já frequentou uma rezadeira e que, quando perguntada se o meio digital pode ser ou não um espaço para o conhecimento das rezadeiras responde o seguinte

é bem difícil essa pergunta porque às vezes eu acho que também divulgar demais assim, eu acho que as pessoas que querem e que buscam elas que tem que ir ao encontro assim também no sentido de que também faz medo assim, é, no mundo de hoje, né? A gente sair dando informação demais sobre as pessoas, né? Por conta das pessoas que tem más intenções, né? Assim e eu acho que é interessante no sentido de saber que essas figuras existem, que elas estão vivas e que elas cumprem o um papel importante, mas assim não pra virar uma coisa assim como um templo que todo mundo conhece porque eu acho que tem uma proposta diferente também assim [...] (PEREIRA, 2023).

Além de destacar o temor pelo risco que as rezadeiras podem sofrer ao serem divulgadas, Sarah menciona também o fato de que o trabalho dessas mulheres atende a uma “proposta diferente”. Essa proposta, mencionada por Sarah, é bem importante no atendimento de uma rezadeira: o trato intimista, o individual, o místico e a tradição são partes das identidades que as mulheres rezadeiras buscam passar, inclusive durante uma filmagem, e que parecem dever ser mantidos.

Certeau discute sobre as maneiras de usar a linguagem ordinária e apresenta uma retórica do andar, um tratamento singular do simbólico (JOSGRILBERG, 2004 *apud* CERTEAU, 1990), ao trazer o exemplo da dinâmica dos transeuntes ao nível da rua. Dessa forma, Certeau colabora aqui para que compreendamos quais possíveis movimentos o outro consegue fazer mediante um espaço observado pelo próprio. Para Certeau,

a linguagem ordinária é o lugar comum para movimentos estratégicos e táticos (1990, p. 13). Assim sendo, as narrativas disciplinadoras passam a ser vulneráveis, já que o significado está ligado ao uso que o receptor faz da linguagem (CERTEAU, 1990, p.13 *apud* JOLGRILBERG, 2004, p.17).

Ao discorrer sobre a dinâmica dos transeuntes, Certeau traz à tona a reflexão que completa bem o raciocínio apresentado acima: Por mais que se imponha uma percepção, um espaço em que se possa controlar um ato, este não se repete ao passar livremente pelas ruas da cidade (JOSGRILBERG, 2004). Dessa forma, podemos pensar também o modo como as câmeras buscam narrar, criam roteiros e linguagens planejadas, mas a linguagem ordinária e seus usos, as metáforas, escapam a essa performance.

Por outro lado, é válido apontar que as produções que envolvem as mulheres rezadeiras, por mais que possuam sim elementos construídos totalmente por elas, ainda fazem parte de uma representação de um olhar sob a vida de um indivíduo ou de uma comunidade, que não reflete essencialmente suas próprias convicções. Chartier (2002) demonstra, através de um exemplo envolvendo a leitura no mundo rural europeu do século XVIII que

Com essa condição, os testemunhos reunidos por Gregório ensinam, por um lado, como os letrados de província representavam, para si ou para os outros, os leitores camponeses, e por outro, nessa mesma representação — com as suas leis e motivos próprios, e que traduz, mutila, transforma —, quais eram algumas das práticas populares do impresso (CHARTIER, 2002, p.161).

Dessa forma, Chartier (2002) nos permite também refletir sobre a representação no agora, o modo como aqueles que buscam interpretar os costumes alheios produzem na verdade representações destes, de forma a saciar a curiosidade por conhecer daqueles que consomem essas interpretações, ao mesmo tempo em que conseguem, mesmo que de forma enviesada, traduzida e mutilada, algumas das práticas e dos costumes dos representados. Sendo assim, é importante que se leve em consideração que consumimos um material sob a ótica alheia, mas que não deixa de ser um rico material a ser estudado.

Ao falarmos sobre ótica, discutimos também o conceito de linguagem, seja falada ou através de imagens e filmagens. Sendo assim, o modo como o produtor vê uma produção e a compreende, não é o mesmo que o receptor a compreende. De mesma forma, as narrativas das rezadeiras terão um impacto e compreensão distintos dependendo de quem as vê, se sua comunidade, se pessoas de um outro recorte social etc. Acerca disso Mendes (2010) menciona que

A substância, uma vez recortada pela língua, pela cultura, semantiza-se de modo a tornar-se forma. Assim, esse continuum dessemantizado, esse grande magma, nas palavras de Beividas (2006), sem sentido e sem forma, só passa a ser entendido como as coisas do mundo ou o próprio mundo a partir da mediação pela linguagem.

Assim, a forma como um grupo percebe as coisas do mundo pode não ser a mesma forma que outro grupo vai apreendê-las, uma vez que língua e cultura são intrinsecamente conectadas (MENDES, 2010, p.4).

Essas variações aplicam-se também aos diferentes tipos de pessoas e produções, bem como as mensagens passadas com isso. É também graças a essas diversas compreensões que a mulher rezadeira, sem perceber, se apropria daquele espaço para passar sua própria mensagem.

As rezadeiras aproveitam-se desses espaços para se exporem de forma positiva em seus fazeres, memórias e suas próprias representações de si mesmas. Além disso, é importante entender que para quem vive as medicinas populares, elas realmente possuem um forte e verdadeiro impacto, assim como fala Oliveira (1985): “A medicina popular é constituída por um amplo e heterogêneo espectro de concepções de vida e de valores que possuem um significado forte e verdadeiro para aqueles que a utilizam” (OLIVEIRA, 1985, p.14).

As abordagens das grandes mídias e jornais, no entanto, é diferente das produções independentes em seus discursos e grandiosidade, nas mensagens que se preocupam em passar. Se trata, numa livre interpretação de Certeau (1998), dos diferentes ângulos em que se observa a cidade.

A narrativa da reportagem do Jornal da Paraíba, por exemplo, é feita sempre com um roteiro desenvolvido previamente, trilha sonora e uma série de filmagens realizadas pela cidade, além da presença do jornalista em cena ser sempre uma constante. Além disso, o logotipo do jornal nunca sai de cena e a narrativa do apresentador e repórter reforça logo ao início da reportagem que “a gente descobriu uma tradição de rezadeiras” e que “fomos até Duas Estradas conhecer essas pessoas”, deixando claro o distanciamento e desconhecimento em relação a essas

práticas, além de se colocarem em primeiro plano como aqueles que primeiro tomaram ciência da existência dessas mulheres na cidade.

**FIGURA 11 REPORTAGEM DO JORNAL DA PARAÍBA (2019)**



**FONTE: CANAL PREFEITURA DE DUAS ESTRADAS (YOUTUBE, 2019)**

Em produções mais intimistas, típicas dos documentários principalmente, o que vemos são narrativas que focam bastante no misticismo, mas sempre reforçando o lado mais católico dessas mulheres paraibanas. Nesses tipos de produção, investir no caráter mais socialmente aceito dessas mulheres, seus elementos e tradições cristãs, é uma maneira de não afastar uma audiência potencialmente preconceituosa, ao mesmo tempo em que mantêm aquele público que já seria naturalmente cativo por essas mulheres, como seus atendidos, membros de suas comunidades ou de outras comunidades que possuem essa tradição cultural em comum.

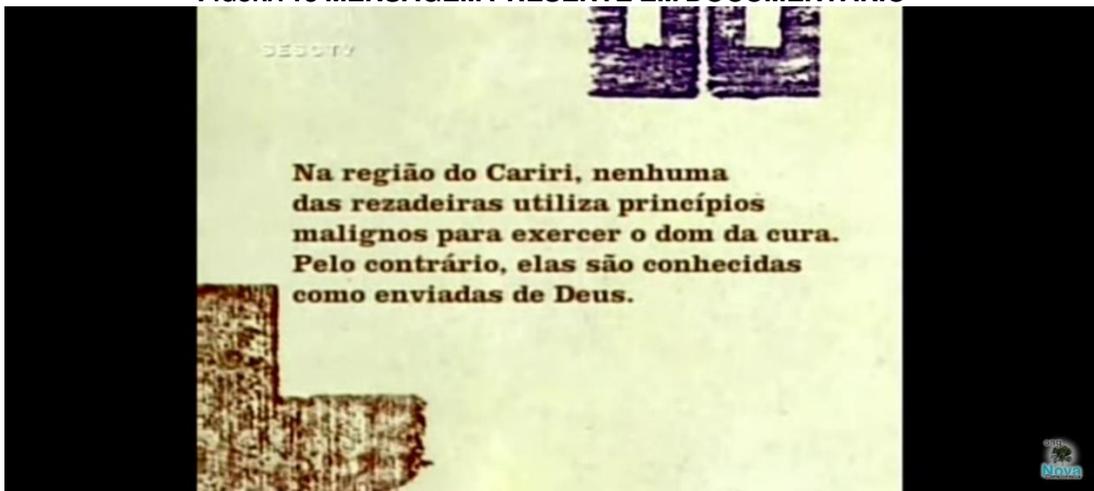
**FIGURA 12 TERÇO E MEDALHA DE DONA RITA JOVEM**



**FONTE: O RAMO (2009)**

O distanciamento da relação dessas mulheres com práticas não-cristãs fica ainda mais latente nesse trecho de *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras*:

FIGURA 13 MENSAGEM PRESENTE EM DOCUMENTÁRIO



**FONTE: COLEÇÕES: FÉ NO BRASIL – REZADEIRAS (2010)**

O Documentário completa ainda dizendo que no passado essas mulheres foram afastadas do convívio da Igreja Católica por possuir práticas similares ao espiritismo (2010). Nem ao menos se menciona qualquer relação com religiões de matriz africana ou indígena, o que denuncia que a produção por traz do documentário assumiu uma narrativa de distanciamento com relação a essas práticas estigmatizadas pela sociedade, tentando criar uma imagem das rezadeiras alinhada somente ao catolicismo.

Durante as filmagens, sejam aquelas feitas pelas mídias oficiais ou independentes, sejam nas fotos e vídeos registrados das rezadeiras de Campina Grande para esta pesquisa, essas mulheres se preocupam em falar sobre suas trajetórias de vida, como aprenderam seus ofícios, além de performarem suas práticas no dia a dia, mostrarem como rezam, quais suas rezas, chás, objetos, imagens de santos e principalmente reforçarem suas missões em terra, como escolhidas por Deus.

**CAPÍTULO II - Os Símbolos Que Fazem A Construção Imagética, Identitária E Representativa Da Rezadeira Paraibana No Agora: Uma Discussão Sobre A Importância Do Imaginário Para A Rezadeira**

*Deus pai, Deus filho, Deus Espírito Santo, amém. Eu te curo com poder de Deus, poder de Deus filho, poder de Deus Espírito Santo, amém (LEDA, 2023).*

## 2.1 Sobre A Importância Do Imaginário Para A Rezadeira Paraibana: histórias de vida contadas frente as câmeras

Pra quem não me conhece, com trinta e dois ano eu já fiz parto de trinta e três criança, sem nunca ninguém me ensinar... Eu fui parteira de trinta e três criança. Todo esses parto foram um parto normal. Todos esses parto foram parto sadio e os parto sadio... e o que mais que eu vi? (CIDA, 2023).

É assim que Dona Cida se apresenta, assim que a entrevista começa a ser gravada, sem que ao menos seja pedido a ela uma introdução sobre si mesma: Dona Cida não menciona seu nome ou sua idade, mas, conhecendo a natureza da entrevista, inicia a conversa apresentando o que faz – é parteira (e também rezadeira) – e isso parece adquirir para si um peso muito maior do que qualquer outra informação que poderia dar.

Segundo Bosi, “a memória dos velhos pode ser trabalhada como um mediador entre a nossa geração e as testemunhas do passado. Ela é o intermediário informal da cultura, visto que existem mediadores formalizados constituídos pelas instituições (...)” (BOSI, 2004, p.15). A memória oral, para o autor, insere pontos contraditórios em certas visões unilaterais para onde tendem algumas instituições (BOSI, 2004). Sendo assim, trabalhar com a memória oral promove riquezas e desafios, análises distintas do que podem vir a ser documentos vivos.

Trabalhar com memórias é, também, trabalhar com os subentendidos, os medos, as sensibilidades e comportamentos de uma época (BOSI, 2004) e de um grupo. Podemos entender, através dessa análise, que há muito mais sendo dito do que parece numa entrevista, por exemplo. Clifford Geertz (1989) quando propõe o experimento de entrevista, afirma que muito pode ser dito com uma única piscadela e é justamente o estudo sobre ela que pode revelar todo um movimento bem mais complexo do que parece o simples piscar.

As mulheres rezadeiras também se propõem a nos dizer muito mais do que o aparente: o modo como conversam, a facilidade ou dificuldade de entrar em certos tópicos, a importância de contar suas histórias de vida e como isso para elas é singular: a importância de serem ouvidas.

(...) o papel que essas mulheres têm na sociedade é sedimentado pelo equilíbrio entre os saberes acumulados pela transmissão oral (ancestralidade) e poderes tecidos nos meandros da comunidade, pois “todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão” (SILVA; PACHECO, 2011, p. 46 apud FIGUEIREDO, 2021, p.25-26).

Em outras palavras, as identidades dessas mulheres dentro e fora das comunidades dependem diretamente da transmissão oral que essas mulheres fazem. Faz parte das identidades delas passarem seus conhecimentos adiante, bem como construir para si espaços onde possuem status, onde são respeitadas. O respeito vem através, muito em parte, da imagem que constroem nas comunidades através de seus feitos e do que contam e passam adiante, suas práticas e também suas vivências e superações.

Ao discutir sobre a questão do dilema que profissionais da medicina popular enfrentam em relação a marginalidade onde são postos e a legitimidade que tanto buscam, Elda de Oliveira traz à tona a discussão acerca de como eles utilizam de suas histórias para comprovar seus pontos e assegurarem seus lugares dentro da comunidade, com os seus, bem como os de fora, com aqueles que se opõem ou não compreendem inteiramente suas práticas e sua cultura:

Por lidarem com a cura das pessoas, eles lidam com relações sociais dentro e fora da comunidade onde moram. Essas pessoas exigem deles provas evidentes sobre o seu poder de curar. Por isso eles sempre terão histórias fantásticas para contar. Neste ato eles criam as posições que lhes são favoráveis e contrárias (OLIVEIRA, 1985, p. 60-61).

Em suma, Oliveira menciona o poder que possuem as histórias que contam essas mulheres e homens: o poder de legitimar suas práticas. Através do que contam, levam pessoas a acreditarem no que vivenciam e realizam, dos seus feitos e costumes. Quando se menciona a ideia de uma escrita ou mesmo de uma produção acerca do fazer dessas mulheres, falamos também de representações, reproduções nunca fieis ao que o original se propõe a ser, e ainda as interpretações acerca delas, “que remetem a determinações sociais, institucionais e culturais” (CECATTO; FERNANDES, 2012, p. 3).

Para entender um pouco como funcionam essas representações, Chartier menciona os movimentos que um historiador realiza no intuito de analisar a história de um dado ponto. Segundo ele, o historiador as vezes cai no equívoco de pensar que os documentos falam por si só, havendo, portanto, uma única interpretação universal sobre eles (CHARTIER, 2002). Para ele,

Restituir essa historicidade exige em primeiro lugar que o «consumo» cultural ou intelectual seja ele próprio tornado como uma produção, que evidentemente não fabrica nenhum objecto, mas constitui representações que nunca são idênticas as que o produtor, o autor ou o artista, investiram na sua obra (CHARTIER, 2002, p. 59).

Pensando, por exemplo, nas entrevistas realizadas, há aquilo que as mulheres rezadeiras constroem em suas narrativas e as representações construídas a partir daí,

seja pelo entrevistador ou pelo pesquisador. Pensando nisso, entendemos o peso das histórias contadas por essas mulheres e o modo como podem ser representadas e interpretadas.

Contar suas histórias de vida, portanto, reforçam suas narrativas e identidades e imprimem em si o comprometimento com a legitimidade de suas práticas. Além disso, suas narrativas as aproximam da comunidade, já que sendo muitas delas, mães e pobres, que desenvolveram fórmulas para debelar a dor e o sofrimento (OLIVEIRA, 1985) e que então passaram a curar sua comunidade, elas se mostram próximas das vivências de quem atendem.

São vistas também como intermediárias entre divino e humano, tratam e curam sem cobrar pagamento, o que os fazem desenvolver laços de afetividade em relação as comunidades que atuam (MOURA, 2009 apud AVELAR, 2014). Essas relações mesclam o respeito e o medo (AVELAR, 2014) e por isso trazem maior credibilidade a prática.

Retomando uma fala já dita anteriormente, ao mencionar que “há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado” (HALBWACHS, 1990, p. 185 apud SILVA, 2009, p. 2), Halbwachs traz à tona o fato de toda religião possuir uma história, um caráter social de conservação que é mantido através do ato retomar esses eventos passados, que são bastante simbólicos e embebidos nos códigos que regem essas religiões no presente. Ao contar suas histórias de vida e descrever suas práticas, as rezadeiras retomam essa memória religiosa.

Podemos observar, por exemplo, a partir dessa fala de dona Maria José acerca dos seus primeiros passos na reza, a forma como, utilizando-se da história que conta, ela repassa as tradições que viveu, além de alguns simbolismos que ela contém:

Minha filha, faz muito tempo. Eu comecei de nova... foi sem querer, né? (...) Primeiramente a fé, né? E segundo a gente quando tem o dom do Espírito Santo, o católico, surge sem a gente, né isso? Querer, se chama dom, foi um dom que eu tive, que Deus me deu, deu rezar, tá entendendo? Nessa época, eu não rezava, não não sabia nem o que era rezar ninguém, só rezava pra mim, pra os outros lá assim, na igreja, num terço, em casa, mas quando foi um dia a minha tia ... quer dizer já vem de geração de reza. Minha bisavó eu alcancei ainda minha bisavó rezava. Minha vó filha da minha bisavó rezava... Aí depois foi uma tia minha. Tudo aqui nessa casa. Espera aí nesse lugar aí. Essa casinha da frente. Aí quando foi um dia chegou a mulher pra rezar e a minha tia não tava se sentindo bem aí disse, enfim hoje eu não posso lhe rezar não, vá aqui aí tinha uma porta ali aberta, vá ali na minha sobrinha que ela reza. Eu nunca tinha rezado na minha vida, ninguém (MARIA JOSÉ, 2023).

Num primeiro momento, dona Maria José reforça a ideia do dom, de ter sido escolhida, o que já reflete um simbolismo muito grande na cultura da reza. Segundo Maria Cristina Avelar (2014),

As benzedeiras são consideradas pelos consulentes como pessoas que receberam o dom de Deus, o que lhes dá credibilidade em suas práticas de curar. Os benzedeiros intercedem, portanto, junto ao plano sobrenatural em nome dos atendidos. A cura representa o “restabelecimento da ordem” e do equilíbrio em um corpo antes doente (AVELAR, 2014, p.142).

Dessa forma, podemos observar que é a partir da ideia de que as mulheres rezadeiras possuem um dom, que os atendidos passam a credibilizá-las, o que reforça a importância dada a títulos como esses nesse tipo de prática, já que essas mulheres lutam contra títulos pejorativos e, uma vez que eles as alcançam, elas voltam-se com rapidez para a ideia de que são escolhidas, de que possuem um dom (OLIVEIRA, 1985).

Num segundo momento, Maria José traz também outro importante elemento da reza: a transmissão oral dos saberes e o fato de este, muitas vezes, ser feito entre famílias. Acerca disso, observa-se que

A transmissão feita por laços de parentesco é a mais comum. O dom é passado para algum membro da família (consanguíneo ou não) que apresente as características necessárias para a prática do ritual, como interesse, respeito e convivência com aquele que benze. Dessa maneira, a pessoa escolhida traz em si o conhecimento de cada passo do ritual, inclusive das palavras. Além disso, herda a reputação conquistada pelo antigo benzedeiro ou benzedeira. [...] (MOURA, 2009, p. 45 *apud* AVELAR, 2014, p.106).

A transmissão oral dos saberes é parte crucial na manutenção da reza, sendo então a memória oral (BOSI, 2004) ativadora dessa narrativa coletiva. A narrativa coletiva é, segundo Bosi (2004), aquela que está por trás de qualquer mito ou ideologia, o que ajuda a compreender também como a memória coletiva é mantida. A tradição da reza costuma ser mais comum de ser passada entre familiares, como é o caso também de Dona Lêda:

Ah... rezadeira desde o sertão que eu aprendi reza com a minha avó. Minha avó era rezadeira, sabe? Mais era mãe, mãe não era muito, era mais minha vó mãe de pai. Minha vó ensinou muito a rezar. E eu muita reza eu não aprendi porque no lugar que eu comecei aprender com ela ela tinha dez ano. Aí fui crescendo e fui deixando nem ligava de escutar de aprender rezar com ela, ela me ensinava mas eu nunca liguei de aprender com ela. Essa de queimadura ela rezava de queimadura. Nunca quis aprender... Oxe, eu até doze anos eu pedia direto a minha vó pa me ensinar a rezar aí ela me ensinou e olha de dor de cabeça, de espinhela caída [inint] aprendi com ela (DONA LÊDA, 2023).

Os ensinamentos muitas vezes são passados de geração em geração de familiares, mas isso não significa uma regra. Segundo Quintana (1999 *apud* AVELAR,

2014), o aprendizado pode se dar tanto de *forma sobrenatural* como *imitativa*, onde há a figura de um mestre. Para ele:

[...] As benzedoras que assim se iniciaram referem ensinamentos de várias fontes: receitas médicas dadas a elas próprias ou a amigas, fórmulas de chás passadas de boca em boca entre pessoas da família ou vizinhos ou mesmo receitas de livros de medicina natural, etc. Essa aprendizagem está normalmente associada à presença de um mestre, que via de regra é uma figura da família praticante da benzedura. [...]

Na aprendizagem pela experiência mística, os conhecimentos tanto das orações como dos chás, pomadas, unguentos etc são atribuídos à informação de alguma entidade sobrenatural, como *anjos* ou *guias*, principalmente. [...]

A forma imitativa, onde os saberes são passados por mestres ou pegos através de várias associações pode ser visto, por exemplo, através de dona Lucia que, ao contrário das rezadeiras citadas até então, aprendeu seu ofício não através da família e sim por meio da figura de uma mestra, uma senhora que conheceu quando mais nova:

É quando a minha primeira menina era novinha. A mulher ali embaixo rezava. E ela corria pra lá. Ela dizia assim, eu vou vou daqui pra morrer, vou ensinar você a rezar. Mas não ensina ninguém, não diga a ninguém. Se você dizer aí quebra a reza. Você reza e não serve. Isso eu botei na cabeça, nunca diga a ninguém o que é (LUCIA ALVES, 2023)

A prática do segredo, observada na fala de dona Lúcia, também é bem comum e geralmente ocorre quando o mestre vai passar seus saberes adiante (AVELAR, 2014).

Para Dona Rita Jovem (O RAMO, 2009; Coleções: Fé no Brasil – Rezadeiras, 2010), o saber foi adquirido através de uma sertaneja que rezou seu filho e lhe ensinou para quando precisasse. Dona Chiquinha (O RAMO, 2009), pediu a Deus (forma sobrenatural) e então, através de anotações de rezas que sua irmã fazia para dar a outras pessoas, ela aprendeu a prática da reza (forma imitativa). Segundo dona Gerusia Sales, sua sogra também possuía um mestre, ou mestres, já que aprendeu a rezar no centro de Roldão Mangueira (SALES, 2023). Ao mesmo tempo, Gerusia menciona também o lado místico afluído que Dona Margarida possuía desde criança, o que denuncia uma mistura da formação imitativa com a sobrenatural:

Ela só contava assim quando era pequena via muito muitas coisas, ela disse que ouvia voz, ouvia voz, ouvia barulho, ouvia gente chamando ela e era muito doente, ela sentia muitas coisa assim que não era material como é que chama? Material, né? Era mais espiritual. Quando ela chegou a desenvolver, acabou tudo aqui. Ela sentia (SALES, 2023).

Quando falamos do aprendizado de forma sobrenatural, temos também o exemplo de Dona Carminha, que recebeu o dom da reza através de sonhos que tinha quando criança: “Meu filho era assim sempre eu não dormia de noite sabe? (...) aí

vinha aquela reza bem bonita pra eu rezar” (CARMINHA, 2023). Dona Cida afirma que a reza surgiu para ela num momento de precisão:

O primeiro contato com a reza eu lembro que eu vim ganhar essa menina aqui olha eu vim ganhar essa menina aqui no Hospital da FAP (...) sabe? Aí depois de eu estar operado aquela que eu fui operado dela aí chegou a mulher com hemorragia... chegou a mulher com hemorragia muito forte e até o médico encheu de medo ao redor de mim ... quando eu vi aquela mulher com aquela hemorragia aí eu rezei uma oração. (...) Uma oração. Mesmo deitada. Eu fiz uma oração. Quando eu terminei de rezar aquela oração o médico diz assim: a hemorragia já cortou. E por aí eu já comecei e já aumentou mais a minha fé (CIDA, 2023).

Ao mesmo tempo, mais para frente, dona Cida menciona um médium que lhe ensinou uma das rezas mais fortes que possui para parto (CIDA, 2023).

No início da sua fala, Cida aponta para uma de suas filhas, que assiste a entrevista sendo realizada. Cida é uma mulher com muitos netos e bisnetos, com uma família grande onde muitos moram próximos a ela e no qual algumas das filhas e netas ela esteve presente no parto e auxiliou com seus saberes de parteira. Reza de acordo com a necessidade (OLIVEIRA, 1985), muitas das vezes em seus próprios familiares.

Um exemplo de alguém cujo saber foi aprendido de forma sobrenatural e imitativa ao mesmo tempo (QUINTANA, 1999 *apud* AVELAR, 2014), dona Cida foi uma das rezadeiras que mais conversou e sempre trazia consigo exemplos de histórias que comprovassem a eficácia de suas rezas, muitas delas testemunhadas pelos filhos e netos. De forma semelhante, Dona Lúcia Alves se mostra sempre próxima da vivência dos filhos, netos e não apenas deles, mas é íntima da comunidade rural onde vive como um todo: conhece e conversa com todos os vizinhos, que parecem também conhecê-la pelo nome, através de suas rezas, assim como reconhecem a seus filhos como “filhos da rezadeira Lucia”.

Ao propor uma filmagem em seu jardim, Dona Lúcia e sua filha caminham com facilidade entre as casas e aproveitam para conversar com alguns vizinhos, que parecem também se entreter com a entrevista que acontece consigo. Figuras como Lúcia comprovam que “as rezadeiras também são fortes líderes em suas comunidades” (PIMENTEL, 2007, p.278), que são respeitadas em suas localidades.

Os reforços do imaginário através das histórias e dos fazeres dessas mulheres no dia a dia são importantes para cativar essa confiança na comunidade (ALEXANDRE, 2006). Segundo Oliveira, a benção dada através das rezadeiras “é um veículo que possibilita a seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, e com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente”. (OLIVEIRA, 1985, p.08 *apud* ALEXANDRE, 2006, p.38).

Essa sensação de intimidade com as mulheres rezadeiras, o falar fácil de suas experiências, o contato próximo que demonstram ter com familiares, vizinhos e a comunidade são parte de suas identidades como um contraponto a outros fazeres de medicina erudita, por exemplo, bem como um atrativo a mais para que desperte o interesse de pessoas em seu atendimento:

As rezadeiras se caracterizam por possuírem um contato mais humano, mais místico e afetivo com as pessoas que atendem. Além de tratarem, também tocam, ouvem, aconselham os seus pacientes que acreditam entrar em contato com uma providência superior da qual a rezadeira é apenas uma intermediária (ALEXANDRE, 2006, p. 50).

São agentes do divino e, portanto, possuem o respeito e afeto de sua comunidade, que não se restringe apenas aqueles que moram perto de si, mas diz respeito a todos os atendidos dessas senhoras.

**FIGURA 14 DONA LÚCIA JUNTAMENTE A SUA FILHA CAMINHANDO ATÉ O QUINTAL DE CASA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Como mostrado acima no recorte da entrevista filmada, essas rezadeiras estão sempre próximas a pessoas de seu convívio, mesmo em momentos como esse, onde estão sendo entrevistadas. As vivências dessas mulheres, sua ancestralidade (muito contada também nas suas histórias), as aproximações realizadas em relação a comunidade, fazem parte de identidades muito próprias das medicinas populares,

sendo em grande parte o seu atendimento individual e íntimo um diferencial em relação a outros tipos de medicina (OLIVEIRA, 1985) e um grande atrativo para quem busca esse tipo de atendimento.

