



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Mulheres e artes de cura:

o saber-fazer cotidiano de rezadeiras de Lumiar, Nova Friburgo

Joana Guedes Galetti

Rio de Janeiro

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Centro de Filosofia e Ciências Humanas - Instituto de Psicologia
Programa de Estudos Interdisciplinares em Psicossociologia de Comunidades e
Ecologia Social

**Mulheres e artes de cura: o saber-fazer cotidiano de rezadeiras
de Lumiar, Nova Friburgo**

Joana Guedes Galetti

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, área de concentração Paradigmas e Metodologias Psicossociais do Cotidiano Contemporâneo, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Psicossociologia. Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Maria Inácia D'Ávila Neto

Rio de Janeiro

2013

Joana Guedes Galetti

**Mulheres e artes de cura: o saber-fazer cotidiano de rezadeiras
de Lumiar, Nova Friburgo**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre.

Prof. Dra. Maria Inácia D'Ávila Neto -
Orientadora Programa EICOS de Pós-
Graduação – UFRJ

Prof. Dra Simone Ouvinha Peres
Programa EICOS de Pós-Graduação -
UFRJ.

Prof. Dra Cecília Mello e Souza –
Programa EICOS de Pós-Graduação -
UFRJ.

Prof. Dra Regina Glória Nunes Andrade
- Programa de Pós-Graduação em
Psicologia Social - UERJ.

Prof. Dr. Cláudio Canvas
Programa EICOS de Pós-Graduação -
UFRJ

Rio de Janeiro

2013

**Para minha mãe,
para minha
filha: pela cura
do feminino
através do amor
e da alegria.**

AGRADECIMENTOS

Expressar gratidão, para mim, é um momento de muita alegria e prazer. Significa que o trabalho finalmente vem ao mundo, depois do tempo de gestação e da intensidade do parto. Primeiramente gostaria de agradecer à CAPES pela bolsa de estudos que possibilitou essa pesquisa. Sem esse incentivo dificilmente poderia realizar esta etapa de minha formação. Tenho profunda gratidão à minha orientadora, Maria Inácia D'Ávila Neto, pela confiança, paciência e encorajamento constantes. Muito obrigada por me apontar caminhos alternativos quando precisei mudar de objeto de pesquisa, professora. Por estimular e apoiar a utilização de imagens nessa pesquisa. Por compreender minha condição de mulher, mãe e pesquisadora. Agradeço, também, pela oportunidade de ter compartilhado meus saberes sobre cinema documentário com o nosso grupo de pesquisa, durante a oficina que conduzi no Laboratório de Imagens do programa EICOS.

Minha gratidão às rezadeiras Arlete, Hilda e Maria. Obrigada pela generosidade em compartilhar comigo seus saberes, pela confiança nas minhas intenções, pela abertura e alegria com a realização do trabalho. Espero, com ele, contribuir para que o saber-fazer de suas *artes de cura* continue em movimento. Dou graças a todas as rezas que recebi durante a pesquisa, às indicações de banhos e chás, às ervas colhidas frescas, às conversas e ao tempo dedicado à participação nesta pesquisa.

Muito obrigada a meus pais, pelo apoio incondicional às minhas escolhas, pelo estímulo intelectual que sempre me proporcionaram, pela liberdade de pensamento e escolha cultivada em família. O exemplo de vocês vive dentro do meu coração. Obrigada pelos conselhos dados desde o início dessa experiência acadêmica, pelas discussões sobre os caminhos da pesquisa e pelo suporte que me proporcionaram nesses anos de estudo.

Gratidão aos encontros e sincronicidades. À minha amiga Paula Galvão, que me abriu para o universo das rezadeiras quando ainda não pensava em realizar essa pesquisa. À querida Maria Luiza Borba, trabalhadora incansável do Ponto de Cultura *Os tesouros da terra* e amiga que ganhei durante o trabalho de campo. Agradeço pela atenção, as indicações de leitura, os materiais emprestados e a companhia para sonharmos

desdobramentos deste trabalho em outras frentes de ação. Obrigada Maria Cristina Moraes, pela sua harmonia e exemplo à frente da Oficina-escola *As mãos de luz*. Gratidão Patrícia Azarian, pela amizade carinhosa nascida de uma surpreendente afinidade, logo no início do trabalho de campo. Agradeço também à Maria José e sua casa cercada de ervas dos mais variados tipos, por ter me acolhido durante as idas à Lumiar.

Não posso deixar de expressar minha gratidão às queridas companheiras do grupo de pesquisa do Laboratório de imagens - Gênero, Corpo, Espaço, Participação e Desenvolvimento: Catalina Revollo, Mônica Jacôme, Marie Beyssac, Eliana Ribeiro, Heliana Castro Alves, Luciana Leal, Vera Ermida, Cláudia Costa. A Gabriel Sena Jardim, bendito fruto entre as mulheres. Obrigada a todo grupo pelo apoio, as conversas, as trocas e a convivência nesses anos de mestrado.

Gratidão ao programa EICOS, em especial a todo corpo docente e a Ricardo e Paula, da secretaria.

Gostaria de agradecer as contribuições preciosas das professoras Simone Ouvinha Peres e Regina Glória Nunes Andrade, que participaram da minha banca de qualificação apontando caminhos, reflexões e leituras preciosas à realização desta dissertação. Meu muito obrigada pela generosidade em compartilhar seus saberes e experiência.

Muito obrigada às amigas Barbara Lito, Viviane Velasco, Juliana Schlüter, Gabriela Monteiro, Flávia Muniz Cirilo e Bárbara Vento, pelo estímulo carinhoso e providencial em diferentes momentos da minha travessia no mestrado.

Gratidão aos meus filhos, por me proporcionarem ser mãe e aprender com vocês a amar incondicionalmente. Desculpem-me a porta do quarto fechada e a pouca disponibilidade para nossas brincadeiras, na etapa final da escrita desse texto.

Muito obrigada Thiago Venturotti, meu amigo e companheiro, por ter embarcado nessa viagem comigo. Graças pelo estímulo, a empolgação com o trabalho, a companhia. Obrigada por todo suporte e apoio durante a pesquisa. Por me ouvir nos momentos difíceis e pela mão na massa na reta final de formatação e entrega.

Gratidão às ervas e suas qualidades magnéticas: ao alecrim e sua alegria, ao manjerição que traz a força do sol, à erva cidreira e sua calma... Muito obrigada à lavanda com sua presença suave e transmutadora. Agradeço pela companhia nessa jornada, ao meu redor ou na forma dos banhos e chás que tanto me ajudaram.

Muito obrigada à Mãe divina e ao Pai eterno e a todos os seres invisíveis que participaram comigo da construção desse trabalho. Sei que não estou sozinha nessa: graças pela companhia.

RESUMO

GALETTI, Joana Guedes. **Mulheres e artes de cura:** o saber-fazer de rezadeiras de Lumiar, Nova Friburgo. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

Essa dissertação tem como objetivo compreender o sentido dado por rezadeiras às suas práticas de cura, e o simbolismo presente neste saber-fazer. O contexto da pesquisa de campo foi o distrito de Lumiar, Nova Friburgo, município da região serrana do estado do Rio de Janeiro. Agrupados sob o termo artes de cura, os saberes e fazeres conduzidos cotidianamente por essas mulheres são pensados sob a ótica dos estudos culturais e de mulheres. A pesquisa de campo se constituiu de entrevistas semi-estruturadas e observação participante gravada em vídeo, baseada na metodologia da etnografia visual. Participaram da investigação três rezadeiras cujas histórias de vida e identidades são marcadas por este ofício. Os rituais que conduzem são realizados gratuitamente em suas casas e contam com rezas, gestos e objetos utilizados de forma simbólica. Nas rezas, há referências a Jesus Cristo, aos santos e a elementos naturais. Os resultados mostram um saber-fazer em contínua transformação de acordo com processos de hibridação mapeados nas entrevistas e imagens. Nesse sentido, as artes de cura constituem um acervo de práticas transmitido oralmente entre gerações, que não é estanque e está sujeito a transformações e reinvenções de acordo com as dinâmicas e fluxos culturais. Além disso, os resultados realçam a dimensão espiritual do universo pesquisado e a relação do simbolismo presente nos rituais de cura com imagens arquetípicas da humanidade. A utilização de imagens na pesquisa contribuiu para dar visualidade às artes de cura, através da utilização, em conjunto com o texto, de frames do material gravado em vídeo. Por fim, conclui-se que a opção de participante da pesquisa, em que a pesquisadora se deixou ser afetada pelo campo em estudo, trouxe contribuições através do reconhecimento dos limites do que se pode apreender intelectualmente.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres. Rezadeiras. Etnografia visual. Imagem. Simbolismo.

ABSTRACT

GALETTI, Joana Guedes. **Mulheres e artes de cura:** o saber-fazer de rezadeiras de Lumiar, Nova Friburgo. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

This dissertation aims to understand the meaning given by “Rezadeiras” to their healing practices and symbolism present in this know-how. The context of the field research was the district Lumiar, Nova Friburgo, a city in the mountainous region of the state of Rio de Janeiro. Grouped under the term *healing arts*, the sciences and practices conducted daily by these women are thought from the perspective of cultural studies and women. The field research consisted of semi-structured interviews and participant observation recorded on video, based on the methodology of visual ethnography. Participated in the investigation three “Rezadeiras” whose life stories and identities are marked by this work. The rituals are performed for free in their homes and have prayers, gestures and objects used in a symbolic way. In prayer, there are references to Jesus Christ, the saints and the natural elements. The results show a know-how in continuous transformation according to hybridization processes mapped in interviews and images. In this sense, the healing arts are a collection of practices transmitted orally between generations, which is not static and is subject to change and reinvention according to the dynamics and cultural flows. Beyond that, the results enhance the spiritual dimension of the universe researched and compared the symbolism present in healing rituals with archetypal images of humanity. The use of images in visual survey to contribute to the healing arts, by use in conjunction with text frames of video material recorded. Finally, it is concluded the option to participate in research, in which the researcher is left to be affected by the field study made contributions through recognition of the limits of what can apprehend intellectually.

KEYWORDS: Women. “Rezadeiras”. Visual ethnography. Image. Symbolism.

| | |
|--|-----------|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 03 |
| MEU CAMINHO AO CAMINHAR | 05 |
| REFERENCIAIS TEORICO-METODOLÓGICOS | 08 |
| USO DE IMAGENS NA PESQUISA - OPÇÕES E RECORTES | 14 |
| UM OLHAR SOBRE A LITERATURA..... | 20 |

CAPÍTULO 1. BREVE HISTÓRIA E CONTEXTO SÓCIO-ECONÔMICO DE NOVA FRIBURGO

| | |
|---|-----------|
| 1.1 DADOS DEMOGRÁFICOS E DIVISÃO POLÍTICO-ADMINISTRATIVA | 32 |
| 1.2. CONTEXTO HISTÓRICO | 33 |
| 1.3. RELIGIÃO E MEDICINA POPULAR | 39 |
| 1.4. O DISTRITO DE LUMIAR | 44 |

CAPÍTULO 2. MULHERES E ARTES DE CURA

| | |
|---|-----------|
| 2.1. AS ARTES DE FAZER: UM OLHAR SOBRE OS SABERES E FAZERES POPULARES..... | 46 |
| 2.2. UMA HISTÓRIA DAS MULHERES: ARTES DE CURA E RELIGIÕES..... | 48 |

CAPÍTULO 3. OS CAMINHOS DA PESQUISA.....

| | |
|--|-----------|
| 3.1. ESCOLHAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS | 54 |
| 3.2. COLETA DE DADOS | 55 |
| 3.2.1. ENTREVISTAS | 55 |
| 3.2.2. OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE E USO DE IMAGENS | 57 |
| 3.3. ANÁLISE DOS DADOS | 58 |
| 3.3.1. ANÁLISE DE ENTREVISTAS | 59 |
| 3.4. AS MULHERES DA PESQUISA | 61 |
| 3.4.1. ARLETE | 62 |
| 3.4.2. DONA HILDA | 63 |
| 3.4.3. DONA MARIA | 64 |
| 3.5. RESULTADOS OBTIDOS | 65 |
| 3.5.1. HISTÓRIAS DE VIDA | 67 |
| 3.5.2. O OFÍCIO DE REZADEIRA | 74 |
| * APRENDIZADO E TRANSMISSÃO | 74 |

| | |
|--|------------|
| * CLIENTELA | 82 |
| * OFÍCIO DE REZADEIRA - GRATUIDADE, DOM, FÉ E EFICÁCIA | 86 |
| * RELIGIÃO E SABERES ESOTÉRICOS: PROCESSOS DE HIBRIDAÇÃO | 93 |
| CAPÍTULO 4. ARTES DE CURA NO COTIDIANO..... | 100 |
| 4.1. MALES TRATADOS | 101 |
| 4.1.1. COBREIRO | 102 |
| 4.1.2. CONSTIPAÇÃO | 103 |
| 4.1.3. DESTRONCADO | 103 |
| 4.1.4. ESPINHELA CAÍDA / VENTO CAÍDO | 104 |
| 4.1.5. MAU OLHADO | 106 |
| 4.1.6. FOGO BRAVO, FOGO SELVAGEM OU FOGO DE SANTO ANTÔNIO | 110 |
| 4.1.7. ERISPELA | 111 |
| 4.1.8. INDISPOSIÇÃO, MAL ESTAR E DORES EM GERAL | 111 |
| 4.2. O SIMBOLISMO DO RITUAL DAS REZADEIRAS | 113 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 133 |
| USO DE IMAGENS NO TRABALHO DE CAMPO | |
| AFETOS E TRABALHO DE CAMPO | |
| 6. REFERENCIAS..... | 133 |
| 7. ANEXOS..... | 135 |

Introdução



Fig. 1 – Alecrim (*Rosmarinus officinalis*)

Falar em rezadeiras, na academia, é lançar pontes entre saberes que se organizam sob lógicas diversas, alargando mundos, de um lado e outro dessa comunicação. Acredito que essa imagem, do alargar, seja uma boa metáfora para se iniciar a apresentação deste trabalho. Minha primeira incursão pelo universo da pesquisa acadêmica foi permeada por alargamentos, de outra forma não poderia adentrar este universo habitado por presenças invisíveis e fazer contato com mulheres cujo saber atua em dimensões onde a reflexão intelectual encontra dificuldade para chegar. - *Vai menina, falar do invisível*. Talvez a mais importante trincheira na construção de um novo paradigma científico e existencial para a humanidade seja admitir os limites do que é possível conhecer intelectualmente. Com essa reflexão, parti de proposições simples para tentar chegar à complexidade do fenômeno estudado: rezadeiras são mulheres que rezam. Curam através da palavra. A palavra falada. A palavra falada, endereçada à divindade. A palavra que em si determina, age, limpa, cura.

Para as rezadeiras, as palavras que curam não são faladas em qualquer situação nem por qualquer falante. Há que se ter o *dom*, recebido de Deus, para se fazer uso das

mesmas. O local pode ser sua casa, quintal, a casa de algum cliente, um sítio. Ali, independentemente do espaço físico, se determina um espaço sagrado – as palavras e gestos, a postura de rezadeira e cliente compõem a solenidade e a seriedade próprias do ritual. Neste espaço-tempo sacralizado, a rezadeira chama a divindade. Quando reza, seu primeiro ato é a intenção da cura, que determina uma conexão com os seres invocados. Sua feição muda, ganha ares solenes e humildes, ao mesmo tempo. O invocar. O se prostrar. O religar, do latim *relegare*, céu e terra unidos num canal por onde fluem as bênçãos do alto: a rezadeira é intermediária, mediadora, comunicadora entre o mundo espiritual e o mundo humano.

Como falar disso? Que palavras alcançam o invisível da comunicação humana com seus deuses? Que atitude se espera de um pesquisador nessa seara?

Busquei a humildade. No contato com as rezadeiras, um olhar livre de julgamentos. A abertura. O amor. Podem não ser atributos científicos, no estrito do termo, mas foram os que senti imprescindíveis ter comigo, logo de início. Não haveria espaço para um encontro fecundo com essas mulheres se me faltassem humildade, abertura e amor.

Quais perguntas me animavam neste começo de trabalho? Nas entrevistas, queria ouvir suas narrativas e histórias de vida para tentar compreender o sentido conferido às práticas de cura. Em relação a estas, me interessava o ritual propriamente dito, as rezas e símbolos acionados na ação curativa. Optei por seguir esses dois fios condutores tendo como objetivo principal investigar como, nas narrativas sobre suas vidas e nos atendimentos que realizam, essas mulheres dão sentido e movimento ao saber-fazer expresso em suas *artes de cura*.

Para chegar a esse objetivo, trabalhei a partir das narrativas e imagens de três mulheres, cujas histórias de vida são profundamente marcadas pela condição de rezadeiras, a partir da qual vivem o seu cotidiano e estabelecem suas relações com o sagrado, seus afetos familiares e a comunidade local. O contexto escolhido para a pesquisa de campo foi o distrito de Lumiar, no município de Nova Friburgo, região serrana do estado do Rio de Janeiro, que conta com a presença documentada de mulheres e homens que conduzem práticas de cura envolvendo rezas e plantas medicinais (PMNF, Secretaria de Cultura / Pró-memória, 1988). Antes de falar deles, apresento um pouco do caminho percorrido até chegar à essa localidade, em meio à Serra do Mar e cercada por remanescentes de Mata Atlântica.

Meu caminho ao caminhar

Ingressei no mestrado em 2011, num período de grandes transformações pessoais que me motivaram a buscar um tema que se afinasse com minha necessidade de cura interior e de me conectar profundamente comigo mesma. Buscava, além disso, um objeto de estudo que me proporcionasse uma primeira experiência de trabalho de campo em pesquisa social utilizando imagens, já que minha graduação foi na área de cinema. Inicialmente meu interesse ia longe e fui sondar para a pesquisa as duas primeiras pajés do Povo Yawanawa, curadoras indígenas do tronco Pano, que vivem no estado do Acre. Participei de rituais em sua aldeia, conversei com elas e com outras mulheres de lá, adolescentes, mães e anciãs. Buscava me aproximar da sua forma de viver e ver o mundo e do xamanismo praticado pelo grupo.

A volta ao Rio de Janeiro mostrou as limitações para desenvolver a pesquisa. Campo distante, custos altos e pouco conhecimento de etnologia, tornaram a quantidade de leituras e estudos desproporcional ao tempo do mestrado. A sugestão da minha orientadora, já que eu mantinha o desejo de estudar mulheres e cura, foi aceita: trabalhar com rezadeiras. Não por acaso este havia sido um dos possíveis objetos de estudo antes do meu ingresso no programa EICOS, por conta de um projeto de memória que reunia rezadeiras e estudantes em Lumiar, do qual participava uma grande amiga. Esta iniciativa foi a semente do que viria ser o atual ponto de cultura¹ *Os tesouros da terra, nossa gente, danças, ervas e rezas*, criado em 2011, dentro da Oficina-escola *As mãos de luz*², associação civil sem fins lucrativos e minha porta de entrada no campo.

A partir da Oficina-escola tive contato com o grupo *Grãos de Luz*, que reúne mensalmente erveiros e rezadeiras de Lumiar para troca de saberes, reconhecimento de espécies vegetais na mata e produção de produtos culturais de uso tradicional e remédios a partir da flora local. As atividades do ponto também foram uma boa porta de entrada, pois a partir dali fui sentindo a localidade e me aproximando das pessoas, perguntando sobre as rezadeiras e as práticas de cura que existiam nas redondezas.

Um tempo depois das primeiras idas a Lumiar e de um mapeamento de rezadeiras atuantes, Maria Luiza Borba, coordenadora do ponto de cultura, para quem já tinha apresentado a pesquisa, me levou até duas delas, Dona Hilda e Arlete. Antes disso,

¹ Unidade autônoma do projeto Cultura Viva, do Ministério da Cultura (MinC).

² Fundada em 1997, a oficina-escola *As Mãos de Luz* busca alternativas de cultura, educação, arte, lazer e integração social para as comunidades locais e adjacências, valorizando as raízes culturais e as riquezas ambientais da região.

uma amiga, moradora de São Pedro da Serra, distrito de Nova Friburgo vizinho à Lumiar, me levou até Dona Maria.

As visitas foram certas e a pesquisa bem recebida. Dona Hilda, de 78 anos, é a referência principal quando o assunto é reza, em Lumiar, tendo uma clientela assídua na vizinhança. Arlete vive um pouco distante da região central do distrito, sua clientela é outra, mais rural. Dona Maria mora em Santiago, localidade de Lumiar a que se chega pela estrada que vem de Mury. Geograficamente, portanto, as rezadeiras cobriam áreas diferentes, e eram bastante diversas entre si, no seu jeito de rezar e narrar suas experiências. Assim, como dispunha de pouco tempo para realizar o campo e a dissertação, e interesse numa investigação aprofundada, optei por focar a pesquisa nessas três mulheres, embora tenha levantado informações sobre outras quatro que realizam benzeduras, apenas em Lumiar³. A escolha se baseou em seu reconhecimento pela comunidade, mapeado nas primeiras viagens a campo quando conversei com moradores pedindo indicações de rezadeiras em restaurantes, na praça e para amigos que moram na região. Os nomes das três surgiram de pessoas diferentes, o que me certificou de serem atuantes na localidade.