Clara, ao refletir um pouco sobre sua experiência com Dona Carminha, traz a algumas questões interessantes acerca disso:

é... por essa ancestralidade, essa sabedoria, essa ancestralidade que a gente não entende mas quando se trata de ancestralidade eu acho que... é ... as pessoas assim... a...o comum né? Se sente uma certa firmeza nessa questão dessa ancestralidade.. Então quando tem uma rezadeira, quando você não vê de uma forma pejorativa pela cultura religiosa por exemplo um evangélico, vê um rezadeira como um sei lá, uma coisa pejorativa (...) Mas assim por exemplo, quando vê uma dona Carminha, por exemplo, você olha pra ali, diz, não, isso aqui é uma pessoa que me passa segurança, uma pessoa que, né? Então, eu acho assim, um [inint] certo desespero, né? Por exemplo, minha mãe quando viu que nada dava certo, ele me levou pra uma rezadeira. Então, existem coisas que são coisas mesmo que a ciência, a medicina tradicional ortodoxa ela não consegue atingir que um rezador consegue. Eu tenho fé que consegue (CLARA, 2023).

Ao ser perguntada sobre o que leva as pessoas a buscarem a reza, Ana Clara menciona a ancestralidade e usa palavras como “firmeza” para se deter ao sentido que as vivências e o passado dessa mulher e dos seus ancestrais garantem certa credibilidade ao que Dona Carminha faz.

Mais para frente, na mesma fala, Clara menciona também a importância de um olhar sem preconceitos, citando também dois elementos que muitas vezes se contrapõem ao fazer das rezadeiras: a religião oficial (aqui se referindo ao protestantismo) e a ciência. Neste caso, nota-se ainda mais a importância de reforçar essa legitimidade no fazer das rezadeiras através de sua ancestralidade e seus saberes, pois assim elas garantem a “segurança” (CLARA, 2023) e a fé de seus atendidos em relação a elas, tomando para si esse lugar de agente de fé, canal mágico em terra (ALEXANDRE, 2006).

Seja nas entrevistas feitas para esta pesquisa em andamento, seja nas gravações e filmagens utilizadas, essas mulheres passam mensagens que perpassam até mesmo roteiros e intenções de roteiristas, entrevistadores e pesquisadores. Há, obviamente, interpretações (CHARTIER, 2002) acerca das vivências e representações das vivências dessas mulheres pelas lentes das câmeras, mas há também a linguagem que essas mulheres carregam e os significados assumidos a depender de onde chegam essas mensagens.

Para Saussure (2006 *apud* MENDES, 2010), a linguística, ao contrário do que se entende em outros domínios científicos, traz a perspectiva de que o “ponto de vista

vem antes do objeto; ou ainda, este é (re)criação daquele” (p.3). Levando essa reflexão em consideração, podemos dizer que é a cultura e a língua que trazem sentido e *semantizam* aquela forma. Sendo assim, “a forma como um grupo percebe as coisas do mundo pode não ser a mesma forma que outro grupo vai apreendê-las, uma vez que língua e cultura são intrinsecamente conectadas” (MENDES, 2010, p. 4).

Mendes caminha, então, para a reflexão acerca dos “pontos de vista” para a Comunicação. Dessa forma, traz a definição de França (2001) sobre o ponto de vista, sendo para ele

[um] processo de produção e compartilhamento de sentidos entre sujeitos interlocutores, realizado através de uma materialidade simbólica (da produção de discursos) e inserido em determinado contexto sobre o qual atua e do qual recebe os reflexos (p. 13 apud MENDES, 2010, p. 5).

Podemos concluir então que as mesmas palavras perpassam significados diferentes dependendo de quem é atingido por elas. Mesmo que haja estratégias que buscam controlá-las, essas mulheres dinamizam o lugar próprio (CERTEAU, 1990 *apud* JOSGRILBERG, 2004). Podemos ver isso, por exemplo, na gama de nomes dados para as doenças que essas mulheres curam e como os termos são compreendidos rapidamente por quem partilha sua cultura.

De modo semelhante, essas mulheres conseguem extrair para si espaços próprios frente às câmeras até mesmo ao contar suas histórias de vida, pois dão prosseguimento às práticas que já fazem normalmente, agora nesses novos espaços, ainda que pelo olhar de outrem. Mesmo não verbalmente, através de imagens, possuímos uma linguagem visual (CECATTO; FERNANDES, 2012) que muitas vezes caracteriza essas mulheres. Essa linguagem visual pode ser analisada tanto pelo ponto de vista delas e sua comunicação gestual, os elementos que possuem em suas casas (FIGUEIREDO, 2021), como também a linguagem visual fabricada por quem está por trás das câmeras, em suas representações (CECATTO; FERNANDES, 2012). Essa reflexão pode ser confirmada com a seguinte fala de Santaella:

[...] Não há imagens como representações visuais que não tenham surgido de imagens na mente daqueles que as produziram, do mesmo modo que não há imagens mentais que não tenham alguma origem no mundo concreto dos objetos visuais” (SANTAELLA, 2008, p.15 apud CECATTO; FERNANDES, 2012, p.4).

**FIGURA 15 DONA LÊDA EM FRAME DE ENTREVISTA ENQUANTO SEGURA CORDA QUE UTILIZA PARA REZAR**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Os gestos, as palavras e as histórias de vida impactam de modo diferente os diferentes grupos sociais que alcança (MENDES, 2010), tendo um significado diferente para os membros da comunidade que vivem a cultura da reza, por exemplo. Se levarmos em consideração que “a performance corporal é uma narrativa visual riquíssima que emerge como mais uma linguagem capaz de se inscrever na ‘entrevista’, dando conta de recompor experiências de vida” (SILVA; PACHECO, 2011, p. 46), entendemos então que essas mulheres também contam histórias e exprimem narrativas através de seus gestos.

**FIGURA 16 DONA BII REZANDO FÁBIO ROCHA (ATENDIDO)**



**FONTE: YOUTUBE, CANAL PREFEITURA DE DUAS ESTRADAS, 2019**

Aqueles que buscam filmá-las, entrevistá-las e, enfim, registrá-las, parecem entender a importância tanto do verbal, daquilo que elas contam, como do não verbal,

dos gestos que fazem na reza ou ao contar uma história e é dessa mesma maneira que compreendemos a importância de registrar tanto os simbolismos na reza e nos gestos de Dona Lêda, como aqueles presentes na performance de Don Bii. Acerca disso, Silva e Pachêco (2011), mesmo trabalhando com as rezadeiras de Capanema, trazem uma boa elucidação sobre essa conexão do dito e do não dito para as rezadeiras:

“[...] Nesses termos, ao nos inserirmos no universo da rememoração e traduzirmos suas formas de registro, construímos uma relação identitária e comunicacional entre corpo, letra e voz, teatralizada na fala de mulheres com poderes de curar no cenário de narrativas amazônicas (ZUMTHOR, 1993, p. 219 apud SILVA; PACHECO, 2011, p.46).

Podemos perceber que, mesmo se tratando das rezadeiras amazônicas, a reflexão trazida pelos autores reflete também nas rezadeiras paraibanas apontadas na presente pesquisa: através das entrevistas, reportagens e documentários, enxergamos o modo como vivem, seus quintais e jardins, seus santos e entidades a que são devotas, sua fé, suas lutas diárias e suas práticas de reza.

Além de suas histórias serem ditas através das narrativas não verbais, nas narrativas verbais há também, para além da importância de reforçar suas práticas, sua legitimidade e sua fé, o sentimento de desabafo, os momentos em que essas mulheres aproveitam os espaços em que são ouvidas e adentram em detalhes mais íntimos de suas vivências. Notamos isso, por exemplo, quando temos alguns detalhes da vivência de Carminha com seu marido relatados:

Mas quando foi um certos tempo aí ele ele disse assim: Carminha eu queria falar com tu um negócio; aí eu disse eu disse: é o que menino? Aí ele disse assim “eu vou falar um negócio mas estou com medo tu vai dizer que não”. Eu disse, “fale se der, deu... e se não deu porque não deu”. Aí ele falou assim: “eu queria que minha filha deixasse de rezar o povo. Quer ver a pessoa fazer uma viagem que a gente posta pro Juazeiro? A gente vai fazer uma viagem, não pode. Você fica só com aquilo na sua cabeça né melhor você deixar”, eu disse eu disse “homem nós vamos conversar isso aí”, eu disse “você senta num canto e eu me sento aí vamos conversar”, aí (...) eu disse “pronto meu filho, eu não vou deixar. Eu não vou deixar. Uma que eu não estou fazendo mal a ninguém. E outra que eu não estou fazendo nada errado. E eu vou continuar... Aí nós vamos conversar. Você se você manda na sua vida faça o que você quiser” (CARMINHA, 2023).

Em vários momentos em que fala do marido (já falecido), dona Carminha abaixa um pouco o tom de voz, mas deixando claro não haver problema em continuar a falar sobre o ocorrido. Podemos dizer que “ato de narrar tem função de “desabafo”, libertação” (SILVA; PACHÊCO, 2011, p. 48), sendo assim, há aqui também um espaço para falar, até mesmo de conteúdos que evoquem dor e angústia (SILVA; PACHÊCO, 2011).

Dona Lucia também aproveita o espaço para desabafar:

Pelo amor de Deus já sofri tanto na minha vida com marido...Eu sofri tanto com marido, com sogra porque eu não gosto nem de falar isso... com cunhada é ... ele... no começo foi boa depois começou a ficar rico, mandar... a família dele, a irmã, a mãe dele mandar ele deixar eu... com um bocado de menino o irmão dele disse que a menina é a primeira mais velha era filho dele... não era era filho do homem que eu morava aí eles foi pra justiça deu problema viu minha filha na justiça viu... ele ia ficar preso e o pai dele e o pai dele que é meu tio que era o pai do meu marido né casei com o primo eu sou casada mesmo era casada mesmo... aí ele ficou pedindo aí pra eu tirar a queixa eu tirei ela... (LUCIA ALVES, 2023).

É importante compreender, portanto, que essas mulheres não apenas fazem o trabalho de reforçar uma narrativa, mas aproveitam esse espaço conquistado para contar suas histórias, desabafar, falar como se sentem e sobre suas memórias. Podemos dizer que “construímos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmos [...] Ou para outras pessoas, no convívio social” (THOMSON, 1997, p. 57 apud SILVA; PACHÊCO, 2011, P. 48) e sendo assim, no ato de contar sobre o passado, suas práticas e também sobre suas vidas, traumas e conquistas, essas mulheres moldam suas identidades.

Essas identidades, obviamente, irão passar por interpretações e representações (CHARTIER, 2002) e estão atravessadas por teatralidades (SILVA; PACHÊCO, 2011). Há quem vive as histórias como também há quem as interpreta, sendo os testemunhos dos outros então, relatos de si antes de qualquer coisa (CHARTIER, 2002). Essas mulheres contam suas histórias, desenvolvem suas narrativas e se deparam também com relatos sobre elas, capturas de suas imagens que contam sobre suas vivências a partir das próprias narrativas.

**FIGURA 17 PADRE SILVA NA REPORTAGEM DO JPB: "CIDADE DA PARAÍBA MANTÉM A TRADIÇÃO DAS REZADEIRAS"**



**FONTE: YOUTUBE, CANAL PREFEITURA DE DUAS ESTRADAS, 2019**

Um exemplo pode vir a ser a forma como o Jornal da Paraíba se preocupa em trazer a figura de um padre (o Pe. Silva, da Igreja Matriz de Duas Estradas) para dentro de uma entrevista envolvendo rezadeiras, uma compreensão e associação da religião cristã católica oficial ao catolicismo popular das rezadeiras muito própria de uma narrativa que o próprio jornal busca construir, veiculando o fazer dessas mulheres a uma figura religiosa de uma religião comum e aceita no Brasil.

Essa veiculação é comum quando se trata do fazer de rezadeiras, como uma forma de fugir de rótulos negativos e se associar a rótulos positivos (OLIVEIRA, 1985). Vemos então, como a reza e o simbolismo religioso é importante e como parte da construção do religioso para as rezadeiras inclui a exclusão de alguns rótulos e a predileção por alimentar mais certas presenças religiosas mais popularmente aceitas, tanto em suas narrativas como em suas casas e como isso também é levado em consideração e percebido por quem as filma ou pesquisa sobre as práticas dessas mulheres.

Um ponto interessante nos diálogos das rezadeiras frente às câmeras e gravadores, reside no fato de que essas mulheres, ao serem perguntadas diretamente sobre possíveis preconceitos que sofrem, acabam por desviar-se do assunto, afirmando nunca terem passado por nenhuma situação negativa. No entanto, ao decorrer da conversa, a maioria delas acaba por soltar um ou outro evento relacionado a isso: “Só sempre me chama a pessoa catimboseira. É essa também. Mas a gente não liga com essas coisas mas dê a gente não mas depois a pessoa sabe né? A gente sabe que esse povo fala mesmo” (CARMINHA, 2023).

De modo semelhante, Dona Lúcia menciona que *apenas* seu genro costumava chamá-la de “macumbeira” (ALVES, 2023), como se este fosse um fato isolado. Já Dona Lêda (2023), afirma que nunca sofreu nenhum tipo de discriminação, assim como dona Maria José, que ao ser perguntada, responde: “Não. Preconceito não... nunca também ninguém fez, assim teve preconceito, né” (JOSÉ, 2023). O interessante é que, logo após a pergunta, ela diz o seguinte:

Uma vez na igreja eles falaram sobre quem tem seus dom, aí disseram, tem muitos dom, dom de curar, de rezar muitas pessoas lá na igreja falando, tem pessoas que reza com o raminho... e tal tal falaram mas eu também não disse eu rezo eu também não fiquei na minha aí uma pessoa que eu rezava muito quando ela vinha aqui os neto dela trouxe a ver os neto dela... olhava assim pra mim é? Hum tu é uma né? Ela diz ela queria dizer né? Fica quieta (JOSÉ, 2023).

Apesar de ter afirmado não sofrer preconceito, Maria José acaba deixando claro, nesta fala, seu medo de ser exposta perante a igreja em que frequenta, o que

revela então que a mulher possui ciência dos estigmas que pode sofrer uma mulher rezadeira dentro de um ambiente como uma missa, por exemplo. Cida (2023), vai além:

Ninguém tratou mal. Aqui todo mundo me respeita (...) você não viu aquele homem que estava aqui? (...) Aquele homem que diz assim eu entro aqui na casa de dona Cida, porque dona Cida é rezadeira de palavra forte. Não é dessa rezadeira que reza por pronto e diz que a pessoa fez catimbó, fez feitiço ... duma filha num é dessa qualidade de rezadeira... Nunca me trataram mal. Só me respeita e me trata bem. E só me desejam o bem (CIDA, 2023).

Além de ressaltar sua posição de *status* perante a comunidade que atua durante essa fala, o relato de Dona Cida aproxima-se da narrativa apresentada por Elda de Oliveira, no seguinte trecho:

A validade da medicina popular está ligada à eficácia de suas práticas junto a população e às estratégias manipuladas pelos próprios profissionais de cura sobre seu trabalho. É muito comum estes profissionais não gostarem do rótulo de *curandeiros*, *macumbeiros*, de *classe baixa*. Ao presentirem esses rótulos, eles buscam, contrariamente, meios de resgatar o outro lado da sua identidade. Aqui os adjetivos *bons*, *honestos*, *verdadeiros*, *eleitos*, *escolhidos*, *caridosos* e *missionários* são utilizados com muita frequência (OLIVEIRA, 1985, p. 62).

É interessante compreender como a discriminação das práticas de mulheres rezadeiras tem raízes coloniais ligadas ao fato de possuírem contato direto com crenças de matrizes africanas e indígenas, perseguidas pelo cristianismo desde o primeiro momento. Palavras como “catimbó” e “macumba”, carregam em si uma carga pejorativa e são sempre direcionadas a religiões de matriz africana ou indígena.

A pesquisadora e escritora Grada Kilomba, em sua obra *Memórias de Plantação – Episódios de Racismo Cotidiano* (2020) traz interessantes reflexões acerca do grupo racial negro em relação aos brancos no período colonial e como isso se reflete na atualidade. Usando de suas palavras e adaptando-as ao contexto da presente pesquisa, podemos observar que os brancos colonizadores, bem como suas práticas e religião (nesse contexto o cristianismo), são vistas sempre do ponto de vista positivo, como puros e bons. As práticas dos povos racializados, como negros e indígenas, pelo contrário, eram práticas religiosas do *outro*, sendo antagonizadas e demonizadas. Essas conclusões acerca do sujeito negro, para a autora, fazem parte do *imaginário branco* como elementos que ele deveria negar em si mesmo (KILOMBA, 2020).

Ainda segundo a autora,

Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o *sujeito branco* no colonialismo, mas sim com o fato de o *sujeito negro* ser sempre forçado a

desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do 'outro' branco [...] (KILOMBA, 2020. p.39).

Mesmo que uma parte das rezadeiras não sofra de racismo diretamente, devido ao fato de não serem racializadas, suas práticas são constantemente vítimas de uma intolerância religiosa que reside no fato de suas raízes estarem direta e intimamente conectadas as religiões de matriz africana e indígena, como já podemos observar anteriormente. A partir de sua perspectiva decolonial, Kilomba permite que entendamos como funcionam e são cruéis as imposições dos brancos e como, a partir disso, os sujeitos racializados passam a relacionarem-se consigo mesmos de modo diferente. Essas observações ficam ainda mais nítidas quando observamos que boa parte das rezadeiras são mulheres racializadas, especialmente mulheres negras, como é o caso de Dona Cida, Dona Margarida e Dona Lúcia.

Apesar das mulheres rezadeiras entrevistadas se esquivarem de falar sobre episódios de intolerância religiosa e discriminação, devido a geralmente virem na intenção de as descredibilizar ou demonizar, os atendidos parecem possuir alguns relatos mais incisivos relacionados a isso:

tem uma tia minha (...) que é a tia Zezé. Ela foi na casa desse meu tio que ia fazer a cirurgia e sentiu que ele ia desencarnar. Como foi que ela sentiu? E ela disse que viu um ancestral perto dele enquanto ele estava conversando. (...) essa minha tia Zezé ela sofreu muito preconceito da própria família. Por quê? Quando se tratava de macumba, quando se tratava de terreiro, que ela é de terreiro, né? É ... quando se tratava desse tipo de cura assim mais como é que eu posso dizer? Mais terra mesmo, mais de pegar e fazer um chá. E existe até uma hipocrisia na família porque todo mundo tem essa... essa... como é que eu posso dizer... assim ... essa... esse chamado né? Todo mundo tem um pouco assim ... ah, fazer um chazinho, chazinho não sei o que. As minhas tias são tudo umas umas bruxas assim, elas tudo tem chá pra tudo. Só que é como se fosse um medo de ... de uma questão cultural mesmo (CLARA, 2023).

Todas as religiões e crenças que fugiam da explicação religiosa do ocidente, no período colonial, foram demonizadas e expurgadas, especialmente as práticas religiosas de matriz africana (SANTOS, 2005). Podemos dizer que “Apesar das transformações, muitos daqueles preconceitos institucionalizados pelo Cristianismo permaneceram por toda a história do Brasil” (SANTOS, 2005, p. 109). As práticas curativas oficiadas principalmente por candomblezeiros, pais de santo e curandeiros foram alvos de discursos depreciativos e demoníacos no século XX (SANTOS, 2005), por exemplo.

O preconceito, em muitos casos, vem através de pessoas que frequentam religiões cristãs, sejam católicos ou evangélicos. Dona Gerússia é protestante e trouxe, em sua fala, um momento em que dona Margarida sofreu com discriminação em sua

igreja: “Na igreja eu já vi o povo falando, eita, passa o dia todinho tirando Satanás do povo (...) Não, ela não passa o dia tirando Satanás de ninguém. Ela passa o dia curando as pessoa” (SALES, 2023). Sales (2023) menciona ainda o preconceito que sua filha sofreu na escola por ser neta de rezadeira e aquela se tratar de uma escola evangélica (SALES, 2023).

As associações das práticas de reza a religiões de matriz africana, indígena e afro-brasileira muitas vezes não são mencionadas nos documentários e reportagens, que preferem associar essas mulheres apenas ao cristianismo, como já mencionado no primeiro capítulo. A direção dessas produções, bem como as próprias rezadeiras em seu cotidiano, prefere tomar cuidado ao fazer essas conexões, evitando possíveis perseguições.

Contar suas histórias de vida são apenas parte da construção do imaginário das rezadeiras, para além disso essas mulheres constroem suas narrativas com os elementos religiosos e da medicina natural que fundamentam suas práticas e que são tanto parte de sua identidade quanto usados para representá-las. São esses elementos que veremos a seguir.

## **2.2 A Reza, A Planta e o Chá: o poder da crença, a construção do ambiente e o conhecimento medicinal da rezadeira paraibana**

Sem cobrar pelos seus serviços e atuando, em sua maioria, em comunidades rurais e de baixa renda, mas com um atendimento a pacientes que extrapola essa esfera, as rezadeiras têm, na sua performance, nos famosos lambedores e garrafadas que oferecem, e, principalmente, nas rezas, o instrumento que, segundo elas, irá prover o fim das enfermidades (PIMENTEL, 2007, p. 267).

Que as performances das rezadeiras se iniciam na forma como contam sobre suas vidas e possuem em suas narrativas histórias fantásticas para contar (OLIVEIRA, 1985), tanto de si como de feitos envolvendo seus atendimentos, já ficou claro durante o primeiro ponto apresentado neste segundo capítulo. No entanto, é importante compreender que as simbologias, o valor que suas práticas carregam, e o poder que elas possuem de fazer resistir e sobreviver as práticas das rezadeiras, faz com que as histórias de vida não sejam o único artifício de que se valem essas mulheres.

Galgadas em um sincretismo religioso, as práticas dessas mulheres (e homens também) sobrevivem porque suas narrativas evocam um imaginário (SILVA; PACHÊCO, 2011). Mais do que isso, suas performances, seus signos religiosos,

evocam imaginários.

São os espaços de suas casas, seus quintais, seus animais de estimação, suas plantas, as imagens católicas (e religiosas num geral) mais do que apenas cenários avulsos: são locais que evocam um mágico, que trazem o sagrado até o profano, criando conexão (ELIADE, 1992) e que, além disso, *semiotizam* o lugar, fazendo quem o adentra enxergar as relações feitas ali, sem que seja preciso que os sujeitos da cena se apresentem (ZUMTHOR, 2000 apud PIMENTEL, 2007). Para Féral,

não é preciso a presença física do ator para que haja a teatralidade. O próprio ambiente, no caso o teatro, impõe ao espectador uma percepção distinta de outros locais. Ao adentrar o teatro, o indivíduo sabe que aquele é um recinto onde são encenadas peças e não, por exemplo, são realizadas curas. Pensando sobre esse viés o mundo das rezadeiras, o que podemos compreender? Ora, compreendemos que o doente, ao entrar na casa da rezadeira, e, na maioria das vezes, deparando-se com uma muda de pinhão plantada no jardim, com imagens católicas na estante ou ainda com quadros com orações católicas na parede, percebe alguma diferença presente naquele ambiente, uma espécie de recinto de cura. Essa percepção do espaço advém de sua formação sócio-cultural (FÉRAL apud PIMENTEL, 2007, p. 277).

Podemos admitir, portanto que há envolto em todo o ambiente, uma série de simbologias, elementos que caracterizam o fazer da rezadeira, ainda que ela não esteja presente.

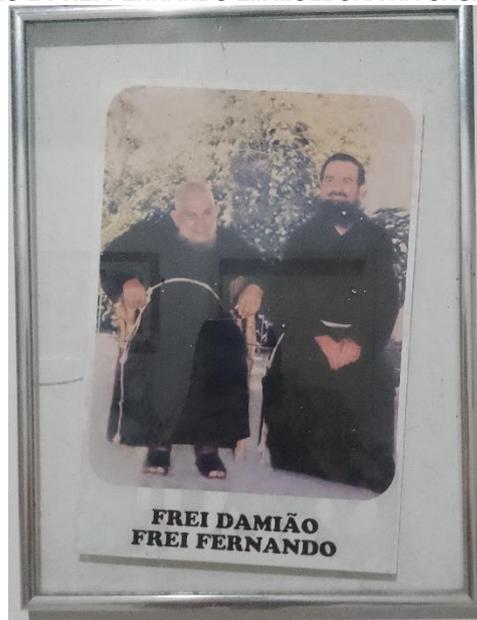
**FIGURA 18 PORTÃO DA CASA DE DONA CARMINHA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

O Padre Cícero<sup>18</sup>, figura religiosa e política emblemática do Nordeste, em especial do Ceará, está presente em grande parte das casas das rezadeiras de Campina Grande e representa muito do que elas são e acreditam: um católico que foi de encontro com a Igreja católica do período, que enfrentou as diferenças do catolicismo dito “oficial” de Fortaleza e aquele que existia em Juazeiro e que, desde sempre, foi símbolo de um misticismo forte que contrastava com o modo de vida religioso europeu e condizia muito mais com o catolicismo popular existente aqui (SILVA, 2023).

**FIGURA 19 FREI DAMIÃO E FREI FERNANDO EM MOLDURA NA CASA DE DONA CIDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Assim como ele, o Frei Damião<sup>19</sup>, mostrado na imagem acima na casa de Dona Cida acompanhado do Frei Fernando (que costumava estar presente nas peregrinações de Damião pelo Nordeste), foi importante para muitas das rezadeiras paraibanas, em especial por suas peregrinações e as visitas que fazia a enfermos (FRAZÃO, 2020). Uma das doenças que acometeu o Frei, a Erisipela<sup>20</sup>, é muito

<sup>18</sup> Cícero Romão Batista, o Padre Cícero (1844-1934) foi um forte líder religioso no Ceará, tendo prestígio por todo o Nordeste. Lutou pelo reconhecimento do milagre de transformar a hóstia em sangue, que levou a sua excomunicação. Em Juazeiro houveram várias peregrinações devido a sua figura que, além de importante religiosamente, contribuindo para o fortalecimento do catolicismo popular na região, foi também importante na política, ajudando em negociações e sendo importante na emancipação de Juazeiro, em 1911 (SILVA, 2023).

<sup>19</sup> “Frei Damião (1898-1997) foi um religioso católico italiano. Durante 66 anos peregrinou por diversas cidades do Nordeste Brasileiro levando a evangelização” (FRAZÃO, 2020).

<sup>20</sup> Erisipela é um processo infeccioso da pele, que pode atingir a gordura do tecido celular, causado por uma bactéria que se propaga pelos vasos linfáticos. Pode ocorrer em pessoas de qualquer idade, mas é mais comum nos diabéticos, obesos e nos portadores de deficiência da circulação das veias dos membros inferiores.

rezada por rezadeiras ao redor do Brasil. Essas figuras, algumas delas canonizadas, são importantes na construção imagética e teatral do que representam as rezadeiras e suas crenças, sendo então grandes símbolos do catolicismo popular por exemplo.

Ivo Sousa, ao escrever sobre as rezadeiras de Salgadinho, na Paraíba, descreve algo que também é pertinente para as rezadeiras de Campina Grande:

era sua devoção aos santos, uns do catolicismo oficial, pois na casa delas tinha várias imagens, como da Sagrada Família, o Coração de Jesus, inúmeras representações marianas, mas podemos encontrar imagens de santos do catolicismo popular com de frei Damião e seu companheiro de missões, frei Fernando e a do conhecido padre Cícero, demonstrando que esse ofício é resultado de uma crença popular que escapa ao controle da Igreja, e segundo esse pensamento: “determinados santos protetores cuidavam de determinadas esferas da vida humana” (BURCKHARDT; 2009, p. 428 apud SOUSA, 2021, p. 97).

De fato, podemos ver essa mistura de elementos populares e “oficiais” tanto em imagens como em falas dessas mulheres:

e acontecia muita coisa boa quando fazia uma promessa sempre é valido né... é quando ele fala promessa Nossa Senhora Aparecida... é São José tudo a gente que faz promessa e faz de coração é válido né ... meu Padre Ciço de Juazeiro... aí a gente recebe a graça, né? (LÊDA, 2023).

Há, tanto elementos oficiais, relacionados a cultos marianos por exemplo, como há elementos do catolicismo popular, que criam esse espaço de cura e religiosidade misto, cujo qual se constrói em seus elementos não verbais, já pensando na casa como um lugar onde haverá identificação, mesmo que a rezadeira não esteja presente ali. Essa religiosidade mesclada, advinda dos santos católicos, de entidades africanas e elementos indígenas é o que faz a prática das rezadeiras ser o que é, repleto de identidades e imaginários.

A fé das rezadeiras, como já mostrado no capítulo I, é feita de mesclas entre cristianismo, crenças africanas e crenças indígenas. Formam um catolicismo popular, que se constrói muito em parte também pela crença em figuras que representam esse sincretismo, como o frei Damião e o Padre Cícero. Esse sincretismo se mostra em suas paredes, no espaço que vivem, bem como em suas rezas também. As rezadeiras são “‘escolhidas por Deus’, alcançam grande nível de credibilidade e confiança em meio às pessoas em que vivem, sendo também alçadas muitas vezes ao cargo de conselheira” (PIMENTEL, 2007, p. 267-268).