Os rituais conduzidos pelas rezadeiras são conhecidos, no meio acadêmico e em algumas cidades, como benzeduras⁴. Buscam a cura de algum desequilíbrio de que sofre a pessoa que procura ajuda (chamado na literatura de *rezado* ou *cliente*; optei por utilizar o segundo termo) e envolvem rezas, gestos com as mãos e elementos como água, tesoura e ramos de plantas. O nome utilizado para falar de quem conduz tais práticas varia conforme a região. Em Nova Friburgo as mulheres que realizam as benzeduras são chamadas de rezadeiras, termo que utilizarei nesta dissertação e que é sinônimo de benzedoras, utilizado em Minas Gerais e no sul do Brasil. Na região estudada, outras palavras nomeiam pessoas envolvidas em práticas de cura: erveiros são aqueles que detêm conhecimentos específicos sobre as plantas medicinais. Tratadores e receitadores são termos similares entre si, que designam pessoas cuja ação se assemelha à dos médicos profissionais: pode-se consultá-los, e além de indicar remédios feitos de plantas medicinais, podem também receitar homeopatia e

³ Dona Daléa, Aparecida, Dona Irma e Maria da Penha.

⁴ Palavra derivada de benção, do latim *bene-dicere*, remete ao 'bem-dizer'. Outros termos populares derivam de benção e são sinônimas de benzedura: 'benção', 'benzeção' e 'benzimento' (MOURA, 2009, p. 28). Apesar de não ter ouvido este termo em campo, decidi adotá-lo como sinônimo do ritual de cura realizado pelas rezadeiras, me inserindo num conjunto de estudos sobre o assunto (QUINTANA, 1999; AGUIAR, 2012; OLIVEIRA, 1985, entre outros).

realizar rituais de cura conduzidos por preces⁵.

Para melhor recortar o objeto de pesquisa, optei por estudar apenas a dimensão da reza, na prática das rezadeiras, embora elas possuam muitos saberes relacionados às plantas medicinais e costumem receitar, como parte do tratamento, banhos, chás e emplastros feitos a partir de variadas espécies.

Referenciais teórico-metodológicos

Os estudos culturais e sua discussão sobre cultura e identidades contemporâneas me forneceram o referencial para abordar o objeto de pesquisa⁶. Sua crítica à dualidade que caracteriza o pensamento ocidental é útil para se evitar simplificações no olhar sobre as manifestações da cultura. Evita-se, assim, as oposições binárias que derivam do Iluminismo, como particularismo / universalismo, tradição / modernidade, natureza / cultura e que produzem formas de compreender este campo que separam e hierarquizam grupos e práticas nos mesmos termos duais (HALL, 2003, p. 70). Pensar as rezadeiras sob aquele prisma seria situá-las fora das dinâmicas, tensões e fluxos que marcam a cultura e cujo enfoque caracteriza os estudos culturais contemporâneos. Diferente disso, busquei olhar suas práticas como expressão de saberes e fazeres em contínua transformação e que como tal precisam também ser vistos de forma dinâmica, pois são permeáveis aos contatos com outras visões de mundo, trazidas pela clientela, as religiões institucionalizadas, o saber da medicina erudita, os projetos de valorização dos saberes locais, entre outros. A tradição das rezas pode ser vista mais como repertório de significados do que como um conteúdo que guarda uma essência fixa e imutável. O pertencimento das benzeduras à *cultura popular*⁷, dada sua prática situar-se principalmente entre grupos historicamente desfavorecidos e oprimidos, pede que se utilize essa expressão de forma relacional e cuidadosa, sem essencializações.

Nesse sentido, Certeau (1990), em *A invenção do cotidiano*, aborda esses saberes e

⁵ Um deles, Seu Lédio, na casa dos setenta anos, é muito conhecido na região. Tive notícias de outros tratadores e receitadores locais, como Juquinha Muniz e Portela Pila, já falecidos.

⁶ Linha teórica e investigativa cuja origem remete ao *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham, Inglaterra, fundado em 1964. Desenvolveram-se a princípio como reação às concepções elitistas de cultura, que a organizavam em categorias em termos de alto e baixo. Os estudos culturais adotam, para a cultura, um enfoque antropológico, como totalidade da experiência vivida pelos grupos sociais. Para um balanço teórico deste campo, feito por um de seus principais expoentes, cf. Hall (2003, p. 187-204).

⁷ Hall (2003, p. 232-247) dedica ao *popular* um ensaio em que coloca as dificuldades inerentes ao termo e que se aplicam também à expressão *cultura popular*. Esta é definida por “uma tensão contínua (de relacionamento, influência e antagonismo) com a cultura dominante” (Ibid., p. 241).

fazerem numa visão de que a cultura popular se expressa numa infinidade dinâmica de táticas e não como força matricial da história. As táticas populares são formas próprias de resistir e fazer frente às opressões e dificuldades vividas. Entre essas mulheres, tais táticas se expressam nos saberes e fazeres que manejam para trazer alívio e cura às aflições e desequilíbrios daqueles que as procuram. Agindo nas brechas e lacunas de sistemas instituídos, como a religião e a medicina erudita, as rezadeiras dão conta dos usos, propriamente ditos, desses sistemas, ou seja, atuam no domínio da experiência, da experimentação, da relação direta com a divindade, da observação dos ciclos da natureza e dos efeitos das plantas no corpo. Essas ‘maneiras de fazer’ são chamadas, por Certeau, de *artes*, e ao ter contato com a forma como as rezadeiras lidam com a saúde e a doença, optei por agrupar suas práticas sob o termo *artes de cura*. Estas envolvem cura com rezas, gestos, plantas medicinais e fórmulas mágicas conhecidas como simpatias.

As artes populares exigem uma dose extra de sonho, criatividade e astúcia (CERTEAU, op.cit.: p. 43) como se vê na utilização que fazem da religião. No caso das rezadeiras, tem-se o catolicismo popular como sua principal (mas não exclusiva) referência.

Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência, sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida (Ibid., p. 74).

Esses usos e artes de fazer conferem às práticas das rezadeiras uma diversidade que espelha suas vinculações religiosas, relações com divindades e santos invocados, revelando processos de hibridação onde se mesclam referências, religiões e afetos.

Esses processos foram estudados por Canclini e se definem como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2011: XIX). As múltiplas combinações presentes nas práticas e falas das rezadeiras refletem a hibridação entre elementos de tradições religiosas e espirituais diversas, como o catolicismo popular, o espiritismo, a umbanda e o esoterismo.

Assim, as identidades das rezadeiras também são marcadas por essa hibridação, onde suas características históricas e relacionais ficam claras. As identidades culturais, na pós-modernidade, passam por um processo de descentramento e crise,

pois o sujeito moderno, que se supunha formado por uma essência fixa e imutável, não comporta mais as experiências de uma vida na contemporaneidade. Assim, identidades múltiplas e relacionais são mais adequadas por refletirem o incremento dos trânsitos e dinâmicas culturais ocorrido com a globalização.

Apesar disso percebi durante o trabalho de campo que, embora multifacetadas, as identidades são concebidas pelas rezadeiras em alguns termos semelhantes, onde a fé e o *dom* da cura têm papel central. Estes elementos são mobilizados para ajudar as pessoas, numa espécie de missão que Oliveira (1985) chama de *ofício*⁸. Assim, o contato com essas mulheres e a observação de seus rituais fez com que eu buscasse novas leituras com as quais pudesse relacionar o que o campo me apresentava. Encontrei na antropologia as referências para compreender as falas sobre o dom e a eficácia das benzeduras, além do uso das preces e do corpo, pelas rezadeiras. Autores como Mauss (1925, 1934, 1968) e Geertz (2002) trouxeram aportes teóricos importantes em meu percurso. Minha opção pela utilização de imagens, na pesquisa, e o próprio trabalho de campo já haviam me aproximado da abordagem antropológica e da etnografia visual, a partir da qual organizei meu uso de imagens em campo, que será apresentado adiante.

Foi importante, nessa perspectiva, a leitura do ensaio “Uma descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”, no qual Geertz (2002) analisa a natureza do trabalho etnográfico e a definição de cultura:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplicitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (Geertz, 2002, p. 07).

O tempo de apreender o modo como as rezadeiras significam seu ofício e praticam suas artes de cura mostrou-se maior que o tempo circunscrito por este estudo. A cada nova ida a campo, mais aquelas mulheres e suas práticas me surpreendiam, com novos elementos, relações e referências híbridas, como no caso de suas crenças e trânsitos religiosos. Por isso, ao escrever a versão final desta dissertação, não posso

⁸ Apesar disso, não se pode afirmar que a identidade dessas mulheres seja centrada apenas em sua atividade de rezadeiras. A prática da reza, embora central, divide espaço com outras atribuições destas mulheres. Cada rezadeira tem sua forma de organizar o cotidiano de forma que sua doação não extrapole o que podem colocar a serviço dos que as procuram. Assim, elas desenvolvem formas próprias de lidar com o dom e com a clientela, assim como sua subjetividade se manifesta em formas próprias de conduzir os rituais.

deixar de dizer da incompletude deste texto, uma porta aberta por onde vislumbrar um universo muito mais amplo que tive o prazer de tangenciar, com meus instrumentos limitados de pesquisa⁹. Aqui, ainda baseada em Geertz (2002), destaco ser preciso não perder de vista o caráter construído e interpretativo de qualquer trabalho de análise cultural.

Pilar das explicações das rezadeiras sobre suas artes de cura, o dom foi um dos elementos que motivou o alargamento da minha compreensão sobre as benzeduras. No *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss (1925) analisa os mecanismos de troca em sociedades arcaicas¹⁰. Aparentemente voluntárias, essas trocas são permeadas, entretanto, pela obrigatoriedade de dar, receber e retribuir. Este princípio de reciprocidade organiza relações, vínculos e trocas sociais, assim como se percebe entre as rezadeiras e sua clientela. A presença do dom da cura, entre as mulheres rezadeiras, se traduz em dádiva que determina toda uma rede de afetos, vínculos e relações que pode ser vista a partir deste mecanismo central de solidariedade presente não só nas sociedades estudadas por Mauss, mas na humanidade em suas diferentes maneiras de se relacionar, criar e fortalecer laços sociais.

Outros traços comuns foram percebidos no saber-fazer cotidiano das rezadeiras: quando atendiam seus clientes, o faziam mobilizando rezas, gestos, corpo, elementos naturais e simbólicos. Seus atendimentos são rituais, no sentido dado por Turner aos mesmos. Para o antropólogo, por ritual se entende “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49 apud CAVALCANTI, 2009, p. 109) Entre os seres invocados nos rituais de cura das rezadeiras, nota-se que se repetem as referências a Jesus Cristo, à Virgem Maria e à Santíssima Trindade, além das imagens da luz, do sol, da claridade e do mar, entre outras.

Conforme fui realizando as entrevistas e observações, a importância desses traços nos rituais foi ficando mais clara. Por exemplo, a utilização das rezas. Embora alguns pesquisadores afirmem que tanto faz as palavras faladas nesses rituais (Pumar-Cantini, 2005), e outros não consigam ter acesso a esse conhecimento, mantido em

⁹ “A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa” (GEERTZ, 2002, p. 20).

¹⁰ Seu estudo foi feito a partir de etnografias da Melanésia e do noroeste americano, mas as conclusões foram estendidas para nossas sociedades, por indicarem que nem todas as relações podem ser reduzidas à dimensão econômica, existindo outros fatores responsáveis pela coesão social. Esta “não repousa somente sobre uma comunidade (de língua, de valores, de tradições); ela exige também a reciprocidade e todo um conjunto de laços contratuais” (FOURNIER, 1992, p. 08). Cf. Fournier (1992) para uma análise do ensaio de Mauss e seus desdobramentos teóricos.

segredo pelas rezadeiras (Aguiar, 2012), percebi nas palavras das preces o fio condutor do ritual. Assim, busquei estudos sobre a natureza da prece como ação comunicativa, e mais uma vez me deparei com Marcel Mauss (1909 [1968] apud PINA CABRAL, 2009)¹¹. Para Mauss, a prece é um rito oral marcado por duas características principais: a eficácia da palavra e a relação dos homens com seus deuses. A principal pergunta que guiou sua reflexão foi a característica imperativa dada aos recitos e os motivos pelos quais as palavras podem ter poder de mover as divindades. Primeiramente, o autor fala em “seus deuses”, o que expressa que “são propriedade desses homens em particular ou que estão a eles de alguma forma vinculados” (PINA CABRAL, op. cit., 15). Desse modo, um universo cultural compartilhado pelos homens entre si e com suas divindades em particular é a base que faz com que a prece tenha poder sobre as consciências. Seguindo a linha traçada por Mauss, Pina Cabral (op. cit.) confronta suas reflexões com a etimologia dos sinônimos reza, prece e oração¹². Para os fins dessa introdução, basta dizer que essas palavras, ao nomear o elemento central das benzeduras, remetem à oralidade, à súplica, ao ato de incitar à ação, à chamar em juízo, à repetição e à comunicação com os deuses. Embora uma investigação sobre a eficácia das palavras das benzeduras não seja meu objetivo neste estudo, achei muito importante recolher as rezas utilizadas nos rituais para melhor refletir sobre o simbolismo que expressam¹³.

O campo ainda me reservava novas descobertas em relação ao uso do corpo pelas rezadeiras. Suas falas explicando seus gestos, movimentos e o contato que travam com os males rezados nos clientes pediam uma definição de corpo que o compreendesse como algo além de um organismo biológico. Parti da definição de Mauss (2003: 217), para quem o corpo é visto como o primeiro e mais natural instrumento do homem, construído socialmente a partir do aprendizado de técnicas de acordo com a idade e o gênero. Embora breve e conciso, o texto do antropólogo francês contribui ao refletir sobre a dimensão de aprendizagem ou imitação presente

¹¹ Embora inconcluso, seu doutorado teve este objeto de estudo. Tive acesso a excertos do texto original através de um artigo que comemora sua obra inacabada (Pina Cabral, 2009).

¹² Utilizo, neste estudo, principalmente o termo reza, pois dele deriva o nome dado às mulheres da pesquisa, as rezadeiras. Entretanto, em alguns momentos, posso fazer uso das outras palavras, de acordo com o contexto em que se inserem. Por exemplo: uma das rezadeiras da pesquisa, Dona Maria se refere a este rito oral sempre como oração. De qualquer maneira, neste trabalho, os termos são utilizados como sinônimos, mesmo com as variações etimológicas existentes.

¹³ Para tanto se faria necessário uma análise e discussão mais aprofundadas em torno do conceito de eficácia simbólica, desenvolvido por Levi-Strauss (1985). Ao mostrar como, na atuação de um xamã num parto difícil, se dá a utilização e uma narrativa simbólica com efeito no desenrolar do processo fisiológico, o autor discute a eficácia simbólica dessa narrativa, que traz, a seu ver, paralelos com a prática psicanalítica.

no desenvolvimento das chamadas técnicas do corpo.

Os relatos e práticas das rezadeiras mostravam a agência de técnicas corporais, mas havia um outro nível de aprendizado envolvido, que não se dava apenas por imitação ou por ensinamentos conduzidos por um praticante mais experiente. Encontrei em Latour (2008) uma definição em que foi possível situar as outras dimensões corporais das experiências relatadas pelas rezadeiras, nas entrevistas. “Ter um corpo é *aprender a ser afetado*, ou seja, ‘efectuado’, movido, posto em movimento por outras entidades, humanas ou não-humanas” (Latour, 2008, p. 39, grifo do autor). Desse modo, o corpo pode ser visto como interface que tanto mais descritível fica quanto mais aprende a ser afetado por muitos elementos.

Nas artes de cura das rezadeiras, há outro nível de aprendizagem, que diz respeito exatamente a esta capacidade de serem afetadas pelas divindades invocadas e os malefícios rezados. Essas mulheres entram em contato com seres invisíveis e dimensões imateriais das doenças que tratam, tanto durante os rituais como em seu cotidiano. O aprendizado de ser afetado envolve atos de defesa do próprio corpo, passível de receber os malefícios rezados, daí a utilização do ramo, do metal e de outros objetos simbólicos, durante o ritual.

Muitos de seus gestos simbolizam, desta forma, o corte e a contenção do mal, bem como expressam reações a este contato com os males rezados. A obra de Gilbert Durand (2002), *As estruturas antropológicas do imaginário* forneceu elementos a partir dos quais empreendi um exercício de análise do simbolismo presente no ritual das rezadeiras. A contribuição de outros autores que estudaram o assunto, principalmente Gomes e Pereira (2004), também foi essencial na construção desta parte do trabalho. Haveria muito mais o que trabalhar, nesse sentido, o que exigiria pesquisas com mais fôlego e tempo de desenvolvimento. Na sua incompletude, todavia, espero que este trabalho contribua com outros dedicados ao estudo e compreensão das artes de cura populares.

Por fim, situo este trabalho junto a outros que buscam, através da recuperação e interpretação de narrativas de mulheres sobre seu cotidiano, sanar ausências e silêncios relativos à sua história, saberes e fazeres. D’Ávila Neto (1989) sugere a importância da utilização de imagens para captar o discurso de mulheres, principalmente de grupos culturalmente desfavorecido ou minoritários. O corpo das mulheres é o ponto onde convergem estratégias de poder, numa sociedade patriarcal como a nossa.

Nos registros históricos da cultura brasileira, aprendemos que as mulheres, no Brasil Colônia, eram ensinadas a se calarem diante dos mais velhos, especialmente os homens, sendo o patriarca senhor absoluto de seus domínios, onde se incluíam entre suas propriedades (D'Ávila Neto, 1980, 1984).

As mulheres desta pesquisa tiveram, como tantas mulheres brasileiras do meio rural, acesso restrito à educação (quando tiveram) e uma vida de muito trabalho, onde criar os filhos e cuidar da casa eram tarefas exclusivamente suas. O sofrimento e as dificuldades de suas vidas, entretanto, se deram junto com o desenvolvimento do dom da cura, que determina um ofício e um lugar destacado na comunidade. Através das artes de cura, Dona Hilda, Dona Maria e Arlete reinventaram suas identidades e encontraram forças para seguir vivendo e lutando cotidianamente.

Uso de imagens na pesquisa – opções e recortes

Desde o início do mestrado, me propus a trabalhar com imagens na pesquisa. Pela minha experiência como cineasta, sabia que o princípio da incerteza, oriundo da física quântica, é facilmente transposto para a produção audiovisual: o ato de observar altera o fenômeno observado¹⁴. Assim, gravar rituais individuais e entrevistas que versam sobre temas delicados como a espiritualidade, histórias de vida e experiências de cura das rezadeiras se constituía um desafio. Eu desejava utilizar imagens, mas queria deixar claras as tensões inerentes a sua utilização, muitas vezes naturalizada nas pesquisas. Foi necessário optar por um caminho já trilhado e em cujo campo se encontrasse essa discussão e problematização.

Escolhi seguir os pressupostos utilizados nos filmes etnográficos: longa inserção participante e participada no meio estudado, atitude não diretiva fundada na confiança mútua entre pesquisador e pesquisado¹⁵, valorização das falas das rezadeiras e a preocupação em descrever seus rituais e atendimentos de forma aprofundada são princípios deste caminho importantes no trabalho antropológico como um todo (RIBEIRO, 2007, p. 08).

Vasto campo de produção e debate sobre a utilização da imagem animada em

¹⁴ O princípio da incerteza, de Heisenberg.

¹⁵ Como forma de retornar as imagens às rezadeiras, após a primeira entrevista fiz algumas fotografias que imprimi e levei no encontro seguinte. Foi marcante a alegria delas em receberem suas fotos, o que aumentou sua confiança no meu trabalho.

ciências humanas, os filmes etnográficos¹⁶ se basearam, inicialmente, nos pressupostos positivistas de que uma realidade objetiva é observável (e pode ser reproduzida tal qual). Desta forma, o uso de imagens surgiu como complemento aos métodos tradicionais da etnografia, funcionando como instrumento de prova e controle e como um bloco de notas extremamente eficaz, principalmente para investigar comportamentos corporais, gestuais e rituais¹⁷.

Para se ter acesso às dimensões interiores (mentais) desses processos, a palavra falada dos informantes ainda é a fonte mais utilizada (Idem, 2005, p. 628). Nesta pesquisa, o recurso às entrevistas garantiu a apreensão das narrativas orais das rezadeiras, gravadas em vídeo. Foram realizadas duas entrevistas semi-estruturadas com cada rezadeira, em suas casas. Nesses dias, e em outras visitas, gravei os rituais de cura que tive a sorte de presenciar.

A produção de um filme, entretanto, não foi o objetivo do meu trabalho. Optei por privilegiar o uso de imagens conjugado à produção desta dissertação, deixando uma possível edição para o momento anterior à defesa. Escolhi, também, efetuar eu mesma os registros, ou seja, agi simultaneamente como câmera, técnica de som e entrevistadora (com exceção das duas primeiras entrevistas, quando fui acompanhada por pessoas que me apresentaram as rezadeiras)¹⁸. De qualquer maneira, a gravação do trabalho de campo constituiu-se como um processo de produção audiovisual, à medida em que envolveu escolhas estéticas e técnicas, bem como estratégias pensadas por mim antes do momento da filmagem¹⁹.

Nesta dissertação, as imagens em vídeo são apresentadas a partir dos frames retirados do material gravado, juntamente com algumas fotografias, ao longo do capítulo quatro, dedicado ao ritual. A ideia foi que texto e imagens dialogassem entre

¹⁶ O termo é discutido internamente pelos teóricos da área, à medida em que esta se desenvolve. Para mais definições e discussões sobre antropologia e cinema, cf. De France (1988).

¹⁷ O marco inicial do filme etnográfico remete ao registro efetuado por Félix-Louis Régnault, no ano de invenção do cinematógrafo (1895): Uma mulher uólofe produzia objetos de argila, na exposição etnográfica da África Ocidental em Paris. Outros momentos iniciais do filme etnográfico destacavam não a transformação da matéria, mas os movimentos e gestos dos povos Diola e Fulani em suas atividades cotidianas (De France, 1982).

¹⁸ Sobre a dupla função de filmar e entrevistar, Comolli (2009, p. 27-28) afirma ser uma escolha metodológica primordial, que determina questões importantes inerentes ao filme e à pesquisa a serem realizados.