Garantem status sendo “psicólogas” populares, conselheiras, muitas das vezes (PIMENTEL, 2007). Daí então vem a responsabilidade dessas mulheres perante seus atendidos, e o reforço de suas crenças. As rezadeiras então, em seu sincretismo, não apenas curam, mas aconselham e orientam. Para Pimentel,

Mais do que promover a cura e proteger dos males, as rezadeiras talham, cortam, tangem, ou, como afirma Moisés do Espírito Santo (1990), “libertam” as pessoas do mal. Para tanto, elas utilizam as rezas: fórmulas que apelam, ora a santos católicos, a Deus ou a Jesus, ora a qualquer outro tipo de figura à qual é atribuído algum poder terapêutico, como, por exemplo, as estrelas. Há, ainda, fórmulas que, associadas a ritos, não fazem apelo declarado a nenhuma entidade (PIMENTEL, 2007, P. 268).

Podemos observar que a libertação do mal é uma característica das rezas dessas mulheres, que acabam por também buscar atrair o bem em suas rezas ao expulsar o mal, seja então atrair um emprego, um namorado, ou expulsar uma companhia negativa de sua vida.

A reza das rezadeiras, no entanto, tem principalmente a função curativa e de proteção (PIMENTEL, 2007). Um grupo comum de rezas curativas são aquelas com evocação de um santo católico diretamente, sendo então a agente rezadeira uma figura em segundo plano, sem destaque nesse tipo de reza (PIMENTEL, 2007). Dessa forma, “o clamor para o extermínio do mal é direcionado à entidade responsável pela cura” (PIMENTEL, 2007, p. 268).

Nesse tipo de reza, é comum também a descrição de um tipo de narrativa de “episódios de cura” vividos pelos personagens da reza em específico (PIMENTEL, 2007). Podemos destacar, por exemplo, a seguinte reza de dona Lêda para dor de cabeça, onde ela diz:

Mais essa oração com a mão em cima da garrafa. E reza o Pai Nosso, aí diz, “Pedro e Paulo foi à Roma. O Jesus Cristo, Jesus Cristo cantou. Quem é que há e por lá?” Esse aí você diz, aí na cabeça de fulano aí ele “só sereia resto de lua aí Jesus disse volte a esse dia aí Jesus diz volte e vá curar a cabeça dela fulana sofre Lua” e você dava certo, você reza outro pai nosso, é três três Pai Nosso. Vai três vez e três Pai Nosso, três vezes (LÊDA, 2023).

Observamos tanto uma narrativa de conto, onde as figuras Pedro, Paulo e Jesus estão presentes, como também figuras que não necessariamente são entidades, mas elementos da natureza, como a Lua (PIMENTEL, 2007). De modo semelhante há também uma das rezas de dona Cida para o parto, onde ela conta uma história.

“Jesus se vestiu, Jesus se calçou e foi pra casa de Bartolomeu... Jesus disse... pra onde tu vai... a pessoa responde a Jesus... pra onde tu vai? Não morrerei mais mulher de parto... será pra mais tarde... um rei foi coroadado. Jesus se vestiu e se calçou e foi pra casa de Bartolomeu. Jesus disse... pra onde é que tu vai? Eu vou pra casa de Bartolomeu... Jesus disse... pra onde é que tu vai? Eu vou pra casa de Bartolomeu... pronto vai, num morrerei mulher de parto, nem no fogo levantado, será para agora um rei coroadado” (CIDA, 2023).

A presença do número três também é bem comum nas rezas das rezadeiras. Para Pimentel (2007):

As explicações para a origem de tal ligação com o número três são de uma possível associação com a trindade - Pai, Filho e Espírito Santo – e, sobretudo, da influência do Lunário Perpétuo, manual que atuou como uma espécie de Bíblia dos curandeiros do sertão nordestino, ou ainda, como defende Moisés do Espírito Santo (1990), um símbolo sexual – pai, mãe e filho – tese com a qual não compactuamos (PIMENTEL, 2007, p. 275).

Há também orações que revelam a figura da rezadeira como intermediária para o fim de problemas. Observamos que a rezadeira “ganha poderes” a partir dessas orações (PIMENTEL, 2007). Dona Carminha possui uma reza preferida que utiliza para proteção e força e que faz esse tipo de movimentação onde ela “recebe” uma habilidade:

é essa assim que eu dei assim: acordei de madrugada fui louvar a Conceição encontrei a Virgem Maria com raminho de ouro na mão. Pedi um ganho ela me disse que não. Tornei-lhe a pedir ela me deu esse cordão, do lado tinha São Pedro do outro tinha São João. No fim fazia o leiteiro da virgem da Conceição. Valei-me minha virgem da Conceição Valei-me minha virgem da Conceição. Nossa Senhora é tua madrinha. Nosso Senhor é teu padrinho. Pa te defender do mal. Nada mal não te acontece nem de noite, nem de dia, nem no pinga de meio-dia e nem hora nenhuma do dia. Ficai na tua casa, no teu trabalho cantando, alegre, contente assim como Jesus Cristo abriu as portas do céu e disse as três palavras retornadas. Aí Deus abençoa em nome de Deus pai, Deus filho, Espírito Santo a meu Jesus Jesus tome conta, Deus proteja, dê força, dê paz, dê luz, dê caridade, dê paciência no trabalho, no negócio, benzo a casa, benza a família (CARMINHA, 2023).

De modo parecido há também a reza de Dona Cida para acalmar animais e pessoas, onde ela pede para que Santo Amanso dê a ela a habilidade de amansar quem está arredio:

“Santo Amanso, um bicho, Santo Amanso... que amansava aquela fera para mim. Santo Amanso... como Santo Amanso amassou as três feras do mato. Tigre, burro e leão ... amanceis fulano pra mim? Trouxeis fulano para meus pés?” E Santo Amanso traz (CIDA, 2023).

Aqui a rezadeira é protagonista da ação (PIMENTEL, 2007). Segundo Pimentel:

Há, ainda, orações que revelam a figura da rezadeira como intermediária para o fim dos males. Neste caso, quem pratica a cura “adquire” poderes. (...) Quando defendemos que a rezadeira ganha poderes, estes são adquiridos através das palavras que elas mesmas proferem (PIMENTEL, 2007, p. 271).

Podemos ver, na reza para Santo Amanso, que Dona Cida então pede para o santo que a possibilite de receber dele a solução e termina afirmando que aquilo que ela pede consegue alcançar nessa reza. É através dessas rezas também que as rezadeiras deixam claro seus posicionamentos em relação aqueles que atendem: elas são pontes entre o sagrado e o profano, entre divino e mundano e tendo essa importante posição da comunidade, possuem também essa responsabilidade com a cura, essa que as leva a reforçarem, durante as entrevistas, que acreditam na reza como um dom e não como um trabalho.

Mais do que uma mera conhecedora de ervas e técnicas de cura, ela é uma intermediária do divino para a expulsão dos males com os poderes de

“erguer”, “curar”, “sara”, mas sempre através da vontade de Deus ou da entidade citada. A ligação entre rezadeira e divino, nessa oração, é direta, uma espécie de iluminada, pela qual a benevolência celestial manifesta- (PIMENTEL, 2007, p. 272).

As palavras de Pimentel ilustram bem essa afirmativa, a compreensão dessas mulheres é mais que medicinal, sua cura vinda principalmente do sagrado, de onde elas se fazem ponte. Esse sagrado podem ser tanto as figuras católicas conhecidas, como também as entidades das religiões de matriz africana, indígena ou até mesmo elementos da natureza. Dona Lêda, por exemplo, em sua reza de espinhela caída acaba por personificar a lua e o sol em entidades de cura (LEDA, 2023):

“Deus pai, Deus filho, Deus Espírito santo, amém ... só nossa serra a lua e põe no mar, levanta a lua, a lua se põe no mar, levanta espinhela, vai pra teu lugar ... em nome de Deus pai, Deus Filho, Espírito Santo” (LEDA, 2023).

Além da personificação de elementos da natureza, há também a personificação da própria doença, que parece fazer parte de um diálogo durante a reza (PIMENTEL, 2007). Nessa, como em outras rezas, há também a presença do mar, que pode tanto ser uma referência a talassolatria presente em religiões e crenças de raízes negras como o candomblé (CAMPOS, 1955 apud PIMENTEL, 2007) como ao poder terapêutico do sal, encontrado no mar (MAYNARD, 2004 apud PIMENTEL, 2007). Há também a própria análise de Eliade, trazida por Pimentel (2007), mas vista também aqui, de antemão, nas pesquisas realizadas para a execução desta dissertação:

É por isso que o simbolismo das Águas implica tanto a morte como o renascimento. O contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um “novo nascimento”; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida. À cosmogonia aquática correspondem, ao nível antropológico, as hilogênias: a crença segundo a qual o gênero humano nasceu das Águas (ELIADE, 1992, p.65).

Segundo Eliade (1992), as águas, para várias culturas, significam pureza espiritual e é por isso que, por exemplo, o cristianismo adota o batismo em suas tradições, as águas lavam os pecados (ELIADE, 1992).

Falemos então sobre como os santos são associados a cura de determinadas doenças tanto pela história de vida que tiveram, como mesmo pela similaridade que seus nomes possuem em relação ao que a reza busca curar (PIMENTEL, 2007). Podemos dizer que este seja o caso de Santo Amanso, por exemplo, utilizado para “amansar” pessoas e animais, como mostrado anteriormente na reza de dona Cida.

O mesmo acontece com São Lázaro, a quem dona Lucia recorre quando

precisa achar um cachorro perdido ou mesmo curá-lo. Lázaro<sup>21</sup>, o leproso, é associado aos cães devido ao modo como é retratado pela igreja católica, já que o único que costumava dar atenção a si eram os cachorros, que lambiam suas feridas (2022).

É importante salientar também que as próprias doenças tratadas pelas rezadeiras possuem nomes próprios na cultura popular e advém, muitas vezes, das próprias narrativas das rezadeiras. Dizemos, então, que as rezadeiras, “detêm um acervo próprio de doenças e muitas delas possuem um caráter mais espiritual, como o *olhado* por exemplo” (FIGUEIREDO, 2020, p. 35). A pesquisadora A. C. Theotônio (2010), traz que

As rezas geralmente se destinam a tipos especiais de doenças, cujo ciclo tem uma duração específica. Como a repetição faz parte do processo - e é quase sempre necessário repetir a reza três vezes, durante dias determinados pela rezadeira - a cura se liga ao próprio tempo de desaparecimento normal da enfermidade (THEOTÔNIO, 2010, p. 39-40).

A pesquisadora realizou uma catalogação das rezas comuns em Chã de Jardim, Gruta do Lino e Tabuleiro de Muquém, no município de Areia, na Paraíba. Observou-se que muitas dessas doenças e seus tratamentos são comuns as rezadeiras de outras regiões como Boa Vista e Campina Grande, que são o foco da pesquisa aqui realizada.

#### **QUADRO II - Tabela de caracterização das doenças e rezas observadas em práticas de benzedura**

<b>Doenças e sintomas relatados pelas rezadeiras e pessoas que se rezam</b>	<b>Características da Reza</b>
<b>Espinhela caída</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vômitos, enjôos, falta de ar, fadiga.</li> <li>- Invocação aos Santos,</li> <li>- Uso do cordão para realizar o diagnóstico,</li> <li>- Modelo a partir da história de Noé.</li> </ul>
<b>Azia</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Sensação de calor e/ou ardor no estômago</li> <li>- Ocorrência de um modelo (história da Santa com três filhas) desempenhando tarefas domésticas que se aproximam do cotidiano das mulheres.</li> </ul>
<b>Dor de cabeça</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Diálogos entre os Santos onde estes apontam para a cura do mal, que é reafirmada na reza.</li> </ul>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dor, edema que causa deformação nas unhas.</li> </ul>

<sup>21</sup> O Lázaro aqui referido não pode ser confundido com o Lázaro de Bethânia, aquele a quem Jesus ressuscitou. O Lázaro protetor dos animais possui menção no Evangelho de Lucas, capítulo 16, versículos 19-31 (2022).

<b>Unheiro</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Invocação aos santos,</li> <li>- Referência a um corpo intermediário, para onde a doença é transferida.</li> </ul>
<b>Terçol</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Edema, dor.</li> <li>- Gesto do sinal da cruz sobre o olho afetado,</li> <li>Invocação ao sol como uma força capaz de vencer o mal.</li> </ul>
<b>Quebranto, mau olhado</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aparência abatida, abrir a boca repetidas vezes, olhar triste.</li> <li>- Reza com maior quantidade de fórmulas,</li> <li>- Incidência do número 3, nos ramos usados, na quantidade de vezes a se rezar,</li> <li>- Estratégia de recorrer a três rezadeiras.</li> </ul>
<b>Queimadura</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dor, destruição de tecidos afetados pelo fogo.</li> <li>- Uso de orações oficiais da Igreja Católica,</li> <li>- Invocação aos poderes taumatúrgicos dos santos.</li> </ul>
<b>Íngua</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aparecimento de gânglios nas áreas das axilas, pescoço e virilha, acompanhados de dor.</li> <li>- Corpo intermediário para onde o mal é transferido: ochão, a parede, o mar, a luz.</li> <li>- Princípio da redução: ordem decrescente para diminuir o mal.</li> </ul>
<b>Pé destroncado ou nervo triado</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Diálogo entre a rezadeira e a pessoa que sereza,</li> <li>- Idéia de reintegrar a harmonia que foi abalada acosturar o pano no decorrer da reza.</li> </ul>
<b>Dor de dente</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dor, edema</li> <li>- Invocação dos poderes taumatúrgicos dos santos,</li> <li>- Referência a influência da lua nova, com poderes para debelar a dor.</li> </ul>
<b>Erisipela</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Irritação na pele, que se apresenta lisa, brilhante avermelha, acompanhada de dor e sensação de calor.</li> <li>- Indicação de uso de azeite sobre a pele</li> </ul>

	<p>afetada,</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Força da palavra para debelar o mal: cortar, amarrar, lavar, desterrar,</li> <li>- Gesto do sinal da cruz sobre o local afetado.</li> </ul>
<b>Cobreiro</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dor e lesões cutâneas, (com irritação, manchas ecrostras).</li> <li>- Diálogo entre a rezadeira /rezado</li> <li>- Uso de um corpo intermediário, simbolicamente cortado durante a reza (talos de mamona, de mandioca),</li> <li>- Necessidade de rezar antes que a lesão circunde o membro atingido,</li> <li>- Confere um status a rezadeira por que o cobreiro sóteria cura com a realização da reza,</li> </ul> <p>Referência a história exemplar de Jesus e Pedro e a indicação de “água da fonte e ramo do monte”.</p>
<b>Impingem</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Irritação na pele que apresenta um aspecto escamoso.</li> <li>- Recorrência às mesmas rezas usadas para a cura do cobreiro, pois “impingem é cobreiro manso”.</li> </ul>
<b>Mordida de cobra</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Dor e dormência local.</li> <li>- Reza pouco realizada,</li> <li>- Uso de chás que podiam ser a base de fumo, alho, pimenta ou sumo de limão, para anular o veneno e aliviar a dor.</li> </ul>
<b>Engasgo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Incômodo causado pela ingestão acidental de espinha de peixe.</li> <li>- Modelo baseado na história de Jesus e Pedro, onde aparece o ensinamento da reza,</li> </ul> <p>Gesto do sinal da cruz na garganta para que a espinha “suba ou desça”.</p>
<b>Bicheira de gado</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ferida provocada pelo acúmulo de larvas de insetos na pele do animal.</li> <li>- Princípio da redução: ordem decrescente para diminuir o mal,</li> </ul>

	<p>- Origem da reza a partir de uma variação do tangolomango, Uso da palavra para negar o mal, além de comparação com situações onde não há progresso ou continuidade.</p>
--	--

Fonte: THEOTÔNIO, Op. cit. pp 58/ 61 *apud* AVELAR, p.34-37.

O diagnóstico dessas doenças é feita pela observação realizada pelas rezadeiras, bem como a queixa dos próprios pacientes. Para Theotônio:

Em relação à maneira como as rezadeiras fazem à identificação das doenças o que conta, no geral, é a sensibilidade da rezadeira, além da experiência de já ter rezado inúmeras vezes, mesmo tendo em vista que cada ocasião é uma nova reza. A rezadeira desconfia que a pessoa está com a espinhela caída pela postura que esta apresenta e se há reclamação sobre dores na “boca do estômago” ou no peito. Essa identificação que em outros procedimentos de cura seria chamada de diagnóstico é feita a partir dos sintomas apresentados pela pessoa que “reclama do mal” (THEOTÔNIO, 2010, p. 41).

Doenças como a espinhela caída requerem um diagnóstico a partir de um procedimento específico de identificação (THEOTÔNIO, 2010), confirmado através da fala de Dona Lêda acerca do método realizado para identificação da espinhela caída e do peito aberto:

Aí começa com uma cordinha pra ter ali a cordinha. (...) Aquela cordinha é uma tirinha a gente mede aqui na pessoa aí. Quem vai rezar de espinhela caída tem que medir daqui pra aqui. Aí daqui mede aqui. Se der tudo igual as ponta está acertada. Aí não tá caída não. Mas se não der igual (...) Aí está assim ela caída (LEDA, 2023).

Dona Lêda aponta para a distância entre o dedo mínimo e o cotovelo, medindo o tamanho com a corda em seguida. Faz então um gesto que indica a medida de um ombro a outro. O tamanho dessas duas medidas deve ser o mesmo, caso contrário, indica-se que a pessoa esteja com espinhela caída.

**FIGURA 20 DONA LEDA EM PRIMEIRA ETAPA DA IDENTIFICAÇÃO DA ESPINHELA CAÍDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

**FIGURA 21 DONA LEDA EM SEGUNDA ETAPA DA IDENTIFICAÇÃO DA ESPINHELA CAÍDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

A reza de engasgo, trazida por Dona Cida, traz a imagem de São Brás de Sebaste, santo conhecido por ter desengasgado um espinho em uma criança após uma oração:

A do engasgo é essa daqui... "Valei-me São Brai .. Valei-me São Brai ... Se esse engasgo tá pra cima, pra cima, São Brás, esse engasgo saia... E se esse engasgo tá pra baixo, pra baixo ele saia... valendo senhor São Brás... se esse engasgo tá pra cima, pra cima ele saia e se ele está pra baixo... pra baixo ele desce ..." [inint] São Brás...o engasgo... se ele tiver pra riba, ele sobe, sai... e se tiver pra baixo, ele desce. Pra mim mesmo eu rezei pra mim ... (CIDA, 2023).

Já na reza para dor de cabeça, vemos semelhanças entre Lêda e Carminha, já que ambas trazem a presença da água na cabeça, para espantar a dor:

Aí reza dor de cabeça com a garrafinha que tem ali cheia d'água pra demonstrar ele está vendo aqui a garrafinha ali ali oh ali oh ali oh Com essa garrafinha. Cheia d'água na cabeça. Aí com um pano eu dobro o pano aí emborco a garrafinha e começo a rezar. Tem gente minha filha que eu já fiz experiência quando não tem sol na cabeça nesse sereno aí não sobe água não mas quando tem quando eu emborco, começa a rezar já começa a subir a água que elas voa mesmo sabe? Fervendo já como panela de feijão verde no forno, é bem engraçado (CARMINHA, 2023).

A presença da água novamente aqui, como bem trazido por Pimentel (2007) e Eliade (1992) anteriormente, sendo recorrente. Além da reza para dor de cabeça, as rezas em crianças foram mencionadas por algumas das rezadeiras entrevistadas, como dona Lucia Alves, além da menção dos atendidos entrevistados, como Clara, que leva sua filha para ser rezada, e nos próprios documentários também. Ainda houve a menção da reza em animais.

**FIGURA 22 DONA LÊDA REZANDO DOR DE CABEÇA**

**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Dona Carminha traz também um outro tipo de reza, que utiliza naqueles que estão bastante nervosos e, como ela mesma diz, “aperreados”. Trata-se de um tipo de reza com auxílio de um cajado:

Eu rezo quando chega uma pessoa bem aperreada eu rezo com esse cajado eu boto na mão da pessoa, quem mais se aperreia é homem, aí é assim se chegar uma pessoa bem aperreada da cabeça assim tem gente que fica né? Bem desorientada sabe? Aí Aí eu com aquela fé que tem aí eu boto o cajado, pega aqui meu filho que eu já disse, Jesus peça saúde, coisa boa (CARMINHA, 2023).

**FIGURA 23 DONA CARMINHA MOSTRANDO EM VÍDEO O CAJADO QUE UTILIZA EM ALGUMAS DE SUAS REZAS**

**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Segundo Pimentel (2007),

A *performance* também está presente nas rezas. A *performance* - movimentação corporal específica e significativa empregada durante o ato de cura – manifesta-se como um elemento constituinte do trabalho das rezadeiras. As rezadeiras, através de caminhadas e giros, mãos espalmadas abertas sobre a cabeça do doente, ou fechadas, segurando um ramo de planta ou cruzeiros, além de outros passos desse balé terapêutico, expurgam os males e cessam as dores (PIMENTEL, 2007, p. 276).

Todas as movimentações, elementos utilizados e gestos, fazem parte de uma comunicação entre rezadeira e paciente, onde a *performance* transforma gestos e elementos em ritos gestuais, transformando aquele momento em um rito de cura (PIMENTEL, 2007). Essas performances trazem veracidade ao ofício da reza (PIMENTEL, 2007), de modo a garantir a legitimidade ao invés da marginalidade e do charlatanismo, títulos que muitas vezes as perseguem (OLIVEIRA, 1985).

Há um compartilhamento de informações culturais entre paciente e rezadeira trazidas através de um condicionamento que leva o paciente a entender o “local de cura como tal” (PIMENTEL, 2007). De mesma forma, são essas informações que permitem compreender os gestos, ramos e falas como rituais, as performances reforçam a veracidade dos atos.

**FIGURA 24 DONA MARIA JOSÉ REZA CRIANÇA DE VENTO CAÍDO<sup>22</sup>**



**FONTE: COLEÇÕES: FÉ NO BRASIL - REZADEIRAS (2010)**

A importância das *performances* para a cura parece ser notada também nas produções acerca dessas mulheres, que tendem a gravar e registrar um gestual e todos os elementos que parecem ser importantes na construção individual das imagens das rezadeiras.

A imagem acima, retirada do documentário *Coleções: Fé no Brasil* –

<sup>22</sup> Moleza, tristeza, palidez em crianças de colo (FIGUEIREDO, 2021).

*Rezadeiras* (2010), acaba por retratar a importância atribuída a imagem e o gestual, as performances realizadas por essas mulheres. Neste caso analisamos as fotos e frames do vídeo como “espaços de vivência” registrados, onde “estão circunscritas as atividades, vivências e eventos que se tornam objeto do ato fotográfico” (MAUAD, 1996, p. 14). Entendendo que aquele que filma/fotografa como um autor (MAUAD, 1996) podemos dizer que há então um texto propriamente dito sendo produzido, com um sentido reflexo de uma determinada visão de mundo (MAUAD, 1996), o que compete dizer que aquele que filma compreende também a importância de registrar esses tipos de movimentações.

Essas produções compreendem o peso das performances e símbolos nas narrativas dessas mulheres de tal forma que até mesmo se observam no próprio título de algumas delas, como *O Ramo* (2009), por exemplo, cujo título traz à tona um elemento de importância nas performances das rezadeiras além de suas rezas e gestos: o ramo para rezar.

As rezas são práticas complexas (THEOTÔNIO, 2010) que possuem todo um arcabouço de símbolos (como o ramo, por exemplo), gestos, falas e “que produzem um efeito de “ligação” (in)consciente com a oficialidade religiosa da comunidade” (THEOTÔNIO, 2010, p. 16). Rezar, de forma objetiva, significa dirigir a si mesmo ou ao outro intenções de cura através de palavras, mas acaba por ser bem mais complexa para as mulheres rezadeiras.

Até mesmo em rezas silenciosas como a de Dona Lúcia Alves (2023), há a construção de um místico, um sagrado (THEOTÔNIO, 2010), que é absorvido pelo atendido que a procura. Com relação aos atendidos, observa-se o seguinte:

As pessoas que utilizam as práticas de reza lançam mão de táticas, para usufruir de um saber que não detêm, mas compartilham de crenças, práticas culturais das quais fazem uso pelo consumo em benefício próprio. Essa atitude pode ser considerada como astúcia na “arte de inventar o cotidiano” (THEOTÔNIO, 2010, p. 33).

Podemos considerar que nessas táticas, apontadas também por Certeau, se encontram os símbolos das rezadeiras que evocam as crenças compartilhadas, um sagrado muitas vezes concedido apenas a elas por escolha do divino, e que, portanto, levam as pessoas que não possuem o conhecimento desse saber a procurar essas intermediárias (as rezadeiras) (THEOTÔNIO, 2010). Nessas relações, os saberes das rezadeiras são constantemente alimentados por essas performances que garantem visibilidade e credibilidade e que levam os atendidos a buscarem por si, numa relação em que ambos usufruem positivamente.

Os ramos são também parte das *performances*. Acerca dos ramos e sua utilização na reza, podemos dizer que:

O ramo é uma referência às plantas que são usadas como uma espécie de pequeno ramallete, composta de três galhos, que é passado sobre aquele que é rezado, durante a reza, pelas mãos da rezadeira. Não conseguimos perceber um padrão para a utilização desse ramo, algumas rezadeiras só recomendam o uso de “arruda” ou “pinhão roxo”, pois afirmam que essas plantas têm o poder de afugentar o mau olhado. Outras rezadeiras usam qualquer tipo de galho como ramo, geralmente plantas com potenciais terapêuticos conhecidos como a “malva-rosa”, o “alecrim”, a “arruda”, o “sabugueiro” (THEOTÔNIO, 2010, p. 35).

A presença do ramo é observada em diversas situações e é associada a diversas culturas. Carlo Ginzburg (1988), em *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, menciona o uso dos ramos de erva-doce pelos *benandanti* e como aquilo os destaca e diferencia em relação as bruxas que utilizavam os ramos de sorgo (GINZBURG, 1988). Podemos também associar o uso dos ramos as práticas medicinais indígenas, por exemplo, ou mesmo a associação com as plantas medicinais que essas mulheres usam. Além disso, o cristianismo também possui a presença dos ramos até mesmo na própria Bíblia:

Na tradição cristã, os judeus usam ramos para saudar Jesus por ocasião de sua entrada em Jerusalém, os ramos empunhados remetem ao triunfo de Jesus e de seus seguidores. Também na história de Noé, lembrada em algumas rezas, é um ramo verde trazido por uma pomba que anuncia o fim do dilúvio, sinal da vida que ressurge em meio à destruição causada pelas águas. Assim, ao passar o ramo em volta da pessoa doente a rezadeira sinaliza a vitória sobre o mal, o afastamento da doença e o triunfo da vida. (THEOTÔNIO, 2010, p. 75).

Podemos também associar os ramos aos sacudimentos muito feitos em casas de caboclos, sendo esse o ato de passar as folhas dos ramos no corpo do doente com o objetivo de retirar energias negativas, amarrações, problemas financeiros (SANTOS, 2005). Esses sacudimentos são feitos por mulheres rezadeiras também com diversos objetivos e a energia negativa é algo mencionado por exemplo em *O Ramo*, por dona Antônia, que diz o seguinte:” Uma pessoa disse uma irmã minha: [...] Eu só rezo com um ramim na mão, porque eu não sou besta não – o curador, o rezador disse – eu não sou besta não para o mal dos outro sair da pessoa e passar pra mim” (2009 *apud* FIGUEIREDO, 2021).

Há rezadeiras que afirmam não precisar de ramo para rezar, como Dona Maria José:

Eu por outra vez eu não precisava nem ramo. Ainda hoje. Se eu quiser lhe curar não preciso nem ramo, bota a mão na sua cabeça, oro primeiro ao Espírito Santo e faço a minha oração que eu sei. É. Basta eu botar a mão na sua cabeça. Põe a mão primeiro e benzo, né ...depois põe na sua cabeça, o que você tiver sai. Em nome de Deus (MARIA JOSÉ, 2023).

Há também as rezadeiras que dizem não possuir muita distinção entre os ramos que usam para rezar: “Três raminho qualquer... Pode ser pinhão... pinhão é que é bom pode ser pinhão... pode ser esse negócio aí de de é algaroba...” (LEDA, 2023). Já Dona Cida, ao ser perguntada sobre a utilização de ramos diz o seguinte: “Mas a...a ...a... o ramo que é lisinho... eu rezo com ramo.. Mas quem voga não é o ramo... é a palavra de Deus, mas se Deus deixou o rezador pra rezar com ramo...” (CIDA, 2023). Ao final da frase, dona Cida não completa a sentença, deixando implícito o sentido da importância do ramo, já que Deus o deixou para que o rezador o usasse.

Dona Cida também dá uma série de opções e usos de ramos específicos em sua fala: “(...) de cobreiro é carrapateira. (...) De olhado é manjerição, manjerona, mandiroba ... menos ramo que tem pelo... (...) A que cria pelo não uso (...)” (CIDA, 2023). Sobre o uso de carrapateira para o cobreiro, Theotônio fala o seguinte:

Para livrar o doente desse mal a rezadeira corta-o com o uso de um corpo intermediário que pode ser: talos de mandioca, mamão ou carrapateira (mamona). Nas fórmulas constam histórias exemplares que narram conversas de Jesus com Pedro, além do diálogo entre a rezadeira e aquele que é rezado (THEOTÔNIO, 2010, p. 51)

Já o Manjerição, usado nas rezas de olhado, assim como a vassourinha de botão, possuem usos diversos, mas servem principalmente para combater os fluidos negativos dos ambientes:

As espécies *Ocimum basilicum* L. (Lamiaceae), conhecido entre os rezadores entrevistados na região com a denominação popular de “manjerição”, e *Spermacoce verticillata* L. (Rubiaceae), “vassourinha de botão”, foram também citadas para rezas contra o “mal olhado” e ainda para rezar de “espinhela caída”. A espécie *O. basilicum* é citada por Varella (1973) para usos diversos, dentre eles, combater e anular “fluidos negativos” no ambiente em que se encontra. (OLIVEIRA; TROVÃO, 2009, p. 249).

Além do uso ritualístico na reza, o manjerição muitas vezes é usado também em banhos (OLIVEIRA; TROVÃO, 2009). O uso da vassourinha de botão é apontado, por exemplo, na fala de Dona Lúcia Alves, ao ser perguntada sobre os ramos que costuma usar para rezar: “se eu gostei que eu rezo. Vassourinha de botão, Arruda. Pinhão roxo. Tudo. É a mesma coisa só” (ALVES, 2023).

**FIGURA 25 VASSOURINHA DE BOTÃO NO QUINTAL DE DONA LÚCIA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

A arruda é comum nas falas dessas mulheres e suas práticas também:

Sempre eu passo quando está [inint] “não sei o que eu faço eu queria assim um banho, eu tenho uma vontade de tomar banho”, eu dei tão no banho de Arruda, sabe? Eu digo, “toma banho de arruda, toma um banho de manjericão”, aí nós temos banho, banho de erva-doce pra melhorar. Aí sim, num sabe? (CARMINHA, 2023).

A folha da arruda<sup>23</sup> também é indicada por muitas rezadeiras em forma de sumo para tratar ameba e dores de ouvido (THEOTÔNIO, 2010). Sobre a arruda, Miranda (2017) traz uma informação interessante acerca da origem e hábito do uso da arruda na medicina popular brasileira:

Segundo Debret, a erva de arruda era muito vendida no Rio de Janeiro e as escravas a consideravam um importante preventivo contra sortilégios, por isso comumente carregavam-na nas pregas dos turbantes, nos cabelos, atrás da orelha e, até mesmo, no nariz. Já as mulheres brancas a usavam escondida entre os seios. Ainda segundo Debret, essa planta era utilizada pelos escravos sob forma de fumigação contra dores reumáticas ou, também, pela fricção, esquentando as folhas previamente, sobre as brasas (MIRANDA, 2017, p. 296).

Para Miranda (2017), esses remédios eram mágicos e curativos, podendo possuir tanto “virtudes curativas ou protetores naturais” (p. 296). Dona Cida, por exemplo, afirma rezar com arruda por se tratar de um ramo “com experiência” (CIDA, 2023). A arruda, segundo as autoras Érica Oliveira e Dilma Trovão, é usada nas rezas de mal olhado, espinhela caída e dor de ouvido (OLIVEIRA; TROVÃO, 2009).

Essas plantas são usadas tanto para rezar como para receitas curativas, seja

---

<sup>23</sup> *Ruta graveolens L.*

chás, banhos ou garrafadas. A erva-doce<sup>24</sup>, por exemplo, mencionada por Carminha como planta muito indicada para banhos (CARMINHA, 2023) e seu chá costuma ser indicado para enjôos, dor de cabeça, dor de barriga, falta de apetite e calmante (THEOTÔNIO, 2010).

Há ainda o pinhão roxo<sup>25</sup>, comum nas falas de Dona Cida, Dona Lúcia Alves e Dona Carminha e muito utilizado para tratar quebranto e dor no ventre (OLIVEIRA; TROVÃO, 2009). Entre outros chás e remédios, dona Leda indica Melão de São Caetano<sup>26</sup> para gastrite:

Olha... gastrite... Geraldo aí meu cunhado. Desde quando você estava morrido chegou internar de tanto remédio... mas foi bom nada aí deram pra cá chegou em casa mas podia comer nada estava doendo aí minha tia disse ... mas Leda sabe o que é que ia curar isso? o remédio de melão São Caetano. Sabe? Tu conhece? (...) É bem fininha né? Aquele é o melhor remédio olha meu tio... Não tinha remédio pra o serviço.(...) Melão de São Caetano. Aí um melão mesmo (LÊDA, 2023).

A flor de Sabugueiro para nervos, além de chá de Macela<sup>27</sup>, muito indicado na medicina popular como bom digestivo (ARGENTA *et al*, 2011), chá de boldo<sup>28</sup> e de camomila<sup>29</sup> para o estômago, são algumas das indicações de Dona Lêda. Dona Lúcia Alves indica banhos também, geralmente banho de colônia<sup>30</sup>:

Banho de colônia. Colônia que está com a febre muito alta. E eu sei que é oiado. As vezes está com diarreia, está vomitando. Aí eu faço o chá de... mando fazer o banho de colônia... a panela de água de colher no fogo. Dá o banho, dá um pouquinho pra beber. Aí no outro dia vem se resolvendo aqui esperto já (ALVES, 2023).

Theotônio (2010) realizou uma rápida pesquisa entre as publicações da área da saúde e trouxe dados que confirmam cientificamente as propriedades de muitas das plantas utilizadas pelas rezadeiras:

<b>QUADRO 3. ALGUMAS PLANTAS UTILIZADAS PELAS REZADEIRAS E SEUS BENEFÍCIOS PARA A SAÚDE</b>
<b>Capim Santo</b> – bactericida, antiespasmódico, calmante, analgésico suave, diurético, hipotensor, anti-reumático.
<b>Erva Cidreira</b> - calmante, digestivo, carminativo (antiflatulento), estomático.
<b>Colônia</b> – anti-histérica, diurética, calmante, vermífuga, sedativa, relaxadora

<sup>24</sup> *Faeniculum vulgare* G.

<sup>25</sup> *Jatropha gossypifolia* L.

<sup>26</sup> *Momordica*. De origem asiática a espécie possui propriedades nas folhas e nos frutos e pode ser utilizada como um remédio natural para tratar diabetes e colesterol. Popularmente conhecido também como melãozinho, é considerado ainda anti-viral e fonte de substâncias antioxidantes capazes de evitar o envelhecimento.

<sup>27</sup> *Achyrocline satureioides*.

<sup>28</sup> *Plectranthus barbatus*. Indicações: Estimulante do fígado, da digestão e do apetite, atua na melhora da azia (CARTILHA SUS-CAMPINAS/SP, 2018).

<sup>29</sup> *Matricaria recutita*. Possui ação antiinflamatória (ARGENTA *et al*, 2011).

<sup>30</sup> *Alpinia speciosa* Schum.

muscular, hipotensora.

**Hortelã da folha miúda** – estimulante, antiemética (coíbe o vômito), analgésica, antiespasmódica. Hortelã da folha grossa – antibacteriana, expectorante e antiinflamatória.

**Eucalipto** – anti-séptico, germicida, sudorífero, expectorante e febrífugo (antitérmico).

**Mastruz** - vasodilatador, cicatrizante, estimulante, emenagogo (favorece o fluxo menstrual), febrífugo e analgésico.

**Alecrim** – Antiespasmódico e antiácido, anti-séptico, colagogo (excita a secreção de bllis), diurético e cicatrizante.

**Sabugueiro** – depurativo, sudorífero, estimulante, antiinflamatório.

**Endro** – antidiarréico, depurativo, digestivo, estimulante, supurativo e anti-séptico.

**Erva doce** – carminativa, calmante, cicatrizante, expectorante, estomático.

**Arruda** - Adstringente, analgésica, antiasmática, antiepiléptica, antiespasmódica, anti-helmíntica, anti-hemorrágica, anti-histérica, antiinflamatória, antinevrálgica, bactericida, calmante, carminativa, cicatrizante.

**Malva rosa** – adstringente, antiinflamatória e laxativa.

Fonte: THEOTÔNIO, Op. cit. p. 80- 81

Os banhos, chás e outros usos das plantas, não são apenas medicinais, mas um complemento às rezas, fornecendo um uso simbólico para a planta, que transmite energia para os pacientes que as utilizam (THEOTÔNIO, 2010). Não apenas as plantas, mas o sal também pode ser utilizado, já que para muitas religiões e práticas religiosas ele é visto como um purificador (MONTEIRO, 2021). Dona Maria Rocha, no documentário *O Ramo* (2009), utiliza o sal em sua reza contra picada de aranha:

**FIGURA 26 DONA MARIA ROCHA MOSTRA SEU REMÉDIO PARA PICADA DE ARANHA**



FONTE: O RAMO, 2009

Há também costumes como as garrafas, que Dona Carminha faz para banhos em casa:

manjerição, arruda, eu gosto assim de passar né pra pessoa fazer e às vezes eu faço também as garrafinhas sabe? Eu mesmo compro o álcool aí faço as garrafinhas assim pra quando tem uma que está meio aperreada e eu dou pra tomar do pescoço pra baixo né? Ainda bem não sabe fazer né? Eu pego faço e dorme (CARMINHA, 2023).

De modo semelhante, faz também dona Lúcia, tanto para si como para seus vizinhos e atendidos:

(...) Faço garrafada. Eu faço chá do mato, faço lambedor pra tosse, dormir introduzindo aqui ó. É gente da rua pra fazer lambedor. (...) Boto hortelã da folha graúda, boto cebola roxa, boto casca de imburana, boto espinho cigano, bota um romã. (ALVES, 2023).

A cura a partir das rezas e de outros métodos curativos que envolvam fé em algum tipo de magia, segundo Levi-Strauss, parte de três pontos:

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações ente o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LEVI-STRAUSS, 2003, p. 194 apud THEOTÔNIO, 2010, p. 161).

Há, portanto, uma significativa importância da crença, seja da rezadeira em sua prática, do atendido nas crenças que envolvem a reza, e do coletivo, que precisa imprimir então legitimidade aos feitos dessas mulheres. Mesmo no que tange aos conhecimentos medicinais empíricos, se exige em certo nível uma confiança e fé nos atos e saberes das rezadeiras, nos seus conhecimentos sobre as plantas e chás.

A cura, na percepção dos pacientes, é um processo onde crer é vital: eles buscam a reza porque acreditam que serão curados a partir dela (PIMENTEL, 2007).

Para Pimentel (2007):

Em relação à recepção da performance, Zumthor afirma que, situação de oralidade pura, tal como pode observá-la um etnólogo entre populações ditas primitivas, a “formação” se opera pela voz, que carrega a palavra; a primeira “transmissão” é obra de uma personagem utilizando em palavra sua voz viva, que é, necessariamente, ligada a um gesto. A “recepção” vai se fazer pela audição acompanhada da vista, uma e outra tendo por objeto o discurso assim performatizado: é, com efeito, próprio da situação oral, que transmissão e recepção aí constituam um ato único de participação, co-presença, esta gerando o prazer (ZUMTHOR, 2000, p. 77 apud PIMENTEL, 2007, p. 276-277).

Compreende-se então que a cura, a recepção desse processo, será feito por um conjunto de elementos: primeiramente a performance que o próprio ambiente partilha (PIMENTEL, 2007); depois a performance feita pelo rezador, através dos gestos, das rezas e das tradições partilhadas culturalmente com rezado (PIMENTEL, 2007); por último a recepção do atendido que, tendo visto, ouvido e acreditado, gera então o prazer (PIMENTEL, 2007), de onde vem a crença da cura.

O processo de cura para Clara (2023), é descrito de modo bastante semelhante ao que nos traz Pimentel (2007):

mas assim eu chego lá a partir do momento que eu entro na sala que ela tem né? Um quartinho pequenininho cheio de santo lá e tal e aí ... é ... quando eu entro na sala eu já sinto... é... aquela coisa assim ... como é que... eu como é que eu posso explicar... a energia do ambiente? É um ambiente assim que puxa você ... você se sente mais contido porque ali tem muita energia então quando você entra no espaço é aquela coisa que você fica mais quietinho assim sabe? Eu me sinto mais quietinha. Eu entro na sala beleza. Aí ela eu fecho os olhos. Ela geralmente pede pra fechar os olhos e ela pega o raminho dela e começa, né? A fazer. Então eu vou sentindo cada parte do... do corpo que ela vai tocando ou que ela vai falando é como se fosse ... é até estranho falar sobre isso mas ... é como se fosse um... eu... a minha visualização é de lama... saindo lama... (...) ... como se fosse limpando mesmo o meu corpo... e é um momento que ... é ... e a partir do momento que limpa o meu corpo também limpa os meus campos ... é... não físicos né? (CLARA, 2023).

O processo de compreensão do ambiente, assim como a mudança de comportamento de Clara, denuncia esse caráter performático que o próprio ambiente proporciona. E então o gestual, o ato de passar o ramo e rezar, provoca sensações como a limpeza no corpo, que é justamente o principal objetivo da cura pela reza: a limpeza e cura pelo espiritual. Pimentel (2007), fala ainda que a rezadeira atua principalmente “como uma espécie de ‘psicóloga’, que, pelo menos, ameniza o sofrimento espiritual ou psicológico de pessoas doentes” (PIMENTEL, 2007, p. 278).

Acerca disso, é mencionado por Clara o modo como ela mesma enxerga a cura a partir da abordagem utilizada por ela enquanto profissional da área de Psicologia:

A minha abordagem é na psicologia transpessoal. E a transpessoal ela vê o ser como biopsicossociocultural e tal, né? Transpessoal. Então assim... desde os primórdios as pessoas elas atingem esse nível transpessoal isso também está ligado à fé, está ligado à doutrina mas não é essa questão religiosa é questão espiritual Então assim... acredito que a ciência ela... ela está caminhando, se já não entrou, mas já está caminhando pra um sentido de... não é mescla ... não é bagunça mas assim de atribuir a fé também o seu... a sua demanda científica, né? (CLARA, 2023).

Essa abordagem se baseia em parte na importância que os estados de “transcendência” têm na vida de um indivíduo, ressaltando o valor, dentre outras

coisas, das experiências religiosas. Segundo Parizi (2006), podemos definir a psicologia transpessoal da seguinte forma:

a psicologia transpessoal é um movimento iniciado nos EUA, a partir de críticas às principais correntes teóricas dominantes na década de 1960; que reconhecia a existência de estados de consciência diversos dos estados usuais ou habituais, que foram chamados inicialmente de “estados ou experiências culminantes” e depois de “estados transpessoais”; que tais estados podem ser espontâneos ou provocados (por atividades intensas como esportes, privação sensorial, meditação, práticas espirituais, uso de drogas); que esses estados são importantes no desenvolvimento humano e, portanto, não apenas são bem-vindos como podem e devem ser procurados, provocados, e sua ocorrência estimulada (PARIZI, 2006, p. 115).

Ainda segundo esse pesquisador, no Brasil essa abordagem ainda sofre com as reservas de outros psicólogos e da psicologia em geral, por, em muitos casos, ser “confundida com parapsicologia, New Age e uma forma de religião” (PARIZI, 2006, p. 118).

A existência de uma abordagem da psicologia que discute, entre outras coisas, a importância das experiências espirituais no indivíduo em um nível profundo dessa maneira, prova que há, desde sempre, a curiosidade de saber como impactam essas experiências nas pessoas ao ponto de afirmarem a cura de uma doença através desses meios, por exemplo. Entre os esforços da ciência em compreender a importância das crenças e práticas de cunho espiritual na melhora da saúde, o Sistema Único de Saúde (SUS) disponibiliza também as Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS), que visam a cura e terapia a partir de uma conexão entre seres humanos, meio ambiente e sociedade, através de uma escuta acolhedora. Entre as PICS, podemos listar: aromaterapia, yoga, quiropraxia, reiki, constelação familiar etc.

Essa fé dos atendidos nos saberes das rezadeiras é tão importante que, como veremos a seguir, levou muitos a confiarem na eficácia da reza mesmo diante de pandemias, como é o caso da COVID-19.

Como já apresentado anteriormente, as rezadeiras possuem uma relação com a medicina erudita onde ora há disputa (direta ou indireta), ora há um espaço para diálogo e até aproximação, como por exemplo o modo como Dona Carminha apropriase da vestimenta geralmente associada a médicos (jaleco) em sua prática. Há também alguns pontos em que ambos se assemelham, como o próprio diagnóstico, que as mulheres rezadeiras, a seu modo, também realizam, e mesmo a questão da escuta que essas mulheres fazem com seus atendidos e que, como bem mencionado

anteriormente, as colocam na posição de uma espécie de “psicóloga popular” (PIMENTEL, 2007).

A nomenclatura “medicina popular”, não foi algo criado por aqueles que realizam esse tipo de medicina, mas sim foi criado com o intuito de diferenciar a medicina popular da dita medicina erudita (OLIVEIRA, 1985). Muitos dos nomes das doenças tratadas pelos médicos populares, por outro lado, foram criados entre a cultura popular e mais, muitas doenças tratadas pelas rezadeiras são próprias desse meio (FIGUEIREDO, 2021).

Há também as doenças cujo nome e conhecimento se fizeram próprias do meio acadêmico, mas as rezadeiras acabam por adaptar-se e encontrar meios de curá-las, como a pneumonia<sup>31</sup> (CIDA, 2023) e a gastrite<sup>32</sup> (LEDA, 2023) por exemplo.

As rezadeiras parecem conhecer também algumas doenças psicológicas como a depressão, como é o caso de Dona Cida que teria curado à distância uma vítima de diabetes e depressão que morava em São Paulo. Neste relato, Dona Cida pede ajuda a uma de suas parentes, presente no decorrer da entrevista, para que descreva os detalhes que ela não se recorda:

[PARENTE] É uma pessoa que tinha ... assim e tinha dessa depressão gravíssima e ela estava com ferimento uma diabetes... assim a pele... a perna dela estava no osso. (...) [CIDA] ela mandou foto. [PARENTE] aí a mulher veio desesperada com as fotos e começaram a rezar... a rezar... e lavar essa perna com essa água benta e a perna da mulher está curada, todo cicatrizado. Tem só a cicatriz na perna dela... Anda perfeitamente e a depressão também ela já ...ela consegue fazer uma vida normal (2023).

De acordo com Nogueira (2020), entende-se a depressão como um mal no século XXI e ainda segundo ele, pela primeira vez desde o surgimento da Organização Mundial de Saúde (OMS), em 1946, uma doença mental está se transformando no principal alvo das políticas de saúde globais (NOGUEIRA, 2020). Podemos então compreender, a partir desses relatos, que as rezadeiras não estão alheias às doenças comuns do século XXI e que se preocupam em adaptarem-se a essas enfermidades e seus processos de cura.

Não podemos deixar de levar em consideração, portanto, a atuação dessas

---

<sup>31</sup> Pneumonias são infecções que se instalam nos **pulmões**, órgãos duplos localizados um de cada lado da caixa torácica. Podem acometer a região dos **alvéolos pulmonares** onde desembocam as ramificações terminais dos **brônquios** e, às vezes, os interstícios (espaço entre um alvéolo e outro) (BRUNA, 2011).

<sup>32</sup> A gastrite é uma inflamação da mucosa interna do estômago que provoca dor intensa, azia e queimação (BRUNA, 2011).

mulheres no período da Pandemia do COVID-19, que durou de 2020 até 2023 de acordo com a OMS, em que o coronavírus infectou em níveis alarmantes, a população mundial. Sendo então a população de idosos considerada de risco, esperava-se que as mulheres rezadeiras, em grande maioria idosas, parassem suas práticas em decorrência da quarentena a que todos foram submetidos. O que aconteceu, no entanto, foi bem diferente daquilo que era esperado delas. Dona Lucia, ao ser perguntada se se manteve rezando durante a quarentena, responde o seguinte:

Rezava... a pessoa chegava aqui eu rezava. Rezava. (...) De covid? Teve. (...) eu não tenho medo de doença. Ah doença que eu tenho medo é a lepra. Só que nem tem cura não. Somente, mas outra doença não tem não. Eu já tratei de gente tuberculoso (ALVES, 2023).

É importante entender que “para muitas pessoas que fazem uso das ‘medicinas populares’, a doença significa muito mais que uma mera debilidade física, apenas um estado do corpo como entidade material” (DINIZ; DINIZ, 2018, p. 4). Isso implica dizer que mesmo uma doença como o COVID-19, onde manter-se em isolamento era uma das principais medidas de prevenção contra o vírus, muitas das pessoas que frequentam e creem nos saberes das rezadeiras, cuja concepção de doença é diferente, arriscou procurar ajuda das rezadeiras para a parte espiritual da cura.

Em casos onde os atendidos preferiram o isolamento, como para Clara (2023), há o relato do desconforto espiritual presente durante o período da quarentena:

Sim, o COVID... então assim eu, eu lidei de uma forma horrível, né? Até porque eu não ia pra dona Carminha na hora do... Então assim, foi um momento de fortalecimento e... meu, com a minha espiritualidade, de ficar mais sozinha ainda, o possível, né? E assim, é... eu acho que até minha fé aumentou nesse ... nesse... os momentos ruins são pra isso também, né? A gente tem que trazer um aprendizado e a humanidade aparentemente não aprendeu porcaria nenhuma. Acho que a gente está cada vez pior e mais distante do que a nossa consciência manda (CLARA, 2023).

Clara afirma ainda que teve muito medo de Carminha ter falecido durante a quarentena: “inclusive eu jurava que ela tinha desencarnado porque eu fiquei muito com medo assim realmente né...” (CLARA, 2023). Segundo Clara, Dona Carminha fechou durante o período.

Dona Lêda afirma que continuou rezando durante a quarentena:

“Eu não vou rezar que eu sei que isso é doença de médico” (...) graças a Deus pegou em mim não. (...) tem um avisozinho na frente (...) Aí vinha todo mundo de máscara. (...) Todo mundo só vinha de máscara (...) Ai não parei não. Gente o povo disse “tu reza minha vida” eu digo “eu tenho fé em Deus” nada disso não. Graças a Deus até agora (...) não tive jeito nenhum (LEDA, 2023).

Dona Lêda num primeiro momento menciona que chegou a dizer a alguns dos pacientes que a procuraram no período da pandemia que a “doença” (COVID-19) era uma doença “de médico”, ou seja, um tipo de doença que para ela deveria ser tratada

nos hospitais. Afirma ainda que não adoeceu de COVID-19 devido a fé que possuía. Parte das rezadeiras possui uma posição favorável com relação a medicina erudita e compreende que pode até possuir certo diálogo com ela, entendendo os limites que as atravessam.

O contrário também vem ocorrendo em muitos casos há alguns anos. Em alguns municípios como o de Maranguape, no Rio de Janeiro, as mulheres rezadeiras foram adicionadas ao Programa de Saúde da Família (CAVALCANTE, 2006). No município, um surto de diarreia estava levando a óbito muitas crianças em 1998 e, em uma pesquisa rápida, os profissionais da saúde notaram que os pais e responsáveis costumavam consultar-se mais com rezadeiras, mesmo com unidades de saúde próximas as suas casas, que com profissionais (CAVALCANTE, 2006). Houve a integração dessas mulheres ao programa e o fornecimento de filtros para suas casas, onde antes havia apenas potes para armazenamento de água potável, assim como passeios de carros onde antes havia apenas como opção andar a pé (CAVALCANTE, 2006). Além disso, para essas mulheres houve também o fato de “ter o reconhecimento de *um doutor*” (CAVALCANTE, 2006, p. 30), algo que para elas na época foi um feito inédito e trouxe maior credibilidade aos seus trabalhos.

Essa relação entre rezadeiras e medicina erudita combate a ideia de que o único contato possível entre rezadeiras e a academia científica de saúde é de rivalidade e talvez seja também por isso que parte dessas mulheres entendam que algumas doenças “pertencem a médicos” ou que no mínimo precisam desse duplo atendimento. Já para muitos dos atendidos, “a força da crença é tão importante quanto a força da ciência” (CAVALCANTE, 2006, p. 30). Esses tipos de aproximações podem ser percebidos mesmo em elementos simples, como no aviso colado na parede do terraço de dona Lêda, muito semelhante aos avisos encontrados em hospitais e postos de saúde:

**FIGURA 27 AVISO DE "PROIBIDO ENTRAR SEM MÁSCARA NESTE LOCAL" NA CASA DE DONA LÊDA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

A presença de mulheres rezadeiras atuando durante a pandemia foi tão surpreendentemente intensa que no município de Conceição, Dona Rosa foi chamada para uma entrevista por esse motivo. Dona Rosa, que já havia sido entrevistada antes pelo Vale Piancó Notícias, com o entrevistador Gilberto Angelo, é novamente contatada para uma entrevista gravada. Nessa entrevista, ao ser perguntada sobre quantas pessoas a buscaram durante a pandemia, ela fala que “tem dia que tem muita gente, na sexta feira tem muita gente, na segunda, na quarta, que é os trei dia preferido” (ROSA,2021). Para ela, o ciclo de atendidos continuou intenso, mesmo na pandemia.

Mais para frente, na mesma entrevista, Dona Rosa, o entrevistador pede para que ela mande um conselho para alguém que porventura estivesse assistindo, diz: “Meu conselho é pra ficar em casa, usa masca e entrar na minha casa, venha de masca” (ROSA, 2021). Dona Rosa ainda traz um rápido caso de um atendido que veio se rezar com ela e no dia seguinte foi internado, vítima de COVID-19. Esse atendido chegou a ser entubado<sup>33</sup>, mas infelizmente veio a óbito.

**FIGURA 28 DONA ROSA SENDO ENTREVISTADA NO PERÍODO DA PANDEMIA**



**FONTE: CANAL GILBERTO ANGELO, YOUTUBE, 2021**

Durante a entrevista, nota-se que apenas o entrevistador se mantém de máscara. Dentro da narrativa dessas mulheres é muito comum existir a ideia de que são escolhidas pelo divino. Acerca disso, Quintana nos diz que:

O ofício de benzedeira, semelhante ao ofício de médico, mais que uma profissão, é visto como um sacerdócio, uma missão. Essa característica marca o lugar que a benzedeira vai ocupar em relação a seus clientes. São sempre estes que precisam dela e, em nenhuma situação, ela quem precisa dos seus clientes. O atendimento implica sempre uma dívida que o cliente

<sup>33</sup> Refere-se ao processo de inserir uma sonda no paciente para auxiliar na respiração ou alimentação.

contraí com a benzedeira. O privilégio do dom também determina que a benzedeira, como já vimos, não possa se negar a dar sua ajuda àquele que a procura. (QUINTANA, 1999, p. 86 apud ALEXANDRE, 2006, p. 104).

Esse sacerdócio implica dizer que a rezadeira precisa estar sempre de portas abertas, não importando a situação, mesmo em casos como a Pandemia do COVID-19. Dona Lucia Alves, por exemplo, continuou a trabalhar com a reza durante a pandemia e sequer usou máscara, mesmo com casos de morte perto de si:

Morreu duas mulher ali embaixo aí na mesma ruinha aqui. E a menina teve covid. A que mora ali embaixo. Se eu ia lá sem máscara, sem nada. Nunca andei com máscara não. Só usava dentro do carro, quando saia do carro eu tirava... [inint] ... que tinha um home na porta que mandava bota a máscara... mas quando chegava assim... eu tirava... eu não tenho medo de doença (ALVES, 2023).

Além de dona Lúcia, Dona Cida também continuou atuando. Para ela, caso morresse na pandemia, morreria “fazendo o bem” (CIDA, 2023). É a missão e a fé dessas mulheres que não permite que elas se neguem a ajudar, sendo uma responsabilidade da qual não podem fugir (QUINTANA, 1999 apud ALEXANDRE, 2006). Cida (2023) relata ainda que tanto ela como alguns dos moradores da sua casa, familiares, tiveram COVID-19 e até trabalharam fora no período de quarentena, mas não tiveram complicações que os levassem ao hospital. Para ela, isso se tratou de um milagre (CIDA, 2023). Dona Cida fala ainda como foi atender algumas pessoas durante esse período:

(...) Na pandemia, um maior arrocho. Chegou uma aí. Com pele descascada. (...) O sangue correndo. Eu digo:” meu amigo, eu não posso botar você dentro de casa, você está sabendo que... que ninguém pode se encontrar com ninguém. Mas fica aí, fica aí, lavando fora, que eu rezo daqui” (CIDA, 2023).