¹⁹ Trabalhei com equipamento fotográfico semi-profissional próprio e com equipamento de vídeo amador da universidade, que consistia em uma pequena câmera HD com microfone de encaixe e um tripé para estabilizar o registro. Este equipamento trouxe algumas limitações técnicas, pela ausência de microfone para captar o som de forma mais apurada, o que tornaria o material captado, de forma geral, mais audível, principalmente as rezas, que em muitos momentos são difíceis de se escutar por serem sussurradas. No caso da câmera, por se tratar de equipamento amador, havia poucas opções em relação a lentes, luminosidade e profundidade de campo. Como optei por ser entrevistadora e câmera, o tripé foi um equipamento essencial, que possibilitou que eu deixasse o registro transcorrer automaticamente, após enquadrar as entrevistadas, e me dedicasse exclusivamente a nossa interação.

si, por isso revi as imagens no momento da escrita, e revi o texto no momento da inserção das fotos na versão final do trabalho.

O material audiovisual produzido em Lumiar, mesmo que não resulte num filme editado, traz impressos meu olhar, escolhas e limitações, inclusive as técnicas, já mencionadas.

Um filme não é tão somente um fruto de um olho neutro, mecânico e implacável, ele é, mais que tudo, resultado das escolhas de *mise en scène* do cineasta. Em outros termos, ele é fruto de uma estratégica filmica essencialmente elaborada, conscientemente ou não, pelo diretor durante a fase de registro das imagens (FREIRE e LORDOU, 2009, p. 16).

Dessa maneira, a técnica condiciona o conteúdo do registro de imagens animadas, como se vê acontecer de forma clara na história do cinema²⁰.

Com o desenvolvimento crescente das tecnologias de captação de imagem, as formas de se utilizá-las nas pesquisas se democratizaram, sendo possível, com o advento do vídeo, gravar trechos contínuos inimagináveis até pouco tempo atrás.

A câmera leve que reúne em si as funções de gravar e reproduzir as imagens gravadas possibilita rápido acesso ao material captado em campo, que pode ser avaliado e assistido em conjunto com os participantes da pesquisa, aumentando a participação e a co-autoria de resultados (D'ÁVILA e NAZARETH, 2008). No meu trabalho de campo, tive a oportunidade de realizar uma sessão do material gravado para Dona Hilda, que relato nas considerações finais.

Mesmo com os avanços tecnológicos, é necessário levar em conta, ao utilizar imagens nas pesquisas, que o tempo de processamento e análise das mesmas torna o trabalho do pesquisador mais extenso. A quantidade de dados apreendidos em campo aumenta proporcionalmente à quantidade dos registros e materiais audiovisuais produzidos. Processar esses dados tornou-se um desafio aos pesquisadores que utilizam imagens em suas investigações na contemporaneidade, o que pude comprovar no meu processo de pesquisa.

Realizadas as observações-participantes e as entrevistas, eu tinha em mãos o material audiovisual sobre meu objeto de estudo. O olhar etnográfico se propõe uma

²⁰ Nos anos 60, a invenção de equipamentos e câmeras mais leves, capazes de gravar o som em sincronia com a imagem, significou uma revolução na linguagem cinematográfica, que se verifica pelo surgimento de movimentos de novos cinemas em várias partes do mundo: a Nouvelle Vague francesa, o Cinema Novo Brasileiro, entre outros. Na pesquisa antropológica, esses equipamentos trouxeram novos interesses metodológicos e facilitaram a utilização pelos antropólogos em campo. A influência da câmera sobre as pessoas filmadas diminuiu, pois esse material agora é menos impressionante para elas (cf. COMOLLI, 2009), suscitando menos comportamentos pró-fílmicos, ou seja, comportamentos causados pela presença do equipamento e da equipe de filmagem (DE FRANCE, 1998).

dupla construção: é preciso ver o mundo e construir o que foi visto como linguagem. As culturas se revelam por meio de práticas, gestos, símbolos, rituais, objetos, uma riqueza que para ser apreendida em sua complexidade, não pode depender apenas da vista momentânea do pesquisador, mas sim da visão mediatizada, reavaliada, distanciada, que se torna possível com o uso da máquina fotográfica e da filmadora (RIBEIRO, 2005).

Para categorizar os dados, utilizei o software alemão Atlas TI, específico para pesquisa qualitativa e que possibilita acesso e manipulação de imagens e sons. Analisei separadamente as entrevistas e as observações-participantes. As primeiras se constituíam de falas, muitas vezes organizadas em narrativas, sobre as histórias de vida e o ofício das rezadeiras – trata-se do terceiro capítulo da dissertação. As observações se referiram basicamente aos rituais e são o material a partir do qual construí o capítulo quatro. Utilizei as imagens dos rituais para apreender com mais detalhes o simbolismo aí utilizado pelas rezadeiras. Depois, busquei relacionar esses símbolos com os estudos do imaginário de Gilbert Durand (2002), além de trazer a voz das rezadeiras a respeito dos elementos utilizados nos seus rituais de cura.

Um olhar sobre a literatura

Diversos estudos sobre benzeduras e rezadeiras indicam diferentes possibilidades para se olhar o assunto. Assim, antes de ir à campo realizei um levantamento bibliográfico que me possibilitou um panorama das pesquisas na área, de forma que eu pudesse, com este trabalho, contribuir com o desenvolvimento dos estudos das benzeduras dentro da academia.

Realizei um levantamento das teses, a partir dos anos 90, que tinham como objeto de estudo rezadeiras, benzeduras e suas práticas. Encontrei variadas abordagens: nas áreas das ciências sociais (SOUZA, 1999), na antropologia (AGUIAR, 2012; SANTOS, 2007; BRAGA, 2010;) na história (THEOTÔNIO, 2010; SANTOS, 2005; PUMAR-CANTINI, 2005; PINTO, 2004), na geografia (XAVIER, 2008; SOUZA, 2008), na sociologia (MARTÍN, 1998; ALEXANDRE, 2006), na educação (SOUZA, 2006) e em programas interdisciplinares ou de novas disciplinas, como ciências da religião (MOURA, 2007; SILVA, 2011; GOMES, 2007; CAVALCANTE, 2006; MOURA, 2009). O crescente interesse pelo assunto pode ser notado a partir do levantamento realizado por Santos em 2007, que citava as teses/dissertações sobre o assunto em número de dez. Meu levantamento, realizado apenas cinco anos depois,

resultou em vinte e três trabalhos, sendo que excluí alguns que apenas tangenciavam o tema ou faziam estudos mais amplos onde a atuação de rezadeiras e benzedoras não era o foco central. Várias teses e dissertações são recentes, dos últimos seis anos.

Essa diversidade de abordagens revela a presença de rituais de cura com rezas em todas as regiões do país e permite sua associação com os processos de colonização do território brasileiro, desde o seu início. Tais trabalhos auxiliam na percepção da diversidade presente em diferentes contextos locais e, ao mesmo tempo, revelam uma dimensão predominante: são em sua maioria mulheres que exercem as artes de cura através de rezas²¹.

Além das teses e dissertações, levantei diversas obras que abordam a benzedura, benzeção ou benzimento, como os livros específicos sobre essas práticas de cura (QUINTANA, 1999; OLIVEIRA, 1985), ou livros em que estas aparecem ao lado de outras práticas populares de cura em suas relações de conflito e tensão com a medicina erudita (LOYOLA, 1984). Há levantamentos de rezadeiras e sua atuação em determinadas localidades do Brasil (GOMES e PEREIRA, 2004; SANT'ANA & SEGGIARO, 2008; BENTO, 2004), e também estudos históricos com enorme riqueza no que diz respeito às práticas de cura e magia que foram, durante séculos, tratadas como bruxaria pela igreja católica e que podemos ver como uma referência passada dessas práticas (THOMAS, 1971; BETHENCOURT, 2004).

Baseei-me novamente em Gertz (2002, p. 18), para quem os trabalhos antropológicos “constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente sobre as mesmas coisas”. Assim, escolhi dentre as obras levantadas, algumas para aprofundamento.

Uma das principais referências quando se fala em benzeção no Brasil, Oliveira (1985) conduziu um dos primeiros estudos acadêmicos sobre o assunto. Obra concisa, inicia com a percepção da dimensão cotidiana do ato da benção, seja quando benzemos a nós mesmos ou quando pedimos a benção a alguém mais velho ou experiente.

Com esta dimensão cotidiana presente, pode-se buscar compreender como as relações pessoais são atravessadas por conteúdos religiosos, expressos nas benções. Para tanto, a autora parte da definição de benção de Aurélio Buarque De Hollanda: “O

²¹ Cf. Santos (2009), Oliveira (1985), Gomes e Pereira (2004), Braga (2010) e Quintana (1999), que indicam a prevaência de mulheres na prática.

ato da benção é um ato de súplica, de imploração, de pedido insistente aos deuses para que eles se dispam de seus mistérios e se tornem mais presentes, mais concretos. Para que tragam boas novas, produzindo benefícios aos mortais” (HOLLANDA apud OLIVEIRA, op. cit.: 09). Através da benção, a pessoa que a executa pode estabelecer relações de solidariedade e aliança com os seres invocados e com os que recebem suas dádivas, ao mesmo tempo. Por isso, este ato de súplica pode também ser visto como um instrumento de produção de serviços e símbolos de solidariedade, tanto para aquele que benze quanto para os sujeitos da classe social da qual fazem parte, e se vincula, na maioria das vezes, à religião a qual pertencem.

Nesse sentido, o ato da benção não está restrito à rezadeiras e benzedadeiras, mas é amplamente disseminado, principalmente no campo das religiões e da espiritualidade. Assim, diferentes líderes e agentes religiosos lidam com essa prática, cada um à sua maneira: médiuns, pastores, padres, mães de santo, pajés e espiritualistas de linhas diversas acionam saberes de comunicação com o divino ao pedirem sua intercessão em benefício da pessoa necessitada de ajuda. Esses saberes andam lado a lado com outros modos de produção de respostas existenciais (OLIVEIRA, op. cit.: 13).

Ainda de acordo com esta autora, a definição de rezadeira abrange um amplo espectro de atuação, pois essas mulheres reúnem em si qualidades de conselheiras, curandeiras, raizeiras e erveiras em seu conhecimento sobre as plantas medicinais. Algumas delas podem percorrer, também, esferas temidas como a magia e a feitiçaria. Todas atualizam em seus rituais determinados símbolos sagrados, onde se nota o papel privilegiado do catolicismo popular e sua referência a Jesus e aos santos cristãos, numa combinação individual de elementos que podem vir de outras religiões com as quais mantêm contato.

Em suas críticas às abordagens folclóricas, que vêem as benzeções como resquício de um passado atrasado que tende a desaparecer com a industrialização, a autora opta por olhar as mesmas práticas como espaços de resistência, demonstrações de força em relação ao saber erudito, frutos do “embate permanente entre classes, entre dominantes e dominados” (OLIVEIRA, op. cit.: 68). As respostas das rezadeiras e benzedadeiras são, a seu ver, compromissadas com as pessoas pertencentes à mesma classe social, com as quais vêm a formar uma espécie de união dos excluídos.