Para as medicinas populares curar é um ato de fé espontâneo que ocorre independente de qualquer ganho material, através da generosidade, dos vínculos afetivos, da amizade (ALEXANDRE, 2006). Para essas mulheres, o que importa é fazer o bem, são os sacrifícios pelo próximo, isso faz parte de sua narrativa, é seu caráter utilitário que as divergem da medicina clínica (ALEXANDRE, 2006).

No século XXI essas mulheres vêm lidando com o surgimento de novas doenças, então se adaptam, mas não deixam de agir, de resistir e de praticar suas curas. Para além disso, no século XXI essas mulheres lidam com outros enfrentamentos, com as novas relações geracionais e com os avanços tecnológicos. A forma como algumas delas tem lidado com esses novos cenários é algo que veremos no capítulo a seguir.

**CAPÍTULO III- Sobre Futuro E Imagem: As Aproximações Das Rezadeiras Com As Mídias E Como Elas Constroem Suas Narrativas Em Relação Às Gerações Seguintes**

### 3.1 Diálogos, aproximações e distanciamentos: as rezadeiras e suas relações com as múltiplas gerações seguintes do século XXI na Paraíba

Ao longo do tempo, as mulheres rezadeiras paraibanas moldaram seus saberes através da ancestralidade que possuíam, suas conexões com o religioso e conhecimentos empíricos de saúde, sendo responsáveis por desenvolver arquétipos como o de idosas “sábias” (MINAYO, 2006 *apud* AVELAR, 2016), místicas que contribuíram para a manutenção de suas posições em comunidade. A tradição oral foi também um pilar essencial para garantir a existência desses saberes e sua resistência perante as inconstâncias temporais a que essas práticas foram submetidas.

No século XXI, todavia, as rezadeiras paraibanas precisam dialogar com novos e diferentes espaços de interação que apenas crescem conforme o tempo passa, como as tecnologias, mídias e espaços virtuais, alinhado às novas gerações que já cresceram e são fruto desses espaços, gerações cuja forma de se comunicar e vivenciar experiências, até mesmo as religiosas, é diferente e única.

As rezadeiras, bem como outros exemplos frutos do catolicismo popular, criaram espaços de *status* e respeito encaixando-se nas lacunas que a dita religião oficial não explica e se valem disso até a atualidade. Usando o exemplo do Cristo do Porto de Caixas, trazido por Minayo, é possível observar essas subversões sendo feitas de uma entre várias maneiras:

Portadores do "sagrado" e emissários do "deus-protetor", esses devotos cumprem uma função e assumem um papel sacerdotal, subvertendo mecanismos tradicionais da igreja oficial. Assim, na produção e reprodução da crença, os "devotos", enquanto sujeitos sociais, promovem uma aventura pelas regiões inacessíveis da mente, e como o mostra Mary Douglas "fazem também uma aventura além dos limites da sociedade. E ao retornarem dessas regiões inacessíveis trazem consigo um poder inacessível àqueles que tenham permanecido sob o controle de si mesmos e da sociedade" (1966:118) (MINAYO, 1994, p.65).

No caso do Cristo do Porto de Caixas, são os fiéis que subvertem o espaço que deveria ser ocupado pelas religiões oficiais e então, adquirindo um saber “inacessível”, possuem um tipo de conexão espiritual invejável e difícil (ao menos do ponto de vista da narrativa dos fiéis construída acerca disso) que faz com que se tornem um referencial popular em relação as suas comunidades.

As rezadeiras, durante muito tempo e até hoje fazem essa construção narrativa, se colocando enquanto pontes entre divino e terrestre. Essas narrativas, por sua vez, performam de formas diferentes no passado e na atualidade, a partir do modo como as sociedades de hoje vivem suas crenças.

A fluidez das relações sociais e as interações com a tecnologia são parte do

princípio que rege as gerações mais jovens no século XXI. Os diálogos entre gerações, num aspecto geral, sempre sofrem com falhas de comunicação e conexão devido as diferenças de mentalidade e sociedade que cada uma dessas enfrenta, todavia, entre as gerações mais recentes as dificuldades cada vez mais se atenuam. Segundo Avelar (2014),

A possibilidade de transmissão do conhecimento entre gerações reforça as cadeias de valorização do idoso dentro das famílias. Porém, a intensa transformação tecnológica verificada nas cidades não contribui normalmente para a manutenção desses fluxos de conhecimento. Logo as rupturas tornam-se mais frequentes e a obsolescência dos idosos repete-se sucessivamente (AVELAR, 2014, p. 149).

De acordo com a autora, há, portanto, uma intensificação dos conflitos, rupturas e falta de diálogo com relação a essas gerações que parece interligada também a tecnologia, deixando os saberes dos idosos “obsoletos”. O trabalho das rezadeiras busca retomar esses diálogos entre idosos e as gerações seguintes através da transmissão oral dos seus saberes e a luta pelo espaço de respeito que possuem enquanto “mestres religiosos” das comunidades em que vivem, o que nem sempre resulta num êxito. Para Minayo, há uma relação entre as sociedades industriais e os idosos que acontece da seguinte maneira:

Em nossas sociedades industriais e pós-industriais, esse desejo de aniquilamento se expressa, sobretudo, nos conflitos intergeracionais, nos maus-tratos e nas negligências, cuja elaboração cultural e simbólica se materializa em forma de desigualdades que ocorrem no tempo, por classes, por etnias e por gênero. E em três situações a pessoa idosa é valorizada e integrada: nas situações em que é considerada sábia, como é o caso de mães e pais-de-santo, dos (as) curandeiros (as), dos (as) conselheiros (as); quando tem autoridade intelectual, no caso dos cientistas e profissionais que demonstram uma fertilidade permanente de sua produção em benefício da sociedade; e quando é muito rica ou poderosa, a riqueza e o poder político conferindo-lhes status e poder. Nesses três tipos exemplares é possível destacar que o princípio de idade é colocado em segundo plano em favor do reconhecimento social. (MINAYO, 2006, p.52 *apud* AVELAR, 2014, p.132).

Apesar de serem associadas a essas figuras descritas por Minayo (2006) como de respeito em suas comunidades, idosas sábias, as rezadeiras não estão a salvo dos conflitos intergeracionais que as cercam. Há, desde muito tempo, embates que levam essas mulheres a serem constantemente questionadas e invalidadas, como o próprio desenvolvimento de uma medicina oficial dita eficaz, assim como o preconceito da juventude com relação aos mais idosos.

Podemos iniciar a discussão relacionada a esses conflitos geracionais que permeiam o saber das mulheres rezadeiras paraibanas da atualidade, partindo do

pressuposto das identificações sociais, de como a sociedade delinea aquilo que compete a cada geração fazer, a partir de uma série de determinações culturais.

Para Ferrigno (2006),

O desenvolvimento biológico no ser humano pode ser visualizado por meio de uma sucessão de etapas: infância, adolescência, a do adulto jovem, meia-idade e velhice, fases decorrentes de singularidades orgânicas, mas também produzidas pela cultura. Para além das determinações naturais, as culturas humanas pré-históricas e históricas produziram e prosseguem produzindo significações para cada uma das etapas da existência do homem. Regras de conduta são institucionalizadas para as diferentes fases da vida e são expressas por intermédio do desempenho de papéis sociais. Podemos, pois, considerar que as gerações são socialmente construídas, porque, antes de tudo, o indivíduo é socialmente construído (p.16-17 apud AVELAR, 2014, p. 27).

O autor, durante esse trecho, especifica muito bem a importância dada à construção do papel do indivíduo na sociedade a depender da geração em que ele se encontra e o que se espera de cada uma dessas gerações, além das regras e condicionamentos a que são impostas. São condutas já esperadas que se contrapõem às necessidades e vontades desses grupos. Os fazeres de mulheres rezadeiras muitas vezes são contraditórios com relação ao que se espera de sua geração: cumprem bem o papel de sábias religiosas, mas negam a concepção popular de que a velhice é um momento em que se encerram quaisquer atividades relacionadas a trabalho.

Podemos ver isso, por exemplo, nos conflitos narrados por Gerusia em relação a sua sogra, a rezadeira Dona Margarida e seu esposo, acerca do trabalho com a reza que é desempenhado por ela:

Minha gente, eu já acordei aqui olhe, trinta ano que eu vivo aqui com ela, já acordei aqui duas horas da manhã o pessoal no carro com uma senhora amarrada, “vai lá rezar” e ela rezou e [inint]. Acordou ela duas horas da manhã. Amarrada num num... levaram lá pra dentro porque era meu quarto. (...) ela saiu curada... boa boa boa. Muitas muitas pessoas já ficam desse jeito aqui tanto que eu e o filho dela reclamava muito devido a idade dela... “para com isso a senhora não tem mais idade pra fazer essa” [inint] “mas eu não posso parar porque se eu parar eu adoço”, realmente adoecia as unhas dela ficava tudo preta... estava saindo tudo preto (SALES, Gerusia, 2023).

Assim como o filho de Dona Margarida, é recorrente reclamações desse tipo com outras rezadeiras entrevistadas também, sempre relacionando à idade e ao ritmo de trabalho que essas mulheres possuem:

Aí eu tinha um filho que morava aqui perto de mim (...) Mas oh mamãe o que foi que a senhora fez que essa noite está uma hora da cá mulherzinha? Vá dormir a senhora vai perder sua saúde. Mulher a senhora faz isso hoje. Amanhã está do mesmo jeito. Mãe tome tome meu conselho com medo de

mim da hoje ele fala às oito e meia Bete chegou, disse, mamãe a senhora tá dormindo cedo? Eu disse, tô meu filho, você tá botando pra eu fazer uma coisa que eu nunca fiz. (CARMINHA, 2023).

A narrativa dessas mulheres muitas vezes se contrapõe a de seus parentes para que dessa forma elas se destaquem enquanto diferentes das demais, sendo mulheres escolhidas, que possuem uma missão (QUINTANA, 1999 *apud* ALEXANDRE, 2006), cuja tarefa supera problemas de saúde, cansaço ou idade avançada. Escolhem vestir o arquétipo de sábias e assim construir um espaço de respeito e status que nem sempre é compreendido pelas gerações à frente delas e se é, ainda não é capaz de superar as preocupações que seus parentes possuem com relação a elas.

As próprias mudanças estruturais de família nos últimos anos colaboram para novas percepções geracionais que contrastam com outras, como a diminuição das famílias, a maior taxa de divórcio e a delegação de certas atividades que antes pertenciam a mulher no interior do seio familiar e passam a ficar a cargo, por exemplo, de creches (AVELAR, 2014).

As mudanças na concepção do que é ser um idoso hoje são nítidas em relação ao passado: ganhamos expectativa de vida ao passo que pessoas idosas perdem espaço no seio familiar (MEDEIROS, 2004 *apud* AVELAR, 2014). O espaço social que o jovem ganha, a ideia de uma mão de obra eficaz e de utilidade na sociedade, bem como o ideal de aparência que gira completamente em torno da juventude, ajudam nesse processo (AVELAR, 2014). O idoso é visto, muitas vezes, menos como capaz de realizar certas atividades e mais como alguém a ser cuidado apenas (AVELAR, 2014).

Um dos estereótipos mais comuns acerca do idoso na sociedade atual é, para além da ideia de fragilidade que perpassa sua imagem, a de um indivíduo que já vive “os créditos” de sua vida. Esse, na verdade, é apenas um dos modos como os idosos são vistos na atualidade, algo que ganha ainda mais especificidades ao se pensar na vida do idoso na Paraíba, por exemplo.

Sant’anna (2006), traz uma boa reflexão sobre o tema ao dizer que

Embora a vontade de encontrar a fonte da juventude não seja sonho particular dos que vivem na época contemporânea, sobretudo a partir dela os apelos às aparências juvenis se transformaram, com grande amplitude, em próspero mercado global e, ainda, em imperativo naturalizado para milhões de pessoas de ambos os sexos e de todas as idades. Por isso, talvez, os

sinais do envelhecimento possam parecer mais pesados e intoleráveis hoje do que em épocas passadas (SANT'ANNA, 2006, p.111 apud AVELAR, 2014, p. 25).

Essa busca pela fonte da juventude, mencionada pelo autor, não se dá apenas pela aparência, mas também se amplia ao papel social, como bem ressaltado por Mercadante (2005 *apud* AVELAR, 2014). Existe então o processo de negação à velhice, a busca constante por rejuvenescimento e a compreensão da velhice como o período mais difícil e por vezes mais decadente da vida.

Por outro lado, os idosos necessitam mostrar-se úteis (AVELAR, 2014), atuantes, pelo tempo máximo que conseguirem mostrar essa vitalidade, como uma negação a determinados rótulos. No caso das mulheres rezadeiras, onde o aspecto espiritual e religioso é uma constante, manter-se na ativa pode também ser uma maneira de se mostrar como escolhida.

**FIGURA 29 DONA MARGARIDA, 98 ANOS**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Um exemplo disso é Dona Margarida (senhora da fotografia acima), que se manteve atuante na reza por boa parte da vida até a idade avançada, sob o pretexto de adoecer caso não o fizesse. Segundo um trecho da fala de Gerúsia já apresentado anteriormente, Margarida, ao ser questionada pelo filho do porquê não parar de rezar, afirmava: “eu não posso parar porque se eu parar eu adoço’ e realmente adoecia as

unhas dela ficava tudo preta... estava saindo tudo preto” (SALES, 2023). Para ela, trabalhar com a reza, apesar da idade, era uma obrigação, um dever a ser cumprido a partir da missão que lhe foi dada.

Generalizar concepções de velhice e relações entre gerações, tanto em relação à família como em relação à sociedade, no entanto, é um deslize fácil de se fazer quando se discute temas como esses. As relações familiares, por exemplo, nem sempre estão contra a atividade realizada pelo idoso, enquanto esse, nem sempre se sente confortável com a ideia de manter-se ativo na terceira idade. Com relação a isso, Lima (2011 apud AVELAR, 2014) discute a importância de se manter ativo e o simbolismo disso para a geração mais velha:

A ocupação é um processo contínuo e ativo de viver incorporando no fluxo do tempo: desde o início ao final de nossas vidas. Ocupar-se é biológico, fisiológico é ato de sobrevivência e auto preservação. Não deve ser paralisado na velhice. O engajamento em ocupações aumenta a chance de sobrevivência, de desenvolver habilidades e de exercitar capacidades gerando benefícios, como a sensação de bem-estar proporcionando vitalidade, prazer, propósito, plenitude, autonomia. Esse bem-estar está vinculado a escolha de ocupações bem estruturadas, que tragam sentido à vida da pessoa (LIMA, 2011, p.159-160 apud AVELAR, 2014, p. 28).

Os idosos, na atualidade, estão se mostrando cada vez mais interessados em participar de variadas atividades e ocupar diversos espaços, como a política, por exemplo (AVELAR, 2014). Ao trazer que o trabalhar, para dona Margarida, ajudava na manutenção de sua saúde, podemos atribuir que a movimentação e o exercício de capacidades que ela possuiu, de fato a auxiliava a manter-se bem e ativa. No entanto, Gerusia relata que, ao parar de rezar no período da pandemia, Dona Margarida adoeceu e não mais conseguiu voltar a ser como antes:

se ela parasse de rezar ... é tanto que ela parou, ela ficou de cama na pandemia que a gente proibiu. Ela, ela rezava, ela tinha noventa e faz três anos, tinha noventa e poucos anos, ela tá com noventa e oito [...] né? É. Quando começou a pandemia né, não podia ter contato assim assim assim [...] aí ela foi perdendo aquele, né? Perdendo ficou de cama parou de andar parou de rezar as pessoa ela só conhece a gente só fala assim... e hoje tá aí, mas tenho certeza se não fosse a pandemia ela estava atendendo... (SALES, 2023).

A parada abrupta de rezar, é, além de tudo, um cessar de uma atividade que as mantém na ativa, com seus corpos e cérebros em plena atividade: cessar com isso contra suas vontades muitas vezes impacta negativamente, como bem trazido por Lima (2011 apud AVELAR, 2014). Enquanto as gerações mais velhas de rezadeiras

estão envelhecendo cada dia mais, *parte* das gerações mais atuais tem demonstrado um certo desinteresse pela reza.

A falta de acesso e contato das pessoas mais jovens, especialmente nos espaços urbanos, a práticas como a reza e a benção, causam estranhamento aos que são atendidos pela primeira vez. Se levamos em consideração que “o modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado da operação de uma determinada cultura” (LARAIA, 2009, p.68 apud AVELAR, 2014), podemos então dizer que o distanciamento de parte das gerações mais atuais e urbanas da prática da reza é resultado dessa crescente perda da cultura da reza, já que parte do processo de busca pela reza advém da manutenção da memória oral (BOSI, 2004).

O estranhamento inicial entre gerações com relação a reza não é algo novo, porém, parece ser mais comum esse estigma e medo na atualidade, especialmente nesses espaços urbanos, onde a reza se torna mais rara e, portanto, cada vez mais desconhecida para uma parcela da comunidade local, especialmente mais jovens, como podemos ver na seguinte declaração de Clara sobre sua primeira consulta com uma rezadeira:

Então assim, eu nem entendi direito o que estava acontecendo sei que eu estava muito doente e a primeira impressão que eu tive foi essa de ter um pouco de medo naquela... aquela... assim... um impactozinho de entrada no ambiente que eu não estava acostumada e tinha outras pessoas... eu lembro que tinha outras pessoas lá... era uma fila... mas eu tive essa questão do medo né? E assim... uma casa estranha, era num bairro diferente, assim também era... era comunidade, então tem toda essa questão, né? Pra uma pessoa que viveu o tempo inteiro na parte de cima do mercado, que era eu era muito, né? Reclusa, então pra mim era era diferente (CLARA, 2023).

A juventude campinense em específico, de acordo com o relato das rezadeiras entrevistadas, possui um contato na maior parte das vezes distante em relação a prática, ao menos para a maioria dos jovens esse é um conhecimento, um saber, cuja noção de familiaridade nesse espaço urbano parece perder um pouco de oportunidade.

Para Clara, por exemplo, uma parcela dos jovens atuais que buscam o contato com a reza muitas vezes faz esse resgate de forma antinatural, através muito mais de um estímulo acadêmico pelo conhecimento de minorias do que realmente pelo fato de procurarem a cura, seja física ou espiritual:

Olha, é uma pergunta assim, porque como eu falei, né? Tipo eu acho que está tendo um certo resgate né? Até um pouco forçado da academia e do sistema... por exemplo essas questões de... das minorias, né? Essa questão do resgate por exemplo da cultura afro, né? Que é a academia está tentando pegar, mas se torna uma coisa também forçada... eu acredito que seja forçada, mas que bom que pelo menos está lá presente [...] Do jeito que era pra estar e não da naturalidade que deveria ser porque é uma coisa que... por exemplo uma criança na escola não estuda a mitologia brasileira não estuda mitologia africana estudar europeia pronto acabou. Então assim, a gente também ... nós somos até pela própria... pela social de tudo somos meio que influenciados a não conhecer, a se distanciar da própria essência que a gente deveria estar mais encorpado (CLARA, 2023).

O sentimento de distanciamento, unido a essa aproximação as vezes antinatural, se torna uma importante observação feita por Clara. A fala de Clara acaba por abordar também a diferença entre conhecer uma cultura por fora e vivê-la de fato, sendo parte de determinado grupo cultural e social. O que acaba por ser feito, muitas vezes nas escolas, é uma interpretação de um costume, o que de certa forma, significa um consumo de uma cultura produzida, gerando representações diversas daquelas práticas apresentadas (CHARTIER, 2002).

**FIGURA 30 DONA CIDA REZA CLARA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Na foto, se trata de Ana Clara, uma das entrevistadas, sendo atendida por Dona Cida. A foto é parte de um dos registros visuais realizados para serem analisados, bem como expostos a posteriori.

Na atualidade parece haver uma parcela maior de pessoas que não se relacionam a sagrado nenhum (ou que hoje em dia se sentem mais confortáveis em declarar-se dessa maneira) e, muito talvez por conta disso, não frequentem ambientes

como as casas de rezadeiras, ou frequentem de modo esporádico, sem compromisso. Ainda assim, algumas das mulheres rezadeiras trazem à tona que muitas dessas pessoas as buscam, mesmo não possuindo uma espiritualidade definida ou religião declarada. Ao serem questionadas sobre atender pessoas com religiões diferentes das suas (ou mesmo pessoas sem crença alguma), de modo unânime, as rezadeiras afirmam não negar rezar ninguém. Segundo Eliade (1992):

É preciso acrescentar que uma tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do inundo a que tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo (ELIADE, 1992, p. 18).

Para este autor, portanto, a religiosidade, os costumes sagrados, estão tão enraizados nas práticas cotidianas que mesmo o mais profano dos indivíduos possui em si algo de raiz religiosa, o que talvez justifique essas visitas esporádicas a diversos tipos de religião e crença, sem se prenderem a nada. Sire (2009), por outro lado, ao utilizar Lyotard para falar sobre a maneira como a cosmovisão pós-moderna se comporta, detalha que:

Lyotard definiu pós-moderno como "uma incredulidade direcionada às metanarrativas". Não há mais uma única história, uma metanarrativa (em nossos termos, uma cosmovisão), que mantenha a cultura ocidental unida. Não há mais aquelas duradouras histórias, cada qual fornecendo uma base de poder para o grupo social que as detêm como suas (SIRE, 2009, p.266).

Essa afirmação abre precedentes para que compreendamos talvez um dos motivos que levam a entender o modo como as gerações atuais realizam esses passeios entre as diversas crenças e religiosidades com mais facilidade do que antes se fazia. Não se trata mais de cumprir uma obrigação com relação a uma religião em específico, mas o grande leque de cosmovisões existentes no Ocidente permite possibilidades. Sara (26), é um exemplo que se alinha a essa narrativa:

eu tenho uma família grande principalmente por parte de mãe e essa família sempre foi muito religiosa, muito muito atuante com a religião deles, minha mãe, na minha infância ela era, é evangélica e é muito muito da igreja né? Isso foi mudando, ela com o passar dos anos ela foi saindo da igreja mas eu sei que assim pra mim na minha história tem esses momentos assim de de ter esse contato por exemplo com com minhas tias cantando hinos e e e tendo momentos assim que [...] pra mim era muito forte que eu acho que aquilo reverberava em mim sabe? E mas ao mesmo tempo já pra adolescência assim quando eu me voltei mais pra pros estudos e assim alguns questionamentos filosóficos assim eu acho que eu me tornei muito cética também então é uma coisa que é uma ambiguidade pra mim essa coisa da fé (PEREIRA, 2023).

Assim como Sara, Clara também possui experiências religiosas diversas como umbanda, candomblé, espiritismo e até mesmo experimentação de chá de Ayahuasca<sup>34</sup>. A experiência de Sara, assim como a de Clara, no entanto, não pode servir como régua medidora das relações das gerações atuais com a religiosidade, visto que essa é apenas uma dentre várias formas de experienciar a religiosidade hoje em dia. Não podemos ignorar, no entanto, que em relação ao período colonial, por exemplo, a religiosidade toma um espaço e um sentido totalmente diferente na atualidade. Para além disso, o crescimento de religiões como o protestantismo, segundo algumas rezadeiras, é um problema que repercute diretamente na falta de fé das últimas gerações. O relato de Leda, por exemplo, deixa claro:

[...] uma crente ela veio me visitar aqui e eu me esqueci de dizer. [...] Ela teve aqui. Veio me visitar e diz... olha , a gente peca por pensamento e palavra né.... [...] Às vezes pensamento errado, às vezes fala uma coisa errada assim, tenho certeza, já pegou, né tudo isso é pecado dele. [...] Ela trouxe a bíblia dela “vou ler o Salmo aqui pra você”. Aí eu eu estava deitada lá na cama ela rezou...”Vamos rezar o Pai Nosso” digo “vamos”. Aí ela começou a rezar o Pai Nosso. Aí eu ajudei a rezar pra mim. Só no final do Pai Nosso. Ave Maria e Santa Maria não fala não. Não acreditam não... está bom está bom demais obrigado eu agradeço muito ... está tudo diferente... (LEDA, 2023).

O crescimento do protestantismo é uma queixa frequente, ao passo que também acaba por ser utilizado como um meio de reforçar a narrativa dessas mulheres. Muitas delas, como Dona Carminha por exemplo, afirmam receber visitas de protestantes, ou já ter curado pessoas dessa religião, além de afirmarem não ter distinção alguma de quem rezam. De maneira direta ou indireta, as mulheres rezadeiras parecem possuir certo receio em relação a essa vertente em específico, especialmente parecem temer julgamento.

Segundo Silva (2022), são principalmente os representantes neopentecostais que enxergam o ofício da reza com receio e preconceito:

Sobre o desaparecimento dessas práticas de benzedura, principalmente nas comunidades, Oliveira, R. (2016?) nos relata que uma das maiores dificuldades encontradas pelas rezadeiras em passar os saberes para as novas gerações é justamente a carga pejorativa atribuída às práticas pelos neopentecostais, estes, ultimamente, sendo presença maciça nos bairros

---

<sup>34</sup> A ayahuasca, que também pode ser chamada de “Santo Daime” ou “vegetal”, contém uma substância chamada de DMT (Dimetiltryptamina). O chá é estudado, porque essa substância altera a percepção da realidade e pode ter efeitos terapêuticos, por exemplo, no tratamento da depressão. O chá é comungado por diversos povos indígenas no Brasil e em outros países amazônicos. Estima-se que os Incas já tomavam a ayahuasca há mais de 5 mil anos.

periféricos, e atuando contra essas práticas, consideradas por eles como algo maléfico (SILVA, 2022, p. 45).

A perseguição, direta ou indireta, é um combustível contra o crescimento e manutenção de práticas como a da reza. Observa-se ainda que o protestantismo estimulou também essas mulheres a se adaptarem, seja fazendo elas posicionarem-se incisivamente contra os protestantes, seja preocupando-se em deixar claro que a perseguição não parte delas, uma vez que, sendo diferentes e escolhidas, como a narrativa levantada por elas aponta, não podem fazer distinção de pessoas ou credos. Ao ser perguntada se reza pessoas de outras religiões, Dona Carminha logo menciona os “evangélicos”:

Pode ser evangélico, eu gosto e eu adoro. Que é tudo Deus, né? Fala em Deus. Eu adoro, eu posso ser quem for, já aconteceu também, gente assim eu rezar, sabe? É. Vai vendo você também... Evangélico também chegou pedindo (CARMINHA, 2023)

Com relação isso, Silva (2022), através de um trecho de Oliveira (2016), traz o seguinte apontamento:

São símbolos de tradição e resistência nas comunidades e através de uma rede de relações seguem um modelo de vida que as leva a enfrentar quaisquer adversidades, sejam de que ordem for. Por isso ao serem agredidas por evangélicos se compadecem deles e rezam ainda mais. (OLIVEIRA, 2016, p.4 apud SILVA, 2022, p. 29)

Com narrativas não agressoras, pelo contrário, apaziguadoras, as rezadeiras que optam por seguir essa linha, reforçam suas simbologias, mostrando-se acima das perseguições e dessa forma transgredindo e rompendo com aquilo que os perseguidores esperam que elas façam.

Dona Lêda, ao contrário de Dona Carminha, é mais incisiva com o seu posicionamento em relação ao protestantismo. Ao ser perguntada se a juventude atual acredita na reza, Lêda expressa-se atribuindo também aos pais a culpa pelo desinteresse: “É que eles acham que os pais e a mãe gostam mais da outra religião, não gosta dessa. Pois é por isso que é vocês não tem fé porque não incentiva você pra ir procurar a igreja, né?” (LÊDA, 2023). Por igreja, dona Lêda refere-se à Igreja Católica, da qual é adepta, enquanto a “outra religião” pode ser interpretada como o protestantismo.

Silva (2022) aponta ainda que essas religiões de cunho pentecostal podem ser incisivas e, inclusive, “converter” rezadeiras:

A quantidade de benzedeiras diminui a cada dia, por que morrem sem que outros se interessem em aprender o seu legado, outras se deixam cooptar por uma denominação religiosa e assim abandonam a prática, e as que ainda resistem como guardiãs do ofício (...) estão doentes ou muito idosas. (SIMÕES 2014, p.105 apud SILVA, 2022, p.45).

Durante o processo de entrevista foi observado, por exemplo, a recusa de alguns parentes em aparecerem em filmagens realizadas com essas mulheres rezadeiras, devido ao medo de serem condenados em suas religiões por estarem associados a essas práticas, o que reflete também o estigma e preconceito que sofrem essas mulheres por realizarem suas práticas.

Na pesquisa realizada por Alexandre (2006), ela discute sobre como as rezadeiras visualizam a falta de fé pelos mais novos, o que reflete também no receio que essas mulheres tem de passarem seus saberes adiante:

As rezadeiras atualmente não costumam ensinar suas rezas para seus parentes ou amigos. Perguntamos o porquê delas não transmitirem seus conhecimentos e descobrimos dois motivos: para algumas, não se pode passar a oração adiante, já que a reza deve ser adquirida pelo próprio dom, sob risco de perder a força; para outras, geralmente aquelas que aprenderam a rezar com as mães ou avós não passam adiante esse ensinamento por falta de interesse das novas gerações em aprender. Mas uma opinião é unânime entre todos: a de que a fé é algo primordial no ritual da cura (ALEXANDRE, 2006, p. 73).