A forma de produção da vida expressa pelas práticas das rezadeiras teria suas origens nas populações rurais em estreita conexão com a terra e os elementos naturais. Daí adviria toda uma gama de conhecimentos, que se desenvolvem e se modificam à

revelia do saber erudito, a quem muitas vezes fazem frente. Ao longo dessa dissertação, voltarei a citar as contribuições de Oliveira, em relação ao meu objeto de estudo.

Outra obra importante, *A ciência da benzedura*, de Quintana (1999) trata do que o autor nomeia como terapêuticas populares a partir de um olhar localizado nas práticas de benzedoras de Santa Maria, no Rio Grande do Sul. Com uso de entrevistas semi-estruturadas e observação-participante, o autor indica, ao aprofundar a compreensão das técnicas da benzedura, semelhanças desta com terapias de cunho psicológico, principalmente a psicanálise, pois ambas lidam com o que chama de feridas simbólicas – brechas abertas na realidade vivida que ameaçam a totalidade dos sistemas simbólicos nos quais nos inserimos (Ibid.).

Na construção de sua argumentação, Quintana explora a definição de doença como desordem e irrupção na vida cotidiana das pessoas, que precisam dar sentido a essa experiência para recompor seu universo simbólico, com a ajuda de pessoas reconhecidas por seu grupo social para tal função. Estas podem ser, portanto, benzedoras, médicos, xamãs – ou, tal a comparação do autor – psicanalistas. Ao lidar com essas brechas, fissuras no universo simbólico, esses especialistas de cura lidam com a ansiedade e outros sentimentos que surgem de nossa incapacidade de controlar a vida e a morte. Os ritos, seguindo este raciocínio, teriam a função de preencher esses vazios, para aplinar esses sentimentos e dominar o caos instalado pela possibilidade da morte representada pela doença.

Os rituais das benzedoras, marcados pelo uso da prece, guardam relações estreitas entre palavra e ação, que são exploradas por Quintana a partir das contribuições teóricas da antropologia. O autor também aborda elementos centrais das benzeduras observados no meu campo, em Lumiar: gratuidade, presença do dom da cura, processos de aprendizagem, eficácia simbólica e elementos presentes nos rituais. A transcrição das falas das rezadeiras durante as conversas que antecedem ou precedem o momento da reza é um dos pontos que destaco neste trabalho, pois mostra as explicações dadas pelas mulheres aos infortúnios de sua clientela em termos do mau olhado e da inveja (QUINTANA, 1999, p. 154-159 e 168-170). O capítulo final do livro versa mais especificamente sobre o objetivo principal do trabalho, de relacionar as benzeduras à psicanálise, pois ambas constroem narrativas para reorganizar universos simbólicos afetados por doenças, perdas e outros momentos em que o imponderável irrompe na vida cotidiana das pessoas.

Esta mesma aproximação foi feita, anteriormente, por Lévi-Strauss (1985), ao analisar uma cura xamânica realizada no momento de um parto. O xamã oferece uma linguagem em que se podem exprimir estados não-formulados pela parturiente, assim como o psicanalista traz para a consciência do paciente bloqueios e resistências inconscientes até aquele momento. “Os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenvolvimento e conduzem ao seu desenlace” (LEVI-STRAUSS, 1985, p. 229). Este plano é simbólico, onde se trava uma relação de símbolo à coisa simbolizada, de significante a significado.

Numa abordagem simbólica das benzeduras é possível situar o livro *Assim se benze em Minas Gerais*, de Gomes e Pereira (2004). Vista como ritual de cura através das palavras, a benzedura é estudada em extensão: a pesquisa envolveu diversos municípios do interior mineiro e contou com colaboradores em cada cidade. Os autores a situam no campo de estudos da relação entre o humano e o sagrado, e sobre as mudanças sociais e a experiência religiosa. Há, no livro, alguns capítulos dedicados exclusivamente à análise simbólica das rezas e rituais. Por tratar-se de um assunto que busquei aprofundar nesta dissertação, esta obra me interessou mais de perto. Além de analisar a utilização dos elementos naturais (água, fogo, ar, terra, plantas) e dos excrementos (saliva, sangue, leite, unhas, cabelos), os autores mapeiam uma simbologia de referentes, que estão contidos nos rituais a partir de sua presença nas rezas faladas.

São símbolos universais, usados desde que se conhece a história “daquele tempo”, quando tudo teve início. A leitura mítica permite ver, na aparente multiplicidade dos símbolos, o processo da oposição entre o bem (saúde) e o mal (doença) (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 60, grifo do autor).

A unidade primordial dos opostos existe como lembrança, no fundo do inconsciente coletivo e nos mitos, segundo os autores, enquanto o que os homens vivenciam é apenas dualidade. Assim, o que as rezadeiras fazem é tentar reconstituir o organismo em sua integridade.

Toda a simbologia de cura é a reconstrução do estado original – a saúde – pela reintegração do elemento frágil na força do todo. O mal é transferido, negado, cortado, desamarrado, controlado – temporariamente vencido. Não se cura o mal mas liberta-se o doente. Reinstala-se a saúde mas a luta continuará porque a ameaça persiste: a vida humana oscila entre o bem (saúde) e o mal (doença) (Ibid.).

A ideia da luta contra o mal determina uma série de símbolos presentes não só nos rituais de cura através das rezas, mas no imaginário humano. Essas simbologias são objeto do quarto capítulo dessa dissertação.

Entre os estudos acadêmicos levantados, o primeiro que me chamou atenção foi o trabalho de mestrado *Retratos da benção*, de Geslline Braga (2010), justamente pela sua utilização de imagens. Tanto como objeto de estudo quanto como instrumento de apreensão do campo, a imagem fotográfica está presente do início ao fim do trabalho, que conta com farta documentação das casas, altares e rituais das rezadeiras de Campo Largo, na região metropolitana de Curitiba, Paraná. Logo na introdução da dissertação, Braga traça uma breve história da fotografia, enfatizando a aura de reprodução fiel da realidade que sempre a acompanhou. Enfatiza também que a fotografia é uma segunda realidade, a do documento (Kossoy, 1989, apud Braga, 2010: 04). Ter tido contato com este trabalho me trouxe muita inspiração, à medida em que a autora utiliza imagens a partir da discussão de suas especificidades. Além disso, propõe romper com a

função indicial e icônica que a fotografia tem ocupado nas ciências sociais de ser simples documento ou mera ilustração, para tornar-se objeto de “tradução” e interpretação do campo estudado associado à teoria (Braga, op.cit.: 18).

A forma como estrutura o texto e as imagens mostra que estamos diante de um trabalho onde estas têm lugar destacado, não sendo apenas ilustração dos textos. Assim, a investigação prossegue por descrição e relatos etnográficos de práticas de benzedeadas rezarem fotografias, e suas relações com a clientela através das imagens – muitos clientes costumam presentear essas mulheres com ex-votos fotográficos, retratos que são dados em retribuição por curas recebidas. A estética dos altares mostra as relações estreitas com imagens de santos e fotos, por parte das benzedeadas pesquisadas. Por fim, a devoção a São João Maria, santo não canônico do sul do país, também se manifesta em fotografias de sua passagem pela região de Campo Largo, cidade paranaense onde se realizou.

Outro trabalho que me trouxe contribuições foi a dissertação de mestrado de Santos (2007) *O ofício das rezadeiras: Um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta, RN*. Realizada no nordeste, tal pesquisa mapeia as práticas de vinte e três rezadeiras no município da região do Seridó potiguar. A riqueza etnográfica de tantas informantes aparece no texto, rico em

relatos de curas e tratamentos. O autor discute também, a partir das contribuições de Baktin (1993 apud SANTOS, 2007), a dinâmica da circularidade entre saberes populares e eruditos. A retroalimentação de uns pelos outros determina a natureza dos trânsitos religiosos percebidos pelo pesquisador: rezadeiras evangélicas, católicas, uma adepta do culto da jurema, entre outras pertencas constituem um campo de diversos entrecruzamentos e combinações. Birman (2001 apud SANTOS, op.cit., p. 148) afirma que na contemporaneidade há mais poder de escolha, portanto as pessoas podem ter maior liberdade de transgredir dogmas, ultrapassar fronteiras, desobedecer ortodoxias e sobretudo desrespeitar a unidade doutrinária que estas organizações divisórias buscam defender. Esses trânsitos são notados pelo autor no contato com as rezadeiras. Uma delas, por exemplo, se diz católica mas “chegada a evangélica”. Não se diz evangélica “verdadeira”, pois não gosta que desfaça dos santos, que continua a cultuar em sua casa.

Trânsitos entre saberes eruditos e populares aparecem também quando o autor aborda as relações entre rezadeiras e a medicina erudita. O antropólogo nota, como outros pesquisadores (LOYOLA, 1984; QUINTANA, 1999) a complementaridade de tratamentos buscados pela clientela das rezadeiras, expressa através de pessoas que buscam tanto sua ajuda como os tratamentos da medicina erudita, e vice-versa. Essa mesma dimensão foi notada no trabalho de campo que realizei em Lumiar. Alguns clientes chegavam a passar na casa das rezadeiras antes de ir para consultas médicas e cirurgias.

Alguns dos relatos etnográficos de Santos (2007) me revelaram técnicas corporais semelhantes entre as rezadeiras de Cruzeta e as de Lumiar, como a presença de bocejos e arrepios como comprovação da existência de malefício no corpo do cliente, e sua ação sobre o corpo da rezadeira, no momento do ritual. A rezadeira Barica, principal informante de Santos, revela um ritual que realiza, aos pés de uma árvore seca, todos os dias após rezar as pessoas:

O *descarrego* consiste em mentalizar os problemas que ouviu e entregar nas mãos de Deus para que ele tome conta. E também pede forças aos santos para que eles possam tirar todas as coisas ruins que possam ter *pegado* durante as rezas que realizou nas pessoas (...). Este momento que a rezadeira Barica escolhe para si é um ato de esvaziamento de tudo que ela absorveu dos clientes no momento do ritual de cura. De certa forma, seria também o encerramento do ritual, o seu descanso. Isso fica mais evidente quando ela enfatiza: “eu, para rezar, tenho que puxar para mim o que a pessoa está sentindo (SANTOS, 2007, p. 135).

O ato de puxar para si os males rezados foi relatado pelas rezadeiras de Lumiar, em outros termos, como se verá no capítulo seguinte. Assim, ao tomar contato com outras etnografias das benzeduras, como a de Santos em Cruzeta/RN, fui encontrando pontos semelhantes e diferenças com o meu campo, que me auxiliaram a compor um quadro local mais afinado com as pesquisas já realizadas sobre o assunto, no Brasil.

O trabalho de Aguiar (2012), *Mulheres negras da montanha: A religiosidade das benzedadeiras de Rio de Contas*, contribuiu com outros aspectos no meu estudo com as rezadeiras de Lumiar. Sem a densidade do relato etnográfico, o autor buscou refletir sobre a religiosidade dessas mulheres, o uso do corpo e a cura através da palavra. As mulheres pesquisadas praticam o que o autor chamou de “benzedura de tradição”, definida a partir de Oliveira (1985) como uma prática transmitida de geração para geração através de laços familiares ou de apadrinhamento. A transmissão se dá pela via da observação dos rituais realizados pela pessoa mais velha e pela oralidade. Sobre esse assunto, Quintana (1999, p. 53) nota que a aprendizagem das rezas é assistemática, e pode ser dividida em dois tipos: a que se dá por vias sobrenaturais ou a que resulta de um processo imitativo em relação a um mestre, normalmente um parente mais velho. Aguiar (2012: 216-219) investiga o que pensam, sobre a possibilidade de se tornarem rezadeiras, jovens mulheres de Rio de Contas que, supostamente, estariam na idade de aprender as rezas e procedimentos rituais das mais velhas. A partir de suas falas, nota-se a desvalorização pela qual este saber vem passando, bem como o medo das responsabilidades de uma vida dedicada ao ofício de curar os outros. Aprender as rezas passa a ser visto como perda de tempo ou comprometimento com uma vida de doação que poucas jovens, atualmente, têm desejo de levar. As mais velhas, entretanto, continuam a dizer as palavras aprendidas e nutrem a esperança de ter a quem passar os seus saberes (AGUIAR, 2012). Sentimentos parecidos com estes foram relatados pelas rezadeiras de Lumiar, que também sentem não terem mais em torno de si pessoas interessadas em aprender as rezas e artes de cura.

A partir desse leque de estudos acadêmicos e livros publicados, pode-se perceber a grande variedade de rezas e práticas de cura, bem como semelhanças que mostram a existência de rituais passíveis de agrupamento sob termos como benzeduras, benzimentos, benzeções. No presente trabalho, optei por utilizar, quando necessário, o termo benzedura, para me referir a esse ritual específico conduzido em um cliente, que é portanto *benzido* ou *rezado*. Dentre rezas que se repetem em variadas

localidades, posso citar as *costuras*, rezas de perguntas e respostas feitas enquanto se costura um pequeno pedaço de pano com agulha e linha e que servem para o alívio de contusões musculares, torções e distensões; rezas de diálogo para se cortar afecções de pele, como o cobreiro e o fogo bravo; rezas fortes que precisam ser mantidas em segredo, ou que não podem ser erradas, ao serem pronunciadas. Estas são orações faladas apenas em caso de grande necessidade, sendo preservadas em seu segredo para estes momentos emergenciais. Há ainda rezas que referem um modelo exemplar (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 37) e trazem histórias do tempo da passagem de Jesus pela Terra e o que utilizava em suas curas milagrosas. Por fim, em algumas orações se repete o tom imperativo que ordena a retirada do mal e o encaminha a locais onde podem ser neutralizados²².

A partir da leitura da literatura sobre rezadeiras e benzedadeiras em todo o Brasil e das teorias utilizadas pelos pesquisadores, foi possível realizar uma pesquisa onde as principais questões relacionadas à prática dessas mulheres puderam ser investigadas. O trabalho de campo se desenvolveu a partir de várias idas a campo num período de cinco meses, onde pude tecer e ser tecida nos encontros com as rezadeiras Maria, Hilda e Arlete e suas artes de cura. Não tive ilusão de neutralidade, e, como Favret-Saada (1990) em seu estudo sobre a feitiçaria no Bocage francês, me permiti ser afetada pelo campo que estudava. A reflexão que resultou dessa dimensão participante da pesquisa se encontra nas considerações finais.

O resultado do meu caminho pelas sendas de mulheres, narrativas e artes de cura é esta dissertação. Espero que o trabalho, cuja organização apresento a seguir, contribua com outros estudos sobre este assunto, nos diversos campos do conhecimento.

O primeiro capítulo apresenta a cidade de Nova Friburgo e o distrito de Lumiar. A colonização europeia e a hibridação entre práticas culturais de colonos, negros e indígenas da região fornecem uma base inicial para compreender a presença e atuação de rezadeiras, erveiros e tratadores no município.

No segundo capítulo apresento um olhar sobre as relações das mulheres com o saber-fazer das artes de cura, desenvolvidas historicamente a partir da experiência

²² A variedade de rezas surpreende, por isso neste espaço citei apenas algumas que percebi constituírem um conjunto com traços comuns. Há um tipo de rezas que foi recolhido no Rio Grande do Sul, chamadas de fesceninas. Segundo Sant'Ana e Seggiaro (2008, p. 44) essas orações fazem uso de versos licenciosos da antiga Roma, de onde se acredita ter derivado a sátira. Durante sua pronúncia, a benzedeira não admite que o cliente deboche do teor das preces, realizadas como as outras, com seriedade. Pela sua peculiaridade, cito um trecho recolhido pelas autoras: "Ó mangas, ó changas, ó tangas, ó mirabelas, ó caga verrumas, ó mijafivelas, ó caralhos, ó bugalhos, ó peidos meus, da Maria e do Matheus" (Ibid.).

feminina cotidiana.

No terceiro capítulo abro os caminhos da pesquisa, do trabalho de campo e da análise dos dados colhidos via entrevistas semi-estruturadas.

No quarto capítulo apresento as artes de cura das rezadeiras de Lumiar: os males rezados, seus tratamentos, os rituais de cura e seu simbolismo.

Por fim, esboço as considerações finais e apontamentos despertados por este caminho, trilhado ao caminhar.

Capítulo 1. Breve história e contexto sócio-econômico de Nova Friburgo

1.1 Dados demográficos e divisão político-administrativa

Nova Friburgo situa-se a 130 quilômetros da cidade do Rio de Janeiro, 846 metros de altitude, num conjunto de serras graníticas denominado Serra do Mar e com remanescentes da Mata Atlântica. Este conjunto se subdivide em serras menores, estando o município na Serra dos Órgãos. Ao norte faz limite com Sumidouro, Duas Barras, Bom Jardim e Trajano de Moraes; a leste, com o município de Macaé; a oeste com Teresópolis e ao sul, com Casimiro de Abreu, Silva Jardim e Cachoeiras de Macacu.

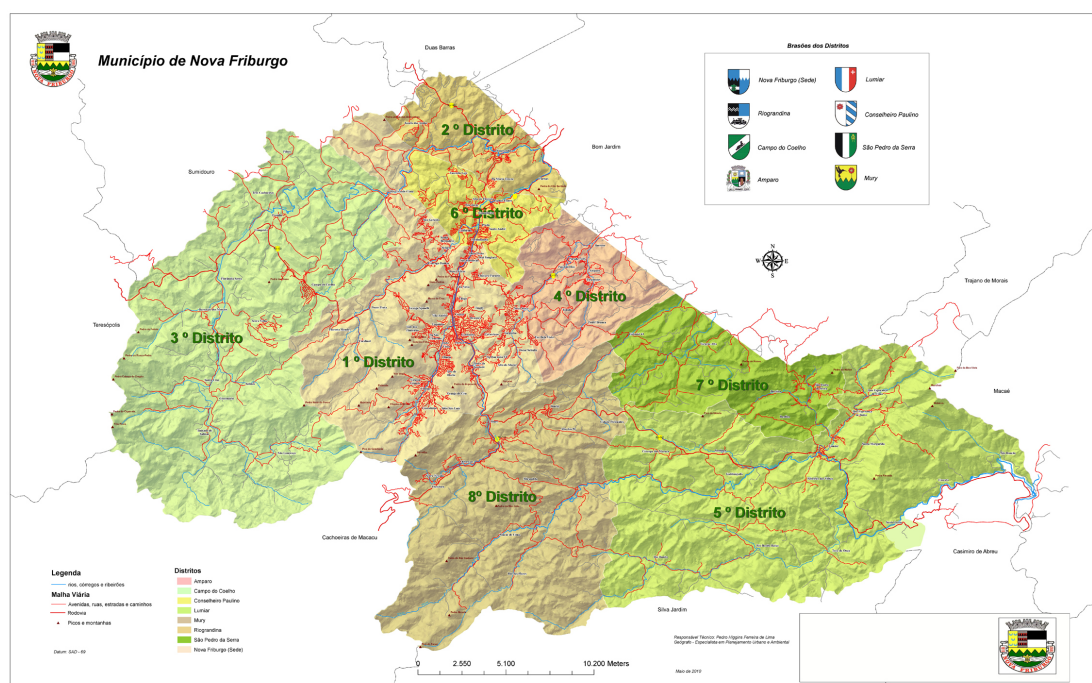


Fig. 2 – Mapa de Nova Friburgo (PMNF, 2010).

Atualmente, a cidade tem 182.082 habitantes e 933 quilômetros quadrados (IBGE, 2007), sendo um dos municípios mais importantes da região serrana do estado. O produto interno bruto é oriundo principalmente do setor de serviços, seguido do industrial e do agropecuário.

Em sua divisão político-administrativa, o município é constituído de 7 distritos: Nova Friburgo, Amparo, Campo do Coelho, Conselheiro Paulino, Lumiar, Riograndina e São Pedro da Serra.

A cidade dispõe de vinte e sete unidades de saúde municipais e quarenta e sete privadas (IBGE, 2009). Em relação à religião, a população de Nova Friburgo se

declara católica, em sua maioria, mas nota-se a presença crescente de evangélicos de diversas Igrejas, como as de origem pentecostal, e as evangélicas de missão, entre várias outras (IBGE, 2010).

Para que se possa compreender mais a fundo a presença marcante das rezadeiras no município de Nova Friburgo e em Lumiar, em particular, traçamos um breve histórico da localidade e de sua população.

1.2. Contexto histórico

A mais de oitocentos metros de altitude e cercada de montanhas, a região onde foi fundada a Vila de Nova Friburgo era rodeada pela mata atlântica e formada por três bacias hidrográficas: do Rio Bengalas, do Rio Grande e do Rio Macaé. Espalhadas pela região encontravam-se fazendas de café baseadas no trabalho negro escravo.

Para entendermos a política que leva à criação de vilas como a de Nova Friburgo, de colonização europeia, bem como as características de sua população, é interessante voltar um pouco no tempo e examinar como se dava a política de Portugal em relação à colonização do território que deu origem ao Brasil. Num antigo mapa da região, de propriedade do Sargento Leão, em 1787, toda a região onde mais tarde seria fundada a Vila de Nova Friburgo foi sinalizada como “povoada por varias nações de índios brabos”. Até metade do século XVIII essa era a única informação conhecida sobre ampla extensão de terras coloniais, tomadas por mata virgem. Aos poucos, essas regiões de mata foram sendo devassadas pelo colonizador:

A conquista da mata e a imposição do colonizador luso-brasileiro sobre indígenas e por vezes até quilombos africanos se vincula aos caminhos percorridos na exploração do ouro. As grandes descobertas de ouro e diamante no Brasil do século XVIII foram as mais importantes no Novo Mundo colonial. De 1700 a 1800 um milhão de quilos de ouro foram oficialmente registrados e talvez outro milhão tenha escapado ao fisco real (MAYER e MORETT, 200, p. 270).