A importância da fé na manutenção do trabalho de uma rezadeira é nítida: essas mulheres trabalham pela fé, fazem milagres e curam pela fé, não apenas a fé que elas possuem, mas é também a fé que é depositada nelas. Do ponto de vista cristão, a concepção de doença está atrelada ao pecado e, portanto, a cura depende também da fé do paciente. Essa dinâmica vem de uma percepção católica antiga acerca da doença, a enxergando como consequência do pecado e estimulando o indivíduo a procurar a cura através da fé (THEOTÔNIO, 2010).

No documentário “O Ramo” (2009), é interessante observar como a escolha narrativa da produção optou por iniciar a filmagem a partir do corte na fala de Dona Antônia, que inicia queixando-se que as pessoas hoje em dia não possuem fé como antes. Mais adiante no mesmo documentário, dona Maria Rocha traz a seguinte fala:

Tem gente que não acredita! Agora eu rezei uma mulher (...), uma mulher vem 'pá 'qui com uma menina, de Campina, o marido dela era crente, aí a menina disse “mamãe” quando eu fui levar o remédio “mamãe, pia a mulher que eu sonhei! Eu não disse a senhora que eu sonhei com uma mulher me rezando, que me rezava” aí ela disse “ô minha filha, pelo amor de Deus” (O RAMO, 2009).

A fala de dona Maria Rocha ressalta, além da falta de fé na reza de parte da comunidade, um motivo pela qual isso acontece. Esse *frame* da entrevista é interessante também porque mostra um entre vários momentos de conexões entre os mais jovens com a reza, revelando que, apesar de uma possível descrença em crescimento nos últimos anos, há quem acredite e vivencie essa fé. Interessante ainda é o modo como o próprio documentário demonstra entender, ao menos parcialmente, esses diálogos entre gerações, trazendo, de forma não-verbal, a perspectiva dessas mulheres não apenas como idosas, mas num passado em que foram jovens e aprenderam esses ofícios:

**FIGURA 31 GAROTA FILMADA EM DOCUMENTÁRIO**



**FONTE: O RAMO (2009)**  
**FIGURA 32 DONA MARIA ROCHA**



**FONTE: O RAMO (2009)**

Nesse momento da filmagem, podemos observar a jovem com uma roupa branca e com um ramo na mão. Na imagem seguinte, Dona Maria Rocha faz o mesmo, caminhando enquanto veste uma roupa branca e segura um ramo na mão. Dessa forma, podemos compreender a intencionalidade do narrador, criando a ilusão de que a jovem e a senhora seriam a mesma pessoa. A escolha narrativa é também uma

percepção acerca do processo de passagem de tempo alinhado ao envelhecimento, podendo ter várias interpretações. Vindo logo antes da fala de Dona Maria Rocha sobre a criança de Campina Grande cujo pai era evangélico, ressalta como a vivência dessas mulheres e seus saberes são intergeracionais.

A falta de fé da atualidade, de acordo com essas mulheres como Dona Maria Rocha, seria então um impeditivo para a realização de uma atividade tão única como a da reza. Não há, então pessoas aptas para esse trabalho nos dias de hoje? Essa pergunta é, na verdade, complexa e possui variadas respostas. A questão, nesse momento, é a problemática levantada acerca da falta fé dos jovens e suas consequências para essas mulheres. Algumas das rezadeiras parecem optar por descrever a juventude como “perdida” e de trazer à tona pontos que muito as incomodam com relação a isso, como é o caso do relato de Dona Maria José:

Eles tem nojo. Nojo, o jovem de hoje tem. Tem até nojo de nós que somos vó. Mesmo que você se trate, se se cuide. Mas ele não tem aquele carinho que a gente tinha com nossos avós e com os de fora. Eu mesmo, minha filha, não podia ver um um velhinho, né? Que agora é idoso, né? O nome, né? Mas antigamente era velhinho, os velhinho, as velhinha. Eu não podia ver um velhinho que eu pegava na mão dele. “Mora aonde?” Ia levar em casa... Não entrava. Não entrava. Tinha medo né? Eu sentia eu tinha medo de acontecer alguma coisa com aquele velhinho, com aquela velhinha ou sumir alguma coisa e eu que tinha entrado... chegava até na porta quando eles entrava, fiz muito isso, muito com meus doze ano, treze ano, quinze ano está entendendo? E tudo isso eu fazia... (JOSÉ, 2023).

Dona Maria José, durante todo o seu relato, parece bastante reticente com relação as gerações a sua frente. Talvez se trate de algum trauma particular ou mesmo dos conflitos comuns que sempre acontecem entre gerações, o fato é que as rezadeiras, quando se trata de passarem seu ofício adiante, parecem possuir certo receio, principalmente devido ao modo como enxergam as gerações adiante tão distantes do que foi a sua.

Um ponto importante a ser discutido é a questão do preconceito etário, ou etarismo. Esse tipo de preconceito sempre existiu e sempre fez dos idosos um alvo, e é nitidamente algo sentido na fala de Maria José. O modo como enfatiza durante sua narrativa a palavra *nojo* e como isso, para si, é algo que aparentemente lhe marca pessoalmente, pode explicar parte do receio sentido pelas rezadeiras com relação as gerações mais novas. Segundo Goldani (2010),

O preconceito social é vinculado ao envelhecimento e é subjacente à maioria das formas de preconceito etário. Por exemplo, a veneração da juventude pela maioria das sociedades ocidentais costuma fazer do envelhecimento um

objeto de vergonha, ridículo, de desgosto. Em indústrias extremamente voltadas para os jovens, como o entretenimento e a tecnologia computacional, os funcionários que já passaram dos 30 anos são vistos como “acabados” (GOLDANI,2010).

A questão do etarismo pode não ser decisiva no problema que as rezadeiras relatam com relação a passar seus saberes à frente, mas claramente somam algum peso em suas vivências que é considerável. A dificuldade de estabelecer diálogos, a distância entre as experiências vividas e o espaço que, principalmente, a tecnologia e avanços parecem ter colocado entre as novas gerações e as mais antigas é visível.

Dona Carminha parece também possuir uma opinião parecida com Dona Maria José com relação ao distanciamento que os jovens tem com os mais velhos, podendo ser observada na seguinte fala: “Porque fica assim aquelas pessoas de hoje do tempo do meu não. A gente tinha fé, mas hoje o tempo o povo não tem mais não, só quer mais festa, coisa, né? Não quer mais, nem rezar mais, fica meio difícil, né?” (CARMINHA, 2023).

Dona Cida também expressa sua descrença em passar seu trabalho de reza adiante, ao que responde quando perguntada se acha que seu ofício como rezadeira vai continuar com as próximas gerações: “Só se for um milagre, porque os idosos tão tudo chegando no tempo deles, e os novos não querem aprender... só querem esperar bom com mérito... Deus diz assim... Deus diz assim ... faz que eu te ajudarei” (CIDA, 2023).

**FIGURA 33 DONA CIDA EM TRECHO DA ENTREVISTA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

O desinteresse e a falta de fé são sempre pontos levantados por essas mulheres, que podem até demonstrar vontade de passar seu legado adiante, mas que possuem certo receio de que isso não seja possível. Para as mulheres rezadeiras, manter a tradição oral e transmissão de seus saberes é a forma de manter suas práticas vivas, não havendo isso, a prática de reza não existe. Para as memórias serem reativadas e acendidas, as identidades se manterem existindo, é imprescindível que exista um canal aberto disposto a ouvir e aprender:

As lembranças grupais se apoiam umas nas outras focando um sistema que subsiste enquanto puder sobreviver a memória grupal. Se por acaso esquecemos, não basta que os outros testemunhem o que vivemos. É preciso mais: é preciso estar sempre confrontando, comunicando e recebendo impressões para que nossas lembranças ganhem consistência. (BOSI, 2007, p. 414).

Passar as rezas adiante simboliza passar as memórias, tradições e identidades para uma nova geração. Manter vivos elementos como esse requerem que esse sistema de memória grupal seja ativado, o que nos leva a trabalhos como os documentários que, dentre outra coisa, permitem que a reza esteja presente num espaço online que, em teoria, pertence às gerações mais jovens.

Apesar de certos distanciamentos, as relações etárias são complexas, múltiplas e se organizam de várias formas no Brasil e no mundo, não sendo possível catalogar ou afirmar que o grupo de mulheres rezadeiras é visto de maneira uniforme pelos jovens e vice-versa, pelo contrário,

estudos enfatizam as relações intergeracionais e sugerem que existe uma melhoria geral na compreensão entre estas, tanto em termos do status de saúde dos idosos como de atitude dos jovens para com a velhice. Através de interações geralmente agradáveis, jovens e idosos melhoraram sua compreensão e visão uns dos outros (GOLDANI, 2010, p.425).

É, dessa forma, complexo e precipitado afirmar que as gerações atuais buscam menos aprender o ofício da reza devido preconceito etário, puramente. O que existe, na verdade, são novos enfrentamentos em relação as gerações recentes, que diminui o interesse dessas pessoas em envolverem-se em trabalhos que demandam um tempo exacerbado. Dona Gerússia Sales, por exemplo, discute que sua filha, de acordo com a avó (Dona Margarida), possui o dom da reza, mas parece não querer levá-lo adiante:

(...) eu tenho a minha filha mais velha que rezava muito com ela, por sinal ela tem o dom dela também, mas ela não aceita. (...) Não. Não aceita não. Hoje ela é formada em comunicação social, mas não aceita não. (...) eu acho não sei ela é porque ela disse que exige muito da pessoa, tem que estar muito ali,

trabalha muito, aí ela não quer, ela é uma pessoa que trabalha, tem a vida dela, formada, tem duas filha (...) (GERUSIA SALES, 2023).

O desinteresse de uma parte da geração atual em aprender e trabalhar como rezadeira ou rezador pode estar associada também às dinâmicas e demandas do século atual. O século XXI para a sociedade é um século onde o ritmo das coisas, no geral, é bastante intenso especialmente em relação ao mercado de trabalho. A rotina de estudos, a dedicação ao emprego, o tempo gasto nisso, especialmente com advento das tecnologias, que permitem ainda menos tempo de descanso, visto que existem atividades que podem ser realizadas mesmo de casa, com a *internet*, por *home office* por exemplo, geram uma sociedade, no geral, bastante ocupada.

Segundo Silva (2022),

Esse ofício não remunerado é um dos entraves para que haja interesse por parte da família, principalmente dos filhos, em assumir a responsabilidade em torno da benzedura. Na atual sociedade capitalista, lugar onde o dinheiro se sobrepõe, realizar uma atividade sem remuneração não faz o menor sentido para os jovens que atuam mediante os hábitos de consumo propagados pela mídia (SILVA, 2022, p. 46).

O trabalho não remunerado de uma rezadeira, principalmente sendo em tempo integral na maioria das vezes, acaba sendo menos um atrativo para os jovens que porventura se interessam por aprender o ofício da reza. O fato de que muitas mulheres tem dupla jornada de trabalho, combinando os serviços domésticos com o trabalho fora de casa, dificulta mais ainda a situação das mulheres.

Enquanto os saberes de mulheres rezadeiras surgiram em um período onde havia menos espaço para a figura feminina crescer e ser reconhecida enquanto trabalhadora, na atualidade há lugares para crescer, possibilidades de se profissionalizar, de estudar e há, na verdade, uma necessidade de homens e mulheres de ocuparem espaços como esses. Segundo Silva (2022), as rezadeiras em sua maioria

são donas de casa, com idades acima de 65 anos e que, embora morem nos arredores do centro da cidade, nunca ocuparam o mercado de trabalho formal. Essa fatia da população vem sendo reduzida ao longo dos últimos anos, que se iniciou segundo Borges (2017), com a instauração do processo de higienização proposto na metade do século XIX, cujo objetivo da coroa era contrapor e regular as práticas de cura alternativas, ou seja, homogeneizar e padronizar os processos relacionados à saúde da população (SILVA, 2022, p.12-13).

Por mais que se trate de um contexto específico da pesquisa de Silva (2022), entre as rezadeiras presentes na pesquisa atual não é diferente, visto que a maioria

delas tem mais de 60 anos e nunca tiveram um trabalho formal, como podemos ver no relato de Dona Maria José, logo abaixo:

A minha infância foi de trabalho... Eu com sete anos já trabalhava. Eu com sete ano eu já ia pra pra o roçado lá meu bisavô, meu meu avô. Eu com oito ano eu já carregava tijolo que nem jumento pra sobreviver. Quebrava pedra nas pedreira. Pra sobreviver. Está entendendo... eh fazia carreira e empilhava tijolo pra fazer carreira pra meu avô pra queimar tijolos. Tudo isso minha filha. Só foi de trabalho. Trabalho. Do mesmo jeito criei meus filho... Meus filho a partir de doze anos tudo já trabalhava (MARIA JOSÉ, 2023).

A realidade vivida por dona Maria José é muito similar a realidade de outras rezadeiras entrevistadas e revela uma realidade de trabalhos informais que, inclusive, em muitos momentos passam de mãe para filho. A diferença é que na atualidade as dinâmicas do mercado de trabalho e o custo de vida alto parecem não colaborar com a transmissão de saberes e a transferência dessas práticas para os mais jovens na atualidade.

A percepção dos próprios jovens acerca do trabalho com a reza é de um trabalho árduo, de pessoas escolhidas:

dona Carmem por exemplo ela começa de sete da manhã e termina o dia é oito da noite... e ela sai extremamente cansada ... uma idosa já ... então assim ela está... ela está curando realmente as pessoas, ela está com aquela intenção, né? De ... ela ... ela se protege, né? Mas eu tenho certeza que aquilo mexe com ela também (CLARA, 2023).

Além dessa fala mostrar o modo como a narrativa das rezadeiras é lida pela comunidade que se consulta com elas, sendo expressa por Clara ao colocar a figura de Carminha como uma mulher que cura efetivamente, mostrando que sim, há uma parcela das gerações atuais que acredita e frequenta essas mulheres, contrariando o senso comum, há também o modo como Clara visualiza dona Carminha: idosa e cansada, cujo dia a dia é tão agitado que é preciso que ela organize um horário de atendimento.

Para dona Carminha, a organização de um horário de atendimento foi deveras importante para que ela conseguisse manter um ritmo de atendimento que não a prejudicasse, já que no passado ela atendia a qualquer momento que fosse, independente da hora:

Se eu estiver almoçando chegar a pessoa já vou cobrir no prato. (...) Ai eu vivo contente satisfeita rezando, não tenho preguiça, num dá nada, posso ter até a hora que for. E agora eu tirei agora o domingo pra sempre porque eu sempre ... com ... ajeitando as coisas, né na casa ai cabô que eu não fiz nada aí eu tirei os domingo mas ainda chegar um pedindo aí eu resolvi estar escurecendo de oito às cinco aí se escurecer assim de até sete hora passou já... tem rezado até mais tarde mas as veis o povo fica dizendo assim Carminha, não dá bem. Não confia não, mulher. Tu não conhece, está doida

assim. Aí eu fui deixando mais, né? Porque o tempo está meio, né? É, mas a hora que eu chegar eu rezo. Aí o domingo eu tirei. Mas assim mesmo vem quatro, cinco que não sabe. Eu não deixo voltar de novo e eu vou levando a vida, fé em Deus (CARMINHA, 2023).

Dona Carminha precisou se *adaptar* à nova realidade de um espaço mais perigoso, onde atender a noite ou de madrugada é um risco maior que antes. Mesmo definindo horários certos, no entanto, ela não deixa de atender quem chega fora do horário por algum motivo, deixando até mesmo de comer para rezar quem chega. O trabalho com a reza, muitas vezes, exige sacrifícios e tempo livre que não são todos que estão dispostos a fazer, especialmente nos dias atuais onde achar um emprego<sup>35</sup> é uma tarefa cada vez mais difícil.

Dona Maria José evidencia a visão que tem dos jovens de hoje, da falta de interesse e vontade que eles têm em aprender o ofício da reza, a partir de suas próprias experiências. Para ela, em sua vivência particular, o desinteresse dos jovens está associado à “preguiça”, o que indiretamente também expressa a forma como ela enxerga o trabalho da reza e o quanto ele costuma exigir:

Ninguém tem hoje em dia minha filha (quem) gosta. Ninguém quer hoje em dia se a se dedicar e isso é como eu digo a você... vai pelo dom, pelo amor, pelo poder do divino Espírito Santo. Primeiro é o divino Espírito Santo que tem que tá em você, você tem que tá com ele Primeiro você faz você. Qualquer um faz, mas se tiver o Espírito Santo com você (MARIA JOSÉ, 2023).

Assim como trazido por Silva (2022) mais cedo, muitas rezadeiras evitam também passar adiante seu legado porque é preciso encontrar pessoas que possuam esse dom em comum com essas mulheres. Ainda seguindo o depoimento de Maria José, que por vezes dialoga com sua filha durante a entrevista, deixa claro sua visão sobre os jovens da atualidade, em contraponto à concepção de que as gerações atuais se interessam menos por aprender o ofício da reza devido às rotinas agitadas do século XXI:

(o jovem) Não quer ter compromisso... preguiça é ... a pessoa ver você tá deitada como eu muitas vez tava deitada, lavando uma roupa chegava uma pessoa “dona Zizi” - que meu nome é Maria José mas muitos já me conhece dona Zizi- “Dona Zizi”, “oi”. Aí “eu vim aqui pra senhora rezar fulano”. Aí eu deixava fazer, deitado me levantava... Hoje em dia ninguém quer, minha filha. Principalmente os jovens que são preguiçosos. É difícil um jovem querer subir na vida, melhorar de vida, viu... Querem não. Estuda na marra, quando termina o estudo não quer fazer o que você está fazendo. Faz não. É muito

---

<sup>35</sup> Segundo dados fornecidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em dois mil e vinte e um (2021) a taxa de desocupação no País alcançou 14,6% no trimestre encerrado em maio de 2021. O maior agravante para a crise seria a pandemia do COVID-19, que levou muitos brasileiros a perder seus empregos. Em 2021 o cenário era de adaptação forçada (SANTIAGO; MOTODA, 2021).

difícil. Se dedica não. Pára logo os estudo. (...) hoje em dia o jovem, as criança exige o que comer, eu ia pra pedreira levava rapadura acho que foi isso que eu estou diabética que era levava rapadura dentro do de uma vasilhinha de um saquinho com farinha...(...) (JOSÉ, 2023).

Para dona Maria José, ao contrário do relato dado por dona Gerusia com relação a sua filha, o desinteresse dos jovens e das gerações atuais no geral é visto como “preguiça”. As narrativas, na verdade, dão lugar ao confronto geracional e a forma como as gerações encaram os fazeres umas das outras. Não é que os jovens não acreditem na reza, mas muitos evitam o envolvimento com essa prática (AMBROSIK, 2018, apud SILVA, 2022). Ainda segundo Silva,

Num tempo social que vangloria a alta tecnologia, os saberes pertencentes às culturas tradicionais, um contexto considerado “primitivo” pela ausência das tecnologias e das técnicas do mundo moderno, são vistos como “atrasados” e incapazes de resolver problemas dos dias atuais. (SANTOS, 2008, p.2 apud SILVA, 2022, p. 46)

Para as gerações atuais, as aproximações com as culturas tradicionais são mais difíceis, dependendo do espaço em que se encontram. Não é que essas práticas não existam, ou que as gerações atuais não as considerem ou pratiquem de modo algum, mas essas práticas na atualidade são recriadas, não apenas por quem já as pratica, mas também por quem os recepciona, os membros da comunidade.

A pesquisa de Rosa (2016) acerca da visão dos jovens kalungas sobre a prática dos benzimentos e rezas no Engenho II, reflete um pouco acerca dos motivos do desinteresse desses jovens na prática e nota que a falta de ensinamento dos pais sobre a cultura e também dentro das escolas, alinhado à disseminação de outras culturas, estão afastando os jovens de suas próprias tradições (ROSA, 2016). Apesar de não se tratar exatamente do mesmo cenário das rezadeiras aqui pesquisadas, podemos dizer que o problema da falta de transmissão oral de um saber como o da reza, pode ter conexão direta com a exposição a outras variadas culturas e costumes na atualidade, que geram outras visões de mundo, outras *cosmovisões*.

Segundo Sire,

A noção da autonomia da razão humana liberou a mente humana da autoridade dos antigos. O progresso científico e tecnológico ocorreu não das noções reveladas nas Escrituras, mas da pressuposição de que a razão humana poderia, de fato, encontrar o seu caminho rumo à verdade (SIRE, 2009, p.270).

As mudanças nas visões de mundo, impulsionadas menos pelas religiosidades e mais pela busca da razão humana, trouxeram as sociedades para aquilo que vivenciamos hoje, na atualidade. Além de outras realidades, as gerações mais atuais

possuem desejos e ambições que nem sempre compactuam com aquilo que as gerações antigas esperam, o que não significa que não hajam pessoas que desejem assumir o legado das mulheres rezadeiras. Sobre isso, Clara menciona, aparentemente com um certo receio na voz, o fato de talvez as gerações atuais não conseguirem assumir o legado:

Mas enfim, é... eu acho assim que existe esse resgate, né? De algumas pessoas, existe esse resgate especialmente é ... pessoas que sentem também, né? Que que sentem esse chamado e aí eu... eu não sei se elas estão prontas pra receber o legado. Eu espero que sim. E eu espero também que elas não sejam tão afetadas pelo preconceito e pela questão pelas questões sociais (CLARA, 2023).

Para Clara, o preconceito sofrido por essas mulheres parece ser uma questão relevante. Ao ser perguntada acerca de como e se o saber das mulheres rezadeiras será passado adiante, Sara Pereira (2023) explicita sua percepção sobre a situação:

eu acho que a grande maioria pode não ter, mas que grupos específicos eu acho que alguns jovens podem sim ter esse ímpeto de conhecerem, se tiverem acesso à existência delas, né? Assim... (...) isso eu acho que fica muito num campo místico assim e de uma história que já passou e acho que se alguns desses jovens souberem né que existe que é uma prática bem concreta e está no cotidiano de algumas pessoas né eu acho que... Alguns podem se interessar (PEREIRA, 2023).

Para Sara, é preciso que exista conhecimento dessas práticas, que os jovens retornem a ter ciência delas e de seus trabalhos. Além disso, Sara enxerga as práticas das mulheres rezadeiras como “parte de uma história que já passou”, ou seja, existe então a percepção que as práticas dessas mulheres são construídas em uma ancestralidade. Ao mesmo tempo, Sara chama a atenção para práticas como essa que vivem no cotidiano de pessoas, mesmo que nem todos tenham ciência disso, como algo concreto e que existe no agora.

De acordo com Silva (2022)

A falta de interesse da família, especialmente dos filhos, a morte, a pressão de outras denominações religiosas e, vários outros motivos, como a não valorização, a falta de remuneração e etc., tem levado o ofício da benzeção ao anonimato em muitos lugares, especialmente, nos centros urbanos (SILVA, 2022, p. 47).

Em especial nos espaços urbanos, que são o maior foco da pesquisa aqui presente, o trabalho com a reza no geral tem ficado às escondidas, principalmente por se tornarem alvo de perseguição e preconceito por muitos (SILVA, 2022). As rezadeiras, no entanto, não perdem as esperanças e muitas pensam na própria família ao refletir sobre passar o legado da reza adiante, como é o caso de Lucia Alves:

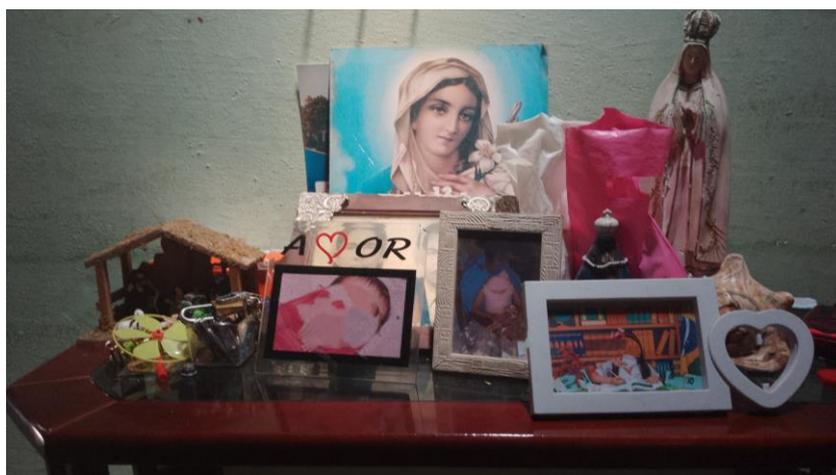
Os daqui quando for pra morrer eu vou passar pra alguém. (...) É. A menina certa, né? Que diga ah vovó... Eu queria que a senhora me ensinasse. Que isso não é pra fazer o mal, (é pra) fazer o bem. A pessoa só tá com uma pessoa doente se vomitando. Com febre com desinteria (ALVES, 2023).

Em complemento à fala, dona Lucia Alves, ao ser questionada sobre o interesse de seus familiares em aprender o ofício da reza, responde ainda que tem a “impressão” que “aqui tem uma que se interessa” (ALVES, 2023). Dessa forma, Alves reforça a ideia de que em boa parte das vezes o ofício da reza é passado entre familiares. Para Silva (2009):

As lembranças do grupo familiar são fundamentais para o processo de transmissão dos conhecimentos para as rezadeiras. A família consegue marcar a sua origem e formar um vínculo, que permanece ainda que essa se desagregue, como assinala Bosi: trocando opiniões, dialogando sobretudo suas lembranças guardam vínculos difíceis de separar (SILVA, 2009, p. 13).

A forma como uma mulher ou homem se torna rezador é muito particular e depende muito das necessidades individuais daquele que busca se aperfeiçoar nas práticas da reza. Apesar disso, pode-se dizer que muito dos saberes das rezadeiras passados geracionalmente são perpetuados dentro de suas próprias famílias. Mesmo que Dona Margarida não tenha obtido sucesso em passar seus saberes adiante, o fato de ter focado seus esforços na própria neta também corrobora essa ideia. De mesma forma, Dona Maria José, ao falar da juventude, traz também a vivência e experiência com os próprios netos.

**FIGURA 34 ESTANTE COM FOTO DE FAMILIARES DE REZADEIRA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Na foto, os parentes de dona Lêda, especialmente os mais novos, se enquadram em molduras, permitindo um pouco de dimensão acerca do núcleo familiar dessas mulheres. Estão presentes também durante as entrevistas com outras

rezadeiras, como Dona Cida e Dona Maria José, ao lado dessas mulheres sendo suporte e companhia. No caso de Dona Margarida, que precisa de maiores cuidados, é a nora e o filho que o fazem. Os núcleos familiares são os que estão mais próximos as práticas e vivências dessas mulheres, participando da cultura da reza de perto, visualizando e experienciando as tradições.

Dona Maria José, que teve nove filhos, reclama que a sociedade atual “não bota mais filho no mundo” (JOSÉ, 2023). Para essas mulheres, a vivência familiar é importante e o primeiro espaço onde algumas buscam passar seus saberes e práticas. Segundo Silva (2022), a família, que é o maior refúgio e lugar de passagem de saberes, acaba por muitas vezes se colocar contra esses fazeres.

Essa oposição da família se situa principalmente sob duas vias: a primeira delas é que o ofício é gratuito, e a segunda, é que não há privacidade e nem hora determinada para o atendimento as pessoas. A porta da casa da rezadeira está sempre aberta para quem busca aliviar suas dores e seu sofrimento físico e emocional (SILVA, 2022, p. 44).

Na atualidade, onde a remuneração se torna um peso ainda maior na vida das pessoas, além da problemática do tempo consumido com essa atividade gratuita, leva as famílias, que deveriam ser um espaço mais fácil para passar os saberes adiante, a serem receosas com relação ao ofício das rezadeiras em alguns dos casos.

Parte das adaptações dessas mulheres, portanto, reside em ora posicionarem-se de maneira contrária e negativa aos mais novos, ora tentar aproximarem-se de alguma maneira, seja mostrando a eles através de suas histórias a importância do que fazem, seja aceitando serem ouvidas e então valendo-se de espaços que não seriam possíveis antes mas que, graças ao interesse midiático em falar sobre essas tradições, de uma maneira ou de outra, por uma ou outra motivação, algumas delas passam a inserir-se, mesmo que parcialmente, dentro dos seus limites, em novos espaços.

as benzedeadas têm passado por uma modificação de seus rituais iniciativos, por vezes pela dificuldade de se encontrar na família, em receptores principais o dom, o interesse no aprendizado (FARINHA, 2012, p.61 apud SILVA, 2022, p.44).

Alcançar outras pessoas, para algumas delas, é algo que as interessa e para isso, recorrem a esses novos espaços, que permitem o alcance, tanto para as novas gerações, como para aqueles que não as conhecem e não tem ciência de suas práticas.