O impacto da economia aurífera no país foi enorme: vieram para o Brasil, à época, cerca de 450 mil imigrantes portugueses e mais de um milhão de escravos trazidos da África. O local por onde chegavam e por onde se escoava a produção de ouro era a cidade do Rio de Janeiro. Em todo o estado, estradas foram construídas para possibilitar o fluxo dessas pessoas e produtos. Assim, o interior fluminense foi sendo conhecido, juntamente com a formação de fazendas que abasteciam as localidades das minas com alimentos. Quando a atividade extrativista aurífera começou a diminuir,

incursões ilegais de garimpeiros na região conhecida como Sertões do Leste se intensificaram. Contatos com os índios Coroados, Copós, Puris e Guarus são relatados pelos invasores, que deles adquiriam a poaia ou ipecacuanha, planta medicinal muito apreciada na época. Área montanhosa, proibida oficialmente para se evitar o contrabando de ouro, a partir daí tornou-se também refúgio de indígenas deslocados e negros fugidos, assim como faiscadores e garimpeiros em busca de maior liberdade e distância do fisco português. Um exemplo desse tipo de povoação, atraída pela distância e dificuldade de acesso da região, foi a presença do lendário Mão de Luva, contrabandista de ouro que chegou a fundar um arraial de nome Cantagalo²³, liquidado posteriormente pelas tropas do rei após ser descoberto.

Em fins do século XVIII, a crise se abateu sobre Portugal, deixando clara a necessidade de mudanças na política colonial que incrementassem o lucro da coroa portuguesa. A vinda da corte para o Brasil, fugida das ameaças de Napoleão que rondavam toda a Europa, trouxe novas necessidades, como o incremento da produção agrícola e da população. A ociosidade das terras e a diminuta população foi apontada por muitas autoridades como pontos a serem resolvidos, para incrementar a agricultura. Consideravam, ainda, que os negros escravizados e os indígenas, assim como os mestiços que deles descendiam, tidos como indolentes e preguiçosos, não estariam preparados para esta tarefa.²⁴ Neste contexto, embora a escravidão dos africanos tenha perdurado até 1888, se iniciam as políticas de imigração e colonização estrangeira, também vistas como políticas que deveriam promover o branqueamento da população colonial. Considerado o marco inaugural destas no Brasil, o projeto de assentamento de colonos suíços, que deu origem à Freguesia de São João Batista de Nova Friburgo, fundada em 1820, inovava ao introduzir o trabalho livre, a organização social baseada em pequenas propriedades, a isenção de impostos e os subsídios aos colonos na política do Estado.

A instalação desta vila, formada por colonos suíços, atendia aos anseios da coroa portuguesa e também vinha em auxílio da Suíça, mergulhada numa severa crise econômica causada pelas guerras empreendidas por Napoleão na Europa. Além disso, a Revolução Industrial impunha movimento a milhões de pessoas, causando migrações em massa do campo para a cidade e também para terras distantes, onde se sonhava encontrar uma vida melhor.

²³ O nome Cantagalo, hoje, denomina um município da região.

A negociação sobre a criação de uma colônia suíça no Brasil foi capitaneada por Nicolau Sebastião Gachet, empresário e agente do Cantão de Fribourg, e encampada pelo próprio rei, Dom João VI. Acordou-se a vinda de 100 famílias para o Brasil, que deveriam ser católicas e se naturalizarem brasileiras quando de sua chegada.

O Estado assumia a incumbência de financiar a travessia atlântica e o traslado para o local escolhido, a doar sementes e animais, a construir as casas destinadas a alojar os imigrantes. Assumia a responsabilidade de pagamento de subsídios ‘a cada colono suíço 160 réis por dia, por cabeça pelo primeiro ano de sua habitação e 80 réis pelo segundo’ (Mayer, 2003: 26).

Emigrar não se constituía novidade para os suíços, acostumados a isso desde o século XVII, quando iam e vinham nos serviços militares de reinos europeus e também aos campos de França e Itália. Idas definitivas para a Rússia e para os Estados Unidos também já haviam ocorrido. A única referência sobre a emigração para o Brasil, contida numa obra recente sobre o Cantão de Fribourg feita por historiadores helvéticos, assim resumiu a vinda dos colonos pobres para nosso país: “embarcando em 1819 numa viagem difícil para o Brasil, eles descobrem rapidamente que apenas transplantaram sua pobreza para os trópicos em Nova Friburgo (CHARRIÈRE e BERTSCHY, 1991 apud MAYER, 2003, p. 28).”

De fato, a imigração suíça enfrentou enormes dificuldades, a começar pela viagem sofrida pelo Atlântico. Foram embarcadas duzentas e sessenta e uma famílias, mais que o dobro acertado com a coroa portuguesa. As precárias condições da viagem (a despeito das ofertas generosas de subsídios especificadas acima) e uma longa parada na Holanda, onde supõe-se ter havido contato com água contaminada, causaram a morte de cerca de vinte por cento dos imigrantes, a ponto de desembarcarem no Brasil trezentos órfãos. As dificuldades continuaram na viagem para a terra onde se estabeleceria a colônia, na fazenda do Morro Queimado, onde cerca de mil e seiscentos suíços tiveram de se distribuir nas cem casas construídas para abrigá-los. As terras enfim foram distribuídas e muitos colonos, insatisfeitos com seus lotes cujo solo se dizia ser pobre, se dispersaram para o Rio de Janeiro, Macaé e Cantagalo.

Em 1824 chega à região nova leva de imigrantes, dessa vez vindos da Alemanha. Encontraram, como os primeiros, muitas dificuldades na lida com a terra e a realidade hostil do nascente Império brasileiro. Com a dispersão dos colonos em busca de melhores condições de vida,

forjou-se na periferia rural de Nova Friburgo uma sociedade voltada para a subsistência na qual grande parte de seus ingredientes provinham da própria região. As moradias eram construídas com madeira local; a alimentação era à base do milho, da mandioca e de pequena criação. O transporte era feito por mulas e grande parte dos remédios eram extraídos de plantas nativas (MAYER e MORETT, 2003, p. 272).

A presença suíça na cidade foi utilizada como mecanismo ideológico, no século seguinte, para afirmar a diferença de Friburgo em relação às demais localidades no país e incrementar o turismo. Sobre isso, Costa (2003) escreve:

O mito da Suíça brasileira colabora para a idealização da cidade 'paradisiaca', onde o trabalho escravo teria sido praticamente inexistente, proporcionando condições para formação de uma sociedade étnica e culturalmente mais 'civilizada', com a predominância da mão-de-obra livre e branca de origem europeia (p. 242).

Sobre a presença de negros escravizados na região, é importante lembrar que antes mesmo da fundação da colônia suíça, já havia por ali a existência desse tipo de mão-de-obra, que trabalhava no cultivo de café sob a rígida e violenta disciplina da escravidão. O Código de Posturas da Vila de Nova Friburgo, de 1848, por exemplo, em que pese a presença do trabalho livre dos imigrantes suíços, era praticamente um código escravocrata.

Desse modo, quando os colonos suíços chegaram, havia grande presença negra no entorno²⁵. Muitos deles, assim que puderam, adquiriram escravos, enquanto outros, mais humildes, dedicaram-se principalmente à agricultura de subsistência. Muito do que trouxeram de técnicas agrícolas, da Suíça, mostrou-se inadequado para as terras que receberam, e em pouco tempo passaram a adotar práticas negras e indígenas no trato com o solo, o que mostra intensa hibridação de saberes e cultura entre imigrantes, colonizadores, negros e índios.

A partir de 1911, Nova Friburgo atravessa um processo de mudanças que culmina com sua modernização²⁶. Nesse momento também se inicia a construção de mecanismos ideológicos que enfatizam as *raízes* helvéticas da cidade, chamada desde então de Suíça brasileira. A partir de capitais alemães e de articulação com grupos políticos locais, surgem as primeiras indústrias, representadas pelas firmas M.

²⁵Sobre a relação dos colonos suíços com a mão de obra escrava e a produção cafeeira, cf. Lisboa (2003, p. 90-94).

²⁶ Cf. Araújo (2003).

SINJEN e Cia e M. FALCK e Cia, de propriedade de empresários alemães que chegaram à região. A industrialização de Nova Friburgo se situa no contexto mais amplo da expansão do capitalismo imperialista, mas é também marcada por fatores internos, como a presença, desde 1870, da ferrovia E. F. Leopoldina Railway, de vantagens fiscais, a proximidade dos centros consumidores mais importantes do país, como o Rio de Janeiro, e a existência da Colônia alemã, constituída desde 1824. Os produtos inicialmente fabricados em Nova Friburgo constituíam-se de rendas, filó, passamanaria, e eram o complementos para as fábricas de tecidos cariocas.

Nessa época, ocorre o desenvolvimento do setor de serviços na cidade, notadamente do turismo, destinado a pessoas que a frequentavam em determinadas épocas do ano. A vocação turística local se devia à abundância de verde, ao clima ameno, à herança europeia, à tranquilidade da vida friburguense.

Se, por um lado, a natureza bela e o clima ameno atuavam como fatores de atração, por outro há um fator histórico-social que apontava para a originalidade de Nova Friburgo. Suas origens identificadas com a presença dos imigrantes suíços e alemães será um fator fundamental na construção do modelo turístico dessa cidade (ARAÚJO, 2003, p. 222).

Entre 1930 e 1980, se consolida a industrialização da cidade, intensificada nas décadas de 60 e 70, , no bojo do desenvolvimento econômico promovido pelos governos militares, chamado *milagre brasileiro*. Além das pioneiras fábricas Arp e Filó, houve ampliação da indústria têxtil e de outros ramos, como do vestuário, plástico e metalurgia. A partir da década de 90, a cidade sofre os efeitos da crise internacional do capitalismo, havendo uma proliferação da pequena indústria, principalmente de lingerie, o que deu à cidade o apelido de capital da moda íntima. Nesse contexto, o município sofre um crescimento desordenado e uma favelização, que se agravam com sucessivas enchentes e deslizamentos como o de 1996 e o de 2011²⁷. A situação ambiental é tal que

o desflorestamento, a ocupação desenfreada em função da especulação imobiliária geram um enorme impacto ambiental que atinge basicamente a questão da água. A ameaça de novas tragédias continua pendente na medida em que prosseguem o assoreamento do Rio Bengala, a mistura de esgoto com águas fluviais, o desmatamento, construções nas encostas (MORETT e MAYER, 2003, p. 279).

²⁷ As chuvas de janeiro de 2011 causaram deslizamento de terras, queda de barreiras, alagamento de vias e caos urbano, e causaram a morte de mais de 400 pessoas na cidade.

Atualmente, o clima fresco e a abundância do verde, mesmo com os problemas ambientais citados acima, ainda fazem com que muitas pessoas venham ao município em busca de contato com a natureza.

1.3. Religião e medicina popular

Nos tempos da colonização suíça, a maioria dos colonos conseguia sobreviver graças ao trabalho familiar em suas próprias terras