### **3.2 As possibilidades e dificuldades de a mulher rezadeira existir nos espaços digitais**

Quando se pensa em saberes ancestrais, geracionais e orais como os das mulheres rezadeiras, nota-se uma inclinação para o distanciamento com relação as novas tecnologias, ao menos na mentalidade de muitos, como pode ser visto nas produções feitas a partir dessas mulheres para a televisão, em reportagens ou documentários como aqueles utilizados aqui. Acontece que as adaptações realizadas pelas mulheres rezadeiras podem ir um pouco mais longe do que se imagina.

Podemos dizer que “com o advento da Internet, o mundo se viu frente a um novo modo de interação, ao mesmo tempo mais rápido, eficaz e também excludente” (FRANCO; SOUZA, 2015, p.4). Essa exclusão se dá devido a uma série de fatores que permeiam classe econômica, nível de letramento e, além disso tudo, a faixa etária. É válido observar em que aspectos é difícil para o idoso conectar-se a novos espaços:

A geração de idosos de hoje tem revelado suas dificuldades em entender a nova linguagem e em lidar com os avanços tecnológicos até mesmo nas questões mais básicas como os eletrodomésticos, celulares, caixas eletrônicos instalados nos bancos. Consequentemente, aumenta o número de idosos iletrados em Informática, ou analfabetos digitais, em todas as áreas da sociedade (ARENS; MORAES, 2014, p. 01 *apud* FRANCO; SOUZA, 2015, p.5).

As dificuldades das gerações mais antigas com relação aos espaços digitais se refletem na maneira como muitos resolvem interagir (ou não) com elas: a partir de terceiros, parentes e amigos, que auxiliam nesse processo. É importante observar que o contato com essas tecnologias não se limita ao celular: as televisões mais recentes, o ambiente virtual como as redes sociais, as plataformas como o *youtube* são espaços mais difíceis de se alcançar para as gerações de onde saem a maioria das mulheres rezadeiras.

A relação das mulheres rezadeiras na mídia também é um fator importante e que será abordado aqui: o modo como parte dessas mulheres vê numa entrevista ou produção midiática uma porta para inserirem-se em espaços que, naturalmente, por si mesmas, não realizariam. Segundo Silva (2022), os espaços midiáticos servem também para a divulgação, o que de seu ponto de vista abre espaço para duas possibilidades de atuação:

Essas divulgações midiáticas, no entanto, têm atuado sob duas formas: uma negativa e uma positiva. Na forma negativa, a mídia tem colaborado para expandir opiniões preconceituosas e incitar a intolerância de determinadas pessoas e de determinados grupos religiosos a praticante de sabedoria popular e de religiões de matriz africana, seja por meio da agressão física ou da agressão psicológica. Já na forma positiva, as mídias como o *instagram*, o *facebook* e o *youtube* têm colaborado para a expansão de outras categorias

de benzimentos: os benzimentos online (SILVA, 2022, p.47).

Apesar das rezadeiras entrevistadas não realizarem de fato um benzimento online (de modo formal pelo menos), há de se observar que essas mulheres se modernizaram, na medida do possível para si, para atender demandas mais recentes. O contato com as redes sociais em maioria se faz por meio de terceiros, como por exemplo a conta do *instagram* chamada “Rezadeiras do Meu Sertão” criada a partir da produção audiovisual de um documentário de mesmo nome. Os pesquisadores Carla Viviane e Wendell Paiva utilizam a conta para postar os recortes de sua pesquisa<sup>36</sup>.

Essas mulheres estão presentes no espaço midiático tanto por terceiros como, de maneira menos frequente, de forma direta. De toda forma, o contato dessas mulheres com essas realidades reforça a ideia de que os modos de vida dessas mulheres não são remanescentes, pelo contrário, estas mulheres possuem noção e são parte do século XXI. É, portanto, um erro tomar essas mulheres como idiotas (CERTEAU, 1998) ou alheias ao espaço em que vivem.

É justamente por conta de relacionarem-se com a realidade atual em que as tecnologias são presentes e vivas no cotidiano, que essas mulheres afirmam ter dificuldades em utilizar essas ferramentas, já que a dificuldade só existe porque existe a tecnologia e, muito por conta dela, elas se sentem mais distantes das realidades vividas por outras gerações:

Segundo Sé (2014), muitos idosos não têm motivação para se inserir no mundo informatizado, às vezes por achar que é um obstáculo, outras por não perceberem a importância da inclusão digital e também por achar que o conhecimento do manuseio de aparelhos eletrônicos é uma tarefa que é mais fácil ser designada aos jovens (FRANCO; SOUZA, 2015, p. 9).

Essa reflexão ganha respaldo, por exemplo, na seguinte fala de dona Carminha:

Minha filha eu tenho tudo mas que não mexo. Que não tenho tempo. Entendeu? É. Pois é tenho tudo. Tenho o celular pra tudo. Bom pra tudo mas não não mexo nada. Porque o tempo não dá. Chega de noite e tomo um banho. Eu vou jantar. Aí vou ajeitar uma coisa aqui. Vou ajeitar outra coisa lá pra poder fechar as porta. Aí pronto. Aí vou quando eu vou... dou fé já estou quase cochilando... (CARMINHA, 2023).

Para Dona Carminha, a tecnologia parece ser mais um tempo gasto que foi perdido do que realmente algo útil no dia a dia. De fato, para ela, parece não haver

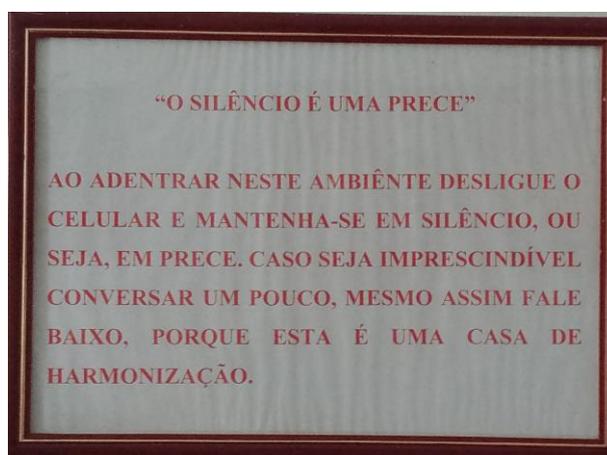
---

<sup>36</sup> Esta que foi realizada para um Trabalho de Conclusão de Curso na Área de Jornalismo pelo Centro Universitário Maurício de Nassau em 2022.

importância em se inserir no meio tecnológico, fazer parte do processo de inclusão digital. Parte desses grupos costumam partilhar da noção comum que circula há muito tempo, de que a tecnologia é antagonista a religião, visto que a técnica veio para racionalizar o mundo e eliminar os mistérios presentes aqui (AGUIAR, 2021).

Essa visão de mundo é algo muitas vezes partilhado entre as mulheres rezadeiras, de uma forma ou outra, mantendo certo receio ou dizendo-se afastadas de tecnologias, como é o caso também de Dona Lêda, que ao ser perguntada sobre, nega veementemente o uso de qualquer tecnologia, por “não gostar disso” (LÊDA, 2023). Esse distanciamento entre tecnologia e religião pode ser visto, também, no seguinte quadro presente na casa de Dona Carminha:

**FIGURA 35 QUADRO INFORMATIVO PRESENTE NA PAREDE DA SALA DE DONA CARMINHA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

A frase presente no quadro diz o seguinte: “O silêncio é uma prece’: Ao adentrar neste ambiente desligue o celular e mantenha-se em silêncio, ou seja, em prece. Caso seja imprescindível conversar um pouco, mesmo assim fale baixo, porque esta é uma casa de harmonização”. A percepção de harmonização e conexão religiosa e sua relação com a tecnologia parece ser a de antagonismo, rivalidade, como se uma não pudesse existir com a outra. Essa é a percepção que muitos, até mesmo na atualidade, ainda possuem.

Apesar disso, é importante compreender que as movimentações entre tecnologia e religião na atualidade ultrapassam essas noções. Para Eliade (1992), o ser humano tem capacidade de transformar o profano em sagrado ao atribuir-lhe outro significado:

A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, urna pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato

misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p.13).

Para Eliade (1992), portanto, em sua análise sobre hierofania, é possível compreender que qualquer objeto, pode sim, assumir uma identidade sagrada, santificada. É perceptível como essas mulheres aproveitam dos espaços que possuem, por mais que algumas delas aparentemente não aprovelem associações entre a tecnologia, as mídias e o sagrado, que haja sim a possibilidade de entenderem-se dentro desses espaços, mesmo que indiretamente e através de outrem, como é o caso aqui de dona Rita:

**FIGURA 36 DONA RITA REZANDO TELESPECTADOR**



**FONTE: O RAMO (2009)**

Há, nesse momento, uma reza sendo feita em direção aos telespectadores do documentário *O Ramo* (2009), cujo qual dona Rita encerra dizendo: “Com o poder de Deus, que Deus lhe cure... quem receber” (RITA, 2009). Dessa forma, a rezadeira portanto adiciona um caráter espiritual e sagrado a esse trecho do vídeo, de forma que até mesmo alguns dos internautas (visto que essa produção está disposta no *youtube*) recortaram esse trecho em específico e disponibilizaram separadamente para quem quisesse assistir.

Para Aguiar (2021), a espiritualidade *New Age*, por exemplo, viu espaço para crescer e retornar ao paganismo, num reencantamento de mundo, a partir da internet sem fio e dos dispositivos móveis (AGUIAR, 2021). Para ele,

É na esteira desse reencantamento que novas imagens interpretativas surgem, entre elas destaca-se aquelas ligadas ao tecnoxamanismo e ao tecnopaganismo. Trata-se de imagens híbridas, mais apropriadas para a observação das atuais relações místicas entre o homem e a técnica, pois associam, simultaneamente, o arcaico e o tecnológico (AGUIAR, 2021, p.3).

Dessa forma é possível compreender como ocorrem, em maior ou menor grau, as relações com esse novo espaço que é a tecnologia, sejam através das redes

sociais, direta ou indiretamente, como também da televisão que, apesar de não ser mais tão recente, é um espaço que pode promover produções como essa e que, muitas vezes, acabam por parar na *internet* de qualquer maneira.

Podemos observar como o espaço novo que é a internet para essas mulheres pode ser aproveitado, de uma forma ou de outra, em suas rezas, ressignificando algo que elas já faziam antes, mas que agora encontram novas maneiras de o fazer:

Eu rezo muito. Rezo pela foto... É. Tem muita gente da minha família que só quer saber, o mulher, liga. “Ô Zizi mulher, vou mandar foto de mim de da minha neta pra tu rezar óia que tá assim tá assim tá assim assado”... aí coloca a foto no no no Face, né? (...) num zap e eu rezo pela foto. Qualquer uma eu rezo pela foto... E eles tem fé que é curado (JOSÉ, 2023).

Para Dona Maria José, ou Dona Zizi, como muitos a chamam, rezar pela foto é algo comum: ela reza parentes distantes ou pessoas que, no geral, buscam se rezar com ela. O “zap” é, na verdade, a plataforma *WhatsApp* que dona Maria José mostra ter em seu próprio celular, visto que ela, durante toda a entrevista, segurava seu pequeno celular e até mesmo pareceu conhecer os “problemas” com o GPS que o aplicativo de viagem *Uber* demonstra ter com relação ao endereço da sua casa, quando este precisou ser solicitado. De modo semelhante ao “zap”, o “face”, é na verdade o *Facebook*, outra rede social atual.

Até mesmo o linguajar a que ela se refere a essas plataformas *online* conhecidas como redes sociais, como “zap” e “face”, são apelidos que muitos nativos digitais utilizam.

O modo como as rezadeiras rezam as fotos, primeiro compreendendo-as como são, mas logo as enxergando com um potencial de uso sagrado em muito se assemelha ao que Eliade (1992) discute acerca da compreensão do sagrado em objetos profanos. Para Simondon,

podemos notar que as formas religiosas da sacralidade aceitam se apropriar das redes técnicas de difusão de informação (radiodifusão e televisão hertzianas) para alcançar os fiéis isolados. Decerto, essa coincidência entre sacralidade religiosa e reticulação técnica é apenas parcial, e permanece voluntariamente limitada: a missa televisionada é considerada somente como um reflexo do sacrifício verdadeiro e não como um meio de participação plena. Entretanto, o reflexo já é um indicador de participação possível (SIMONDON, 2014, p. 93, apud AGUIAR, 2021, p. 6).

De modo semelhante, podemos dizer que se comportam as rezas feitas virtualmente: são formas de alcançar atendidos isolados, numa espécie de coincidência parcial e limitada entre tecnologia e religião (SIMONDON, 2014 *apud* AGUIAR, 2021), sendo a reza pela fotografia um meio de alcançar quem está distante,

mas não necessariamente um substituto da reza presencial, mas mostrando-se sim uma possibilidade de interação entre esses dois espaços. Podemos dizer, ainda, que:

Rádio, televisão e outros aparelhos elétricos sofrem da mesma sacralização: telas de televisão são usadas para provar a existência de fantasmas, magnetofones para registrar as vozes dos mortos, a fotografia para capturar a aura de uma pessoa, o rádio para sincronizar sons perdidos no éter (SCONCE, 2000 apud AGUIAR, 2021, p. 7).

A sacralização desses objetos, apontado por Sconce (2000 apud AGUIAR, 2021), seria então a possibilidade de encarar um novo espectro do espiritual a partir dessas novas ferramentas. Segundo Aguiar, até mesmo novas religiões foram criadas disso, como o espiritualismo inspirado pela criação da eletricidade (BERGÉ, 1990 apud AGUIAR, 2021).

A tecnologia, para muitas dessas mulheres, gera tanto dificuldades como possibilidades. Para Dona Cida (2023), que não sabe ler, o rádio é a conexão que ela possui com a igreja, já que afirma não a frequentar por possuir dificuldade em ouvir:

como eu ligo esse rádio aqui... na missa de Aparecida aprendo muitas coisas com os padre... muitas coisas importante ... porque eu não sei ler não mulher ... bom seria se eu soubesse ler ... mas eu não sei nem do A... (DONA CIDA, 2023).

Há ainda, a partir da tecnologia e como bem observado por Sconce, maneiras de captar o místico e provar narrativas que não era possíveis antes: pela lente da câmera, sendo “captado” para que todos vejam, não há como negar. As rezadeiras interpretam algumas manifestações da natureza como manifestações espirituais durante a gravação de “O Ramo” (2009), como Dona Lilita assustada com uma repentina ventania ou dona Antônia surpresa ao que um quadro contendo uma imagem sagrada cai no chão durante a gravação.

**FIGURA 37 DONA ANTÔNIA NO MOMENTO EM QUE SEU QUADRO CAI**



**FONTE: O RAMO (2009)**

De forma semelhante, as gravações das entrevistas contaram com momentos em que rezas foram gravadas, captadas através das lentes.

Há ainda a possibilidade de contactar e rezar pessoas distantes numa velocidade e praticidade que antes não era possível. Dona Carminha, por exemplo, possui alguns atendidos que moram distante:

(...) aquela pessoa veio vai embora pra ouvir (de) São Paulo, nos Estados Unidos, na Itália, na França vai se embora que eu tenho muita gente por esse meio do mundo assim que mora por aqui Campina aí tem as família quando vem aí as família que já conhecem já vem com uma pessoa que está fora né? (...) (DONA CARMINHA, 2023).

Ao ser questionada sobre como ela faz para atender aqueles que não pode atender presencialmente, ela dispara:

Eu peço, se for pela foto eu rezo com uma foto e se não for só pelo nome mas é umas cinco pessoas só pelo nome. Ainda vem trazer a foto pra ver a pessoa. Aí rezo pelo telefone que tem a foto quando não tem aí a pessoa traz sabe? Ou bate depois (DONA CARMINHA, 2023).

Ao mencionar o telefone, dona Carminha na verdade se refere ao uso do celular, de onde é possível “bater” as fotos. A reza por foto, apesar de não parecer uma prática recente para algumas dessas mulheres, se modernizou com o advento do celular. É mais fácil e rápido ter contato com a foto de alguém hoje em dia, mesmo que essa pessoa more distante.

Dona Rosa (2021), por exemplo, que cedeu entrevista ao Gilberto Angelo e também ao Vale Piancó Notícias, revela em uma dessas filmagens que, durante a pandemia, além de rezar, ela recebe, das pessoas que moram longe, respostas positivas no caso de cura, mantendo assim uma rede entre ela e seus atendidos através do telefone. Ela afirma receber ligações de rezados de vários lugares, como de Fortaleza por exemplo.

Para Aguiar, “a introdução de novas técnicas dá lugar a novas formas de percepção, alterando a visão e a compreensão do ambiente e as dinâmicas de interação com o território” (2021, p. 12). Podemos dizer, então, que a tecnologia permite, entre outras coisas, novas percepções acerca também do sagrado e das tradições, podendo então remodelá-las a novos termos. De mesmo modo, pode-se também alcançar pessoas em outros territórios e ambientes, possibilitando que essas dinâmicas se estendam. É possível para Dona Carminha, que consegue então rezar pessoas, mesmo de longe, bem como para Dona Rosa, que, além de tudo, mantém essa rede de contato entre si e seus atendidos.

É possível também para Dona Maria José, que reza também as pessoas mais próximas dessa forma, denunciando a praticidade dada pela tecnologia:

Semana mesmo, pronto tem que ir, nessa rua tem uma menina que teve um menino, essa outra trouxe mandou ela botar a foto pra eu rezar o menino. Menino ficou bom... de de Wilma de William... Aí bota que o menino é bonito demais...Aí bota e eu rezo. Ah mas que nessa rua teve muita gente (DONA MARIA JOSÉ, 2023).

Mesmo sendo da mesma rua, ela reza pela foto, através do telefone, muitas vezes, porque é, de fato, mais prático no dia a dia.

As dificuldades de muitas dessas mulheres em conectarem-se com a tecnologia é real, conforme já foi mostrado algumas vezes. Mesmo assim, várias delas, da maneira que podem e conseguem, estão ocupando esse espaço, seja direta ou indiretamente, através de outros. A própria comunicação entre os atendidos, hoje em dia, é facilitada pelas redes sociais: é possível achar pessoas que conhecem e se consultam com rezadeiras pela *internet*, como aconteceu durante a realização da pesquisa em questão, através da página do Facebook “Vamos Juntas? CAMPINA GRANDE”, ou até mesmo através de reportagens e entrevistas feitas com rezadeiras locais, como de fato ocorreu com Dona Carminha, por exemplo, que já saiu na televisão algumas vezes.

Para Carminha, é gratificante aparecer na televisão ou ser entrevistada. Acerca disso, ela menciona: “sempre fico satisfeita com a boa vontade do povo ... (...). Das pessoa que procura né? Fico satisfeita pois é por aquela pessoa também né minha filha? Também né? Né?” (DONA CARMINHA, 2023). De forma semelhante, dona Cida fala sobre sua experiência ao ser entrevistada por pesquisadores vindos da FAP:

Já, já uns pessoal já veio aqui na minha casa há uns oito ano. Eu tinha esse muro aí, não tinha essa, não tinha essa Oficina não. (...) Isso era muro. Eles andaram com eu esse muro todinho. Mas muié mais sorriram com eu. Fizeram com eu fiz graça com eles. Eles vieram da FAP... eles... eles estudavam na FAP (DONA CIDA, 2023).

Além do reconhecimento, existe também o reforço do status e de suas identidades perante novas pessoas que se dispõem a ouvi-las.

O uso que as mulheres rezadeiras fazem das mídias como a televisão e a *internet*, de uma maneira ou de outra, é para várias delas motivo de orgulho, de modo que algumas delas são gratas, ao mesmo tempo em que se aproveitam desses espaços, de uma forma ou de outra, sendo essa também uma maneira de relembrar a posição de destaque que possuem entre os seus.

De mesmo modo, quando a recepção não acontece como se espera, há a decepção. Como mencionando anteriormente na pesquisa, Dona Carminha em dado momento da entrevista se queixa por alguém que prometeu levá-la para entrevistar em uma rádio, mas que acabou por não vir. Dona Lêda retrata também certa

frustração ao mencionar uma estudante que prometeu entrevistá-la e após isso nunca mais retornou:

Já, a menina faz seis anos (...). Já que ela foi pa Nossa Senhora pa pa dona Cida e se ela misturou ela também, aí disse a dona Cida, dona Cida veio aqui me dizer que ela disse que vinha de novo outra vez entrevistar ela ali, (...) ela gostou também, disse que eu também vinha, mas nos seis anos até agora nada, que ela disse essa entrevista que ela tá estudando na universidade, que ela tá estudando na universidade (LÊDA, 2023).

**FIGURA 38 RECORTE DE JORNAL NA SALA DE ORAÇÃO DE DONA CARMINHA**



**FONTE: FIGUEIREDO, 2023**

Apesar da foto acima se referir a um jornal e não a uma forma mais atual de divulgação, é uma maneira de exemplificar o modo como algumas dessas mulheres enxergam a inserção nesses meios. De mesma forma, a reação dos atendidos para com elas é parte dessa narrativa, dentre outras coisas, de respeito para com essas mulheres:

Aí quando foi mãe logo cedo ela chegou. Disse “mas dona Carminha a senhora foi a entrevista e não me disse. Aí a senhora não sabe a alegria que eu tive. Quando eu abri a porta a primeira coisa que eu encontrei a senhora” (...). Aí tem um aí chega um rapaz, né? Aí quando foi no domingo de tarde chegou o rapaz. Aí disse assim, entendeu? É eu pra rezar. Aí falou a mim, tinha visto no jornal, ficou doidinho do contente. Sabe? Já outra pessoa veio. Aí quando foi na segunda, foi na terça-feira, chegou outro aí disse assim dona Carminha tá? Tá. aí ele entrou. Quando ele entrou já foi com esse quadro. Botou no quadro. Colocou no quadro sabe? Esse quadrinho do jeito que está aqui (CARMINHA, 2023).

Quadros como esse, da foto acima, são, de acordo com Dona Carminha, presentes que os próprios atendidos lhes entregam, são parte de um reconhecimento importante e demonstram como a comunidade se sente em relação a essas mulheres.

Essas entrevistas, especialmente as que são filmadas e viram reportagem, circulam a internet e acabam em plataformas como o *Youtube*, por exemplo, onde essas mulheres recebem novos olhares e alcançam novas pessoas. Para Dona Lucia

Alves, por exemplo, a entrevista concedida pode ser um espaço para alcançar possíveis outras rezadeiras em potencial. Ela afirma, ao ser perguntada se acha importante que sejam feitas entrevistas com mulheres como ela, o seguinte: “eu acho muito importante, eu acho (...). Porque é importante que é ... vai que outras rezadeira também siga o mesmo exemplo, né de se tornar a rezadeira também” (LUCIA ALVES, 2023).

Trabalhos como o documentário “O Ramo” (2009), deram espaço para as rezadeiras e as levaram para prestigiar a apresentação da produção no evento da Nova Consciência, permitindo então maior visibilidade e contando com a pessoas que, durante o evento, buscaram a reza dessas mulheres.

**FIGURA 39 PARTICIPAÇÃO DE DONA RITA JOVEM NO ENCONTRO DA NOVA CONSCIÊNCIA**



**FONTE: ENCONTRO DA NOVA CONSCIÊNCIA, YOUTUBE, 2011**

Ao ser perguntado para Dona Cida algo semelhante a pergunta feita para Dona Lucia, ela responde o seguinte: “porque dá conhecimento às pessoa ... não é bom... a pessoa ter um segmento ... é tão bom a gente aprender” (CIDA, 2023). Ou seja, para dona Cida, a entrevista é uma maneira de gerar conhecimento para outras pessoas acerca da reza, do que ela faz.

Já entre os atendidos, por exemplo, Ana Clara menciona como conheceu dona Carminha:

Eu fui no grupo do Facebook, foi Orkut, foi Orkut em um grupo (...) Faz muito tempo. E aí e dona Carminha antiga viu? Oxe desde Gênesis. E aí ela ... eu fui no grupo né? E perguntei assim pra mulher... pras mulheres e tal ... acho que é uma questão muito de mulher também assim. Poucos homens né? Pela minha visão, eles são mais a questão feminina ... e eu fui no grupo só de mulheres, perguntei e aí me mandaram vários contatos e o nome dela me chamou atenção e foi nela. Sim, até por ser perto da minha casa também (CLARA, 2023).

A divulgação do trabalho dessas mulheres sai do espaço físico e de boca a boca e invade o espaço virtual, tanto através das produções e entrevistas que

catapultam elas para as mídias, como através dos próprios atendidos, que fazem uso do espaço virtual para informar, bem como dos interessados em se tornarem atendidos, que utilizam desses espaços para localizar mulheres como Dona Carminha.

As resistências das mulheres rezadeiras em manter a distância de certas tecnologias para conservar parte de sua simbologia é algo já discutido anteriormente. Para muitas delas, a tecnologia é algo distante, que não faz parte de seu mundo e que não se mistura com suas práticas religiosas. Segundo Aguiar, “a tecnologia e o sagrado parecem constituir dois polos antagônicos, e a associação entre os dois termos presentes na cultura contemporânea causa uma imediata estranheza” (AGUIAR, 2021, p.3).

Fica claro, através das filmagens feitas dessas mulheres, especialmente nas mídias oficiais como reportagens de canais abertos ou documentários produzidos para esses canais, que há um reforço de atribuir essas mulheres a uma posição de distância em relação a sociedade e tecnologia atuais: as idosas sábias (MINAYO, 2006, apud AVELAR, 2014), figuras de respeito, são colocadas em cenários que parecem criar para si imagens místicas e distantes de uma realidade atual. A sonoridade escolhida, os movimentos como o caminhar pela mata, é sempre bem construído para ser parte dessa narrativa.

De mesma forma, os atendidos parecem surpresos em encontrar certas tecnologias nas casas de mulheres rezadeiras, por terem essa visão preconcebida de que não existe maneira de mulheres rezadeiras possuírem contato com algumas dessas tecnologias, como bem assume Ana Clara em seu relato:

A casa de dona Carminha.... É ... a primeira coisa que você entra é um portão de alumínio sempre teve aquele portão ... eu me assustei um pouco com aquele ... aquele altar que ela tem em frente à casa dela né ... porque é bem assim ... na... na casa ... só que eu entrei na casa dela tinha tipo um som e eu acho que é até um preconceito meu de achar que rezador não pode estar ligado a questão tecnológica também ... tinha som tinha umas pessoas assim... e aí a primeira impressão que eu tive na casa dona Carminha foi de que era uma casa muito acolhedora... assim muito acolhedora, mas mais moderna né? Era mais moderna... tinha televisão tal não sei o que aquela coisa toda (CLARA, 2023).

O choque inicial de Clara, advindo da falta de crença de que mulheres como Carminha possam ter tecnologia em suas casas, é algo até mesmo endossado por muitas dessas mulheres, já que, para muitos, foi a tecnologia a responsável pelo “desencantamento do mundo” (WEBER, 2006 apud AGUIAR, 2021). Ao contrário do senso comum, as rezadeiras se mostram como frutos do seu tempo, cientes do século

em que vivem e adaptando-se sempre, afinal, rezadores podem sim estar “ligados a questão tecnológica”.

Essas mulheres já estão na *internet*, através de si mesmas ou pela lente de outros, isso é um fato. De toda maneira, a compreensão que os atendidos têm das simbologias que essas mulheres carregam, além da própria questão da exposição excessiva, é um ponto relevante para Sara. Para ela, há perigo em informar dados em demasia sobre os outros, além também do fato de que as práticas dessas mulheres, ao invés daquelas realizadas em templos como cultos ou missas, são parte de uma percepção diferente da espiritualidade e do sagrado:

eu acho que também divulgar demais assim o eu acho que as pessoas que querem e que buscam elas elas elas que tem que ir ao encontro assim também de no sentido de que também faz medo assim é no mundo de hoje, né? A gente sair dando informação de mais sobre as pessoas, né? Por conta das pessoas que tem más intenções, né? Assim e eu acho que é interessante no sentido de saber que essas figuras existem que elas estão vivas e que elas cumprem o um papel importante mas assim não pra virar uma coisa assim como um templo que todo mundo conhece porque eu acho que tem uma proposta diferente também (PEREIRA, 2023).

Esse sentimento é partilhado também por muitas rezadeiras, como Agnes Simone, trazida na pesquisa de Maria da Silva (2022), que trabalha com benzimento *online*:

Embora ela concorde que as mídias digitais promovam uma (re)significação das benzedoras tradicionais, ela também acredita que essa tendência, que veio para ficar, como uma forma de manutenção das tradições culturais, nunca irá substituir as rezadeiras tradicionais, servindo apenas como uma forma mais abrangente (SILVA, 2022, p. 49).

Para Agnes, as rezadeiras tradicionais não podem ser substituídas por essas versões alternativas de reza, mas a *internet* pode oferecer novas possibilidades para a reza. Esse tipo de prática, como a reza *online*, ainda é raro e, segundo Silva (2022), desconhecido para boa parte da população de Santa Catarina, o que corrobora com a ideia de que não existe substituição para o fazer tradicional e a simbologia que ele carrega (SILVA, 2022).

O sentimento de conexão, individualidade, de aproximação com o popular que é promovida com a reza é único e as diferencia de saberes medicinais oficiais, bem como reforçam a narrativa intimista carregada por elas. A tecnologia as auxilia, mas não consegue substituir essa troca. Para Oliveira, “a medicina popular devolve aos seus consumidores a possibilidade de uma relação pessoal e humana de cura” (OLIVEIRA, 1985, p. 14), sendo assim, é uma preocupação primordial de seus praticantes que ela assim se mantenha.

A medicina popular dá, portanto, aos seus atendidos um rosto, uma identidade

(FIGUEIREDO, 2021), e assim acaba por reforçar também as identidades que circundam o desenvolvimento e exercício da prática de reza. Dessa forma, a tecnologia ocupa um espaço coadjuvante no processo de adaptar-se ao século XXI e suas formas, de manterem-se vivas e atuando, de serem vistas e atraírem novos públicos, mas ainda sim a tradicionalidade ocupa o principal espaço identitário na vida dessas mulheres.

É importante, principalmente, entender que movimentos como as aproximações das rezadeiras com a internet, seja direta ou indiretamente, fazem parte dos movimentos que elas fazem de adaptação no século XXI e que, querendo ou não, somam também as suas identidades. As escolhas que elas fazem, bem como os movimentos que são forçadas a realizar neste século para se manterem vivas, constituem-se como provas de que seus fazeres e práticas não ficaram estacionados no passado, pelo contrário, permanecem em movimento constante no presente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pudemos enxergar, através desta pesquisa, os feitos das mulheres rezadeiras dentro da Paraíba no século XXI, seja em produções ou entrevistas. Vimos suas práticas, as construções e reinvenções de suas identidades, suas adaptações, resistências e seus novos embates. Durante as suas jornadas na atualidade, essas mulheres vivenciam novas medicinas, novas religiões, novos modos de viver, novas cosmovisões e outras gerações. Além disso, possuem também o contato com as tecnologias e as doenças desse período, que contrastam com seus próprios modos de ser e existir no mundo atual.

A partir dos caminhos que foram trilhados e das novas relações estabelecidas com o corpo, o indivíduo, a cura e a doença, essas mulheres mostraram-se, diferentemente do que o senso comum julga, atualizadas e ambientadas nessas novas possibilidades que traz o século XXI. As interações com a *internet*, a televisão, permitindo-se serem entrevistadas, utilizando desses espaços para serem vistas, é parte de uma necessidade de encontrarem seu espaço e manterem-se vivas hoje em dia.

Importante observar que, para essas mulheres, por mais que por vezes ocupem esses espaços, direta ou indiretamente, elas não dependem deles para fazer suas práticas, sendo essa divulgação digital um auxílio, mas não um determinante no fazer dessas mulheres rezadeiras. Algumas dessas mulheres, como Dona Carminha, mostram ficar mais satisfeitas pelas pessoas que eventualmente serão alcançadas por si e por seus testemunhos, agradecendo a boa vontade de quem a procura porque para ela isso é pelo outro também (CARMINHA, 2023).

Muitas dessas mulheres também demonstraram interesse em saber mais sobre a pesquisa já que, como Dona Lêda (2023) chegou a partilhar, muitas pessoas chegam a si para entrevistá-la, mas não retornam ou ela não tem mais notícias. Essas mulheres e seus fazeres são importantes no contexto cultural em que se inserem, assim como refletem toda uma comunidade que as rodeia, a partir das memórias e identidades que carregam.

A partir de suas tradições, *performances*, e conhecimentos acerca da medicina popular, é possível compreender o papel dessas mulheres dentro de suas comunidades, bem como as necessidades, interesses e adaptações dessas

comunidades. Há o compartilhamento de uma memória coletiva, que se alimenta de ideias, imagens, sentimentos e valores que dão identidade a esses grupos (BOSI, 2004).

Essas mulheres entendem as necessidades de suas comunidades, adaptam-se as novas situações e assim fazem, com seu trabalho gratuito, uma rede de admiração e carinho que está sempre retornando a si. A relação das rezadeiras com os grupos onde atuam, apesar das novas roupagens que recebe, funciona ainda com base na intimidade estabelecida entre pacientes e rezadeira:

Muita... muita gente me agradece. Muita gente chora por mim. Mesmo aquele que já morreu me amava, chorava por mim e chamava eu minha santa, minha doutora. Só chamava eu de minha doutora. Quando eu saí da minha terra todo mundo chorou. E foi embora minha doutora. Para mim era uma doutora (CIDA, 2023).

Essa fala de dona Cida, além de imprimir a importância das relações íntimas para as medicinas populares (OLIVEIRA, 1985), traz ainda, na utilização da palavra “doutora” para se referir ao trabalho da rezadeira, como a comunidade costuma ver essas mulheres e como essas percepções estão em constante atualização, a modernidade está mudando a concepção religiosa da doença (THEOTÔNIO, 2010). A mudanças estão em curso (THEOTÔNIO, 2010), seja nas novas tecnologias, novas medicinas, ou nas novas doenças.

As relações dessas mulheres com essas mudanças são parte integrante desta pesquisa e servem para contrapor a visão de práticas medicinais populares como a reza enquanto resíduos do passado ou realizadas apenas pelas camadas mais pobres da sociedade (OLIVEIRA, 1985).

Além de tudo, pesquisas como essa visam compreender a importância do trabalho dessas mulheres alcançarem verdadeiramente camadas da sociedade que ainda não as conhece e o modo como isso é realizado, através de suas narrativas orais, as intencionalidades, benefícios e faltas com que as produções as abordam. Realizar esse tipo de pesquisa, na contemporaneidade, compreende uma sensibilidade também ao tratar dos sujeitos, do retorno que aquela pesquisa pretende realizar. Isso é algo observado por Clara, por exemplo, no seguinte trecho de sua entrevista:

Mas é a própria visão acadêmica de achar que... ai... porque... por exemplo a academia muitas vezes faz o quê? (...) É... vai na na comunidade retira ali alguma coisa e pronto. E a a distância da academia pra comunidade é enorme, né? Então assim ... é... e são várias coisas, a visão cartesiana da gente, nessa visão de medicina de que a mão separada, o corpo é separado da mente que é separado do espírito, que é separado ... tudo separado. Então assim, essa visão separatista também não ajuda muito. A cultura da

gente nessa questão de tecnologia, a gente não pisa mais sem... de pé descalço, a gente está muito distante da natureza então eu acho que a a cura vem da natureza não é atoa que a rezadeira usa um galho ali pra sugar as coisa da gente, né? E joga no lixo depois ou na terra... é... eu acho que é a cultura (CLARA, 2023).

Clara enfatiza a importância da cultura e menciona o distanciamento que ela visualiza das pessoas em relação a práticas como a da reza. Discutida anteriormente, essa visão da tecnologia como antagônica a religiosidade pode ser trabalhada de outras formas, ao pensarmos nessa pesquisa em específico, por exemplo, vemos que a tecnologia pode aproximar: os materiais como filmagens e fotos, ao pretender que sejam expostos e discutidos em seu caráter identitário e cultural em uma rede social como o *instagram*, viabilizam possíveis novos grupos a terem acesso a uma cultura como a das mulheres rezadeiras mais de perto.

A proposta da levada dos resultados dessa pesquisa, o compilado das fotos, filmagens, bem como recortes da pesquisa de modo dinâmico e informativo para o público da rede social Instagram, é pensada atualmente como uma forma de aproximar grupos que não conheçam diretamente o trabalho das rezadeiras e estimular a conhecer. Essa proposta ainda está sendo pensada atualmente e se pretende que um formato funcional da ideia seja colocado na rede social em breve.

Podemos dizer que esta pesquisa disponibilizou, portanto, de uma relevante análise acerca da importância das práticas das mulheres rezadeiras, compreendendo-as enquanto identidades cruciais na cultura local, além de trazer luz as movimentações e adaptações que essas mulheres procuram realizar na intenção de manterem-se atuantes e importantes nos espaços que ocupam. Para além disso, o trabalho em questão buscou, antes de tudo, levar o leitor a compreender como esses saberes fazem parte da atualidade, ao invés de apenas recortes sobreviventes de uma prática antiga, e como são vivenciadas no agora, em uma realidade diferente daquela na qual foi formada.

## REFERÊNCIAS

- AGUIAR, Carlos Eduardo Souza. **Imaginário Tecnológico E A Religiosidade Das Redes Digitais**. Revista Tropos: Comunicação, Sociedade e Cultura, v.10, nº1, 2021.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste**. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALEXANDRE, Katya Carvalho. **Saberes de Cura e Hibridismo: relações entre ciência, magia e saúde no morro da conceição, no Recife**. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.
- ARAÚJO, Adriano; SOUSA, Emmanuel. **RARÍSSIMO!!! Conheçam “José Pinheiro”, o homem que deu nome ao bairro!**. 2011. Disponível em: <<https://cgretalhos.blogspot.com/2016/01/rarissimo-conhecam-jose-pinheiro-o.html>>. Acesso em 15 de Junho de 2023.
- ARAÚJO, Adriano; SOUSA, Emmanuel. **A Invasão das Malvinas**. Disponível em: <<https://cgretalhos.blogspot.com/2009/08/invasao-das-malvinas.html>>. Acesso em 15 de Junho de 2023.
- ARGENTA, Scheilla Crestanello *et al.* **PLANTAS MEDICINAIS: CULTURA POPULAR VERSUS CIÊNCIA**. Revista Vivências. Vol.7, N.12: p.51-60, Maio/2011.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR DA BAHIA. **Protetor dos enfermos, dos desamparados e dos animais doentes, São Lázaro será homenageado em Salvador**. 2022. Disponível em: <<https://arquidiocesosalvador.org.br/protetor-dos-enfermos-dos-desamparados-e-dos-animais-doentes-sao-lazaro-sera-homenageado-em-salvador/#:~:text=Um%20pobre%2C%20chamado%20L%C3%A1zaro%2C%20cheio,o%20rico%20e%20foi%20enterrado.>>. Acesso em 1 de Janeiro de 2024.
- AVELAR, Maria Cristina de Mello. **O lugar das pessoas idosas na sociedade contemporânea: uma reflexão a partir das práticas de benzedeiros(as)**. Tese de Doutorado (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais). São Paulo, 2014, 168 páginas.
- BAUER, Martin W.; GASKELL, George. **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som – Um Manual Prático**. Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 2ª ed., 2003.
- BOSI, Ecléa. **O Tempo Vivo da Memória – Ensaios da Psicologia Social**. Ateliê Editorial, São Paulo, 2ª ed., 2004.
- BRUNA, Maria Helena Varella. **GASTRITE**. 2011. Disponível em:<<https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/gastrite/#:~:text=Sintomas%20da%20gastrite,dor%20do%20infarto%2C%20por%20exemplo.>>. Acesso em 19 de Janeiro de 2024.
- BRUNA, Maria Helena Varella. **PNEUMONIA**. 2011. Disponível em:<<https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/pneumonia/>>. Acesso em 19 de

Janeiro de 2024.

CAVALCANTE, Ricardo Bezerra; CALIXTO, Pedro; PINHEIRO, Marta Macêdo Kerr. **ANÁLISE DE CONTEÚDO:** considerações gerais, relações com a pergunta de pesquisa, possibilidades e limitações do método. *Inf. & Soc.: Est.*, João Pessoa, v.24, n.1, p. 13-18, jan./abr. 2014.

CAVALCANTE, Simône Gadelha. **ENTRE A CIÊNCIA E A REZA:** Estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-Ce. 97 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.

CECATTO, Adriano; FERNANDES, Márcio Regis. **História e Imagem:** Linguagem e Cultura Visual. *In:* VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar. Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, 2012.

CERTEAU, Michel De. **A Invenção do Cotidiano.** Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 3ª ed., 1998.

CHARTIER, Roger. **História Cultural:** entre práticas e representações. DIFEL 82 — Difusão Editorial, S .A., Algés – Portugal, 4ª ed., 2002.

CIDADE DA PARAÍBA MANTÊM A TRADIÇÃO DE REZADEIRAS. Prefeitura de Duas Estradas. **Youtube.** 3 de Abril de 2019. 6min57s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MEcH8gYsMiY&t=215s>>. Acesso em 25 de Junho de 2023.

COLEÇÕES - Fé no Brasil: Rezadeiras (Boa Vista-PB) 1ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril de 2010. 8min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d7yLszZv1Ug&t=1s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

COLEÇÕES - Fé no Brasil: Rezadeiras (Boa Vista-PB) 2ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril 2010. 10min8s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qwjRnLp6lYc&t=366s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

COLEÇÕES - Fé no Brasil: Rezadeiras (Boa Vista-PB) 3ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril 2010. 8min56s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QD614zuue1l&t=140s>. Acesso em 22 de Agosto 2020.

CORRÊA, Luís Rafael Araújo. **“Borboletas Azuis”:** movimento messiânico em Campina Grande/PB. 2019. Disponível em: <<https://historiaemrede.medium.com/borboletas-azuis-movimento-messi%C3%A2nico-em-campina-grande-pb-ec512860b2c8>>. Acesso em 15 de Junho de 2023.

DEMO, Pedro. **Pesquisa qualitativa –** Busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. *Revista latino-americana de enfermagem, Ribeirão Preto*, v. 6, n. 2, p. 89-104, 1998.

DINIZ, Ericka Ellen Cardoso da Silva; DINIZ, Emerson Cardoso da Silva. **A Arte De Curar:** Saberes E Práticas De Rezadeiras E Bezendeiras No Cuidar Da Saúde. V CONEDU: Congresso Nacional de Educação, 2018.

ELIADE, Mircea; FERNANDES, Rogério. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. 1992.

FAUSTINO, Mayara Matos. **Santa Terezinha [manuscrito]**: especificidades administrativa e identitária de uma comunidade limítrofe / Mayara Matos Faustino. Campina Grande, 2011.

FIGUEIREDO, R. S. **A Representação e a identidade nas artes de cura das mulheres rezadeiras da Paraíba**: uma perspectiva qualitativa. *Geoconexões online*, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 36–49, 2022. DOI: 10.53528/geoconexes.v2i3.114. Disponível em: <https://geoconexoes.com/ojsonline/index.php/periodicos/article/view/114>. Acesso em: 24 de Junho de 2023.

FIGUEIREDO, R. S. S. **Identidade e representação nas práticas de mulheres rezadeiras** – memórias das artes de curar. 33f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História)- Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, 2021.

FILHO, Alípio de Sousa. Michel de Certeau: Fundamentos de uma sociologia do cotidiano. **Sociabilidades**. São Paulo/SP, v.2.

FRANCO, Juliana Aparecida; SOUZA, Dércia Antunes de. **Inclusão Digital Para Pessoas De Terceira Idade**: A Importância Do Acesso A Informação. XII Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia, Rio de Janeiro, 2015.

FRAZÃO, Dilva. **Resumo da Biografia de Frei Damião**. 2020. Disponível em: <[https://www.ebiografia.com/frei\\_damiao/](https://www.ebiografia.com/frei_damiao/)>. Acesso em 29 de Dezembro de 2023.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação de culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A., 1989.

GIL, Antônio Carlos. **Como Elaborar Projetos de Pesquisa**. Editora Atlas, São Paulo, 5ª ed., p. 25 – 43, 2010.

GINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem**: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

GOLDANI, Ana Maria. **Desafios Do “Preconceito Etário” No Brasil**. *Revista Educação e Sociedade*, Campinas, v. 31, n. 111, p. 411-434, abr.-jun. 2010.

GOVERNO DO BRASIL. Práticas Integrativas e Complementares do SUS. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/pics>>. Acesso em 25 de Janeiro de 2024.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

JOSGRILBERG, Fábio B. Michel de Certeau e mídia: táticas subvertendo lugares ou lugares organizando táticas? **Comunicação & Sociedade**. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, a. 23, n. 37, 1o. sem. 2004., p. 13-24.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Editora Cobogó, 2020.

KRIPKA, Rosana M. L.; SCHELLER, Morgana; BONOTTO, Danusa de L. Pesquisa Documental na Pesquisa Qualitativa: Conceitos e Caracterização. **Revista de investigaciones UNAD**, Bogotá – Colombia, n. 14, jul-dez de 2015, p. 55 – 73.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da Metodologia Científica**. Editora Atlas, São Paulo, 3ª ed., p. 215 – 229, 1991.

MATIAS, Rafaela Barbosa Carvalho. **Mulheres Mágicas Do Brasil Colônia: Corpos Perseguidos E Dominados.** Artigo (Trabalho de Conclusão de Curso) - Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

MAUAD, Ana Maria. **ATRAVÉS DA IMAGEM: FOTOGRAFIA E HISTÓRIA INTERFACES.** Tempo, Rio de Janeiro, vol. 1, n.º. 2, 1996, p. 73-98.

MENDES, Conrado Moreira. **A Comunicação pela semiótica.** Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MEIRA, Fernanda. **Breve histórico das práticas de cura das rezadeiras na América Portuguesa.** IX ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – História e Movimentos Sociais, Bahia, 2018.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Representação de Cura no Catolicismo Popular.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia: limites e espaços da cura / Carlos Alberto Cunha Miranda.** – 3. ed. rev. ampl. e atual. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2017.

MONTEIRO, Guta. **Conheça os segredos do sal grosso.** Disponível em: <https://www.wemystic.com.br/segredos-do-sal-grosso/>. Acesso em: 09 maio 2021.

MOTODA, Érica; SANTIAGO, Maiara. **Com 14,8 milhões de desempregados, dificuldade em arrumar trabalho força brasileiro a se adaptar.** Portal Dinheiros, 2021. Disponível em: < [https://www.terra.com.br/economia/com-148-milhoes-de-desempregados-dificuldade-em-arrumar-trabalho-forca-brasileiro-a-se-adaptar,af012613991629b5d6bb2eed9ffa28b85gwimdlf.html?utm\\_source=clipboard](https://www.terra.com.br/economia/com-148-milhoes-de-desempregados-dificuldade-em-arrumar-trabalho-forca-brasileiro-a-se-adaptar,af012613991629b5d6bb2eed9ffa28b85gwimdlf.html?utm_source=clipboard) >. Acesso em 23 de Dezembro de 2023.

NOGUEIRA, Roberto Passos. A DEPRESSÃO COMO O MAL DO SÉCULO XXI: ORIGENS DA NOÇÃO DE MAL E SUA ATUALIDADE NAS POLÍTICAS GLOBAIS DE SAÚDE E DE REGULAÇÃO DE MEDICAMENTOS. *In: Org.* MAGALHÃES, Luís Carlos Garcia; PINHEIRO, Maurício Mota Saboya. **INSTITUIÇÕES E DESENVOLVIMENTO NO BRASIL: DIAGNÓSTICOS E UMA AGENDA DE PESQUISAS PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS.** Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), 2020. P. 221-234.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é Medicina Popular.** Abril Cultural: Brasiliense, 1. ed. São Paulo, 1985.

OLIVEIRA, Érica Caldas Silva de; TROVÃO, Dilma Maria de Brito Melo. **O uso de plantas em rituais de rezas e benzeduras: um olhar sobre esta prática no estado da Paraíba.** Revista Brasileira de Biociências, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 245-251, jul./set. de 2009.

O MELHOR DO BAIRRO. **HISTÓRIA** - O Melhor Do Bairro De Campina Grande, Campina Grande, PB. Disponível em: <<https://www.omelhordobairro.com/campinagrande/historia>>. Acesso em 28 de Maio de 2023.

O RAMO - PARTE 1 (Rezadeiras de Boa Vista-PB). Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 18 de Junho 2009. 9min59s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yc8tg3Bi7g8>. Acesso em 22 de Agosto 2020.

O RAMO - PARTE 2 (Rezadeiras de Boa Vista-PB). Encontro da Nova Consciência. Youtube. 18 de Junho de 2009. 9min37s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cVhgrcea-5E&t=2s>. Acesso em 25 de Junho de 2023.

PARIZI, Vicente Galvão. **Psicologia transpessoal**: algumas notas sobre sua história, crítica e perspectivas. Psic. Rev. São Paulo, maio de 2006.

PIMENTEL, Cristiane Maria Sales. **Rezadeiras** – Uma fé Popular. Revista OPSIS, vol. 7, nº 8, jan-jun de 2007.

PLATAFORMA PET HISTÓRIA UFCG. **Bairro José Pinheiro foi tema do segundo dia da mostra de vídeos**. Disponível em: [PORTAL DA CÂMARA DOS DEPUTADOS. \*\*Projeto regula uso da ayahuasca e dá status de religião para o Santo Daime\*\*. 2020. Disponível em: \[PORTAL G1 . \\*\\*Melão-de-São-Caetano é usado como antioxidante para tratar diabetes\\*\\*. 2022. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/campinas-regiao/terra-da-gente/noticia/2022/04/15/melao-de-sao-caetano-e-usado-como-antioxidante-e-para-tratar-diabetes.ghtml>. Acesso em 17 de Janeiro de 2024.\]\(https://www.camara.leg.br/noticias/640858-projeto-regula-uso-da-ayahuasca-e-da-status-de-religiao-para-o-santo-daime#:~:text=O%20Projeto%20de%20Lei%20179,culto%20e%20%C3%A0s%20suas%20liturgias.></a>. Acesso em 24 de Janeiro de 2024.</p>
</div>
<div data-bbox=\)](http://www.ufcg.edu.br/~historia/pet/index.php?option=com_content&view=article&id=274:bairro-jose-pinheiro-foi-tema-do-segundo-dia-da-mostra-de-videos&catid=37:extensao&Itemid=64#:~:text=O%20bairro%20do%20José%20Pinheiro,com%20“Região%20das%20Piabas”.></a>. Acesso em 15 de Junho de 2023.</p>
</div>
<div data-bbox=)

PORTAL OPAS – Organização Pan-Americana de Saúde. **Folha informativa sobre COVID-19**. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em 19 de Janeiro de 2024.

PORTAL UOL. **Cosme e Damião: eles existiram? Qual a data certa e por que são dados doces**. São Paulo, 2022. Disponível em: <https://educacao.uol.com.br/noticias/2022/09/26/cosme-e-damiao-eles-existiram-qual-a-data-certa-e-por-que-sao-dados-doces.htm>. Acesso em 15 de Junho de 2023.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BOA VISTA. História. Disponível em: <https://www.boavista.pb.gov.br/a-cidade/historia>. Acesso em 28 de Maio de 2023.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CONCEIÇÃO. História. Disponível em: [https://conceicao.pb.gov.br/a\\_cidade/historia](https://conceicao.pb.gov.br/a_cidade/historia). Acesso em 28 de Maio de 2023.

Rezadeira atende até 30 pessoas por dia, em Conceição. Vale do Piancó Notícias. **Youtube**. 13 de Agosto de 2017. 9min44s. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=RPYRo\\_M3zGw&t=61s](https://www.youtube.com/watch?v=RPYRo_M3zGw&t=61s) >. Acesso em 13 de Janeiro de 2023.

Rezadeira atende muitas pessoas que procuram rezas em tempos de pandemia, em Conceição-PB. Gilberto Angelo. **Youtube**. 1 de Junho de 2021. 9min7s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=o-1GiOP5SCs&t=97s>. Acesso em 13 de Janeiro de

2023.

Rezadeiras - Fé e cura no Nordeste brasileiro - Encontro da Nova Consciência. Encontro da Nova Consciência. **Youtube**. 23 de Setembro 2011. 3min28s. Disponível em:< <https://www.youtube.com/watch?v=6bPORpbQdGl>>. Acesso em 13 de Janeiro de 2023.

ROSA, Luana dos Santos. **Rezas E Benzimentos Na Visão De Jovens Da Comunidade Kalunga Do Engenho II**. 44 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Educação do Campo), Universidade de Brasília (UnB), 2016.

SANTOS, Jéssica Kaline Vieira. **SIMBOLOGIAS, RITUAIS E REPRESENTAÇÕES: EXPRESSÕES DO MOVIMENTO DOUTRINÁRIO E RELIGIOSO VALE DO AMANHECER NA PARAÍBA** - 1980 a 2015. 114 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba, 2019.

SANTOS, Rodrigo Lessa dos. **NAS ENCRUZILHADAS DA CURA** – Crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus – Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980). 231 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Bahia, 2005.

SILVA, Claudia Santos da. **Rezadeiras: Guardiãs Da Memória**. V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Bahia, Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

SILVA, Daniel Neves. "Padre Cícero"; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/historiab/padre-cicero.htm>. Acesso em 29 de dezembro de 2023.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. Energias das Águas no Corpo de Rezadeiras: Trânsitos, Curas e Identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA). **Revista Cocar**, Belém, vol 5, n. 10, jul – dez de 2011, p.39 – 51.

SILVA, Maria Clemilda da. **Xô Olho Grande! As Ameaças De Extinção Das Rezadeiras Tradicionais E O Surgimento Das Novas Rezadeiras Dos Meios Digitais**. 74 f. Monografia (Bacharel em Ciências Sociais), Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, 2022.

SIRE, James W. **O Universo Ao Lado** – Um catálogo básico sobre cosmovisão. 4 ed. 2009.

SOUSA, Ivo Fernandes de. **SAGRADO FEMININO: rituais, rezas e representações das parteiras e das rezadeiras Salgadinho-PB (1960-1980)**. 157 f. Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, 2021.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

THEOTÔNIO, Andrea Carla Rodrigues. **Entre Ramos de Poder: Rezadeiras e Práticas Mágicas na Zona Rural de Areia- PB**. 2010. 124 f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Campina Grande, Paraíba.

VARELLA, Drauzio. **ERISÍPELA**. Biblioteca virtual em Saúde, 2012. Disponível em: <<https://bvsmis.saude.gov.br/erisipela/#:~:text=Erisipela%20%C3%A9%20um%20processo%20infeccioso,das%20veias%20dos%20membros%20inferiores.>>. Acesso em 29 de Dezembro de 2023.

## ANEXOS

UFCG - HOSPITAL  
UNIVERSITÁRIO ALCIDES  
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE CAMPINA  
GRANDE / HUAC - UFCG



**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** ENTRE A FÉ, A MAGIA E A RESISTÊNCIA, A REPRESENTAÇÃO E A IDENTIDADE NAS ARTES DE CURA DAS MULHERES REZADEIRAS DA PARAÍBA NO SÉCULO

**Pesquisador:** Ruhama Souto Santana Figueiredo

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 67654923.2.0000.5182

**Instituição Proponente:** UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 5.992.714

**Apresentação do Projeto:**

Pesquisa de Pós-graduação na qual a autora se propõe à análise dos saberes de cura das mulheres rezadeiras

**Objetivo da Pesquisa:**

Discutir as práticas de cura das rezadeiras e a presença ou não de táticas de resistência, atrelando a perspectiva de identidade e representação.

**Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

Foram apresentados adequadamente

**Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

Tema de grande importância social devido a tradição cultural da prática analisada

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

Foram devidamente apresentados

**Recomendações:**

Sem recomendações

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

Sem pendências

**Endereço:** CAESE - Rua Dr. Chateaubriand, s/n.  
**Bairro:** São José **CEP:** 58.107-670  
**UF:** PB **Município:** CAMPINA GRANDE  
**Telefone:** (83)2101-5545 **Fax:** (83)2101-5523 **E-mail:** cep@huac.ufcg.edu.br

**UFCG - HOSPITAL  
UNIVERSITÁRIO ALCIDES  
CARNEIRO DA UNIVERSIDADE  
FEDERAL DE CAMPINA  
GRANDE / HUAC - UFCG**



Continuação do Parecer: 5.992.714

**Considerações Finais a critério do CEP:**

**Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:**

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_2080000.pdf	02/03/2023 22:35:02		Aceito
Outros	INSTRUMENTO.docx	02/03/2023 22:32:25	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
TCE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCE.docx	02/03/2023 22:31:34	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Outros	TCFV.docx	02/03/2023 22:31:16	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Outros	TAGV.docx	02/03/2023 22:30:08	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Outros	TERMO_DE_COMPROMISSO.pdf	02/03/2023 22:29:42	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	CEP_RUHAMA_UFCG_R.docx	02/03/2023 22:29:06	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO.pdf	07/02/2023 14:25:47	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito
Declaração de concordância	CONCORDANCIA.pdf	27/01/2023 12:21:30	Ruhama Souto Santana Figueiredo	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

CAMPINA GRANDE, 10 de Abril de 2023

Assinado por:

**XISTO SERAFIM DE SANTANA DE SOUZA JÚNIOR**  
(Coordenador(a))

Endereço: CAESE - Rua Dr. Chateaubriand, s/n.  
Bairro: São José CEP: 58.107-670  
UF: PB Município: CAMPINA GRANDE  
Telefone: (83)2101-5545 Fax: (83)2101-5523 E-mail: cep@huac.ufcg.edu.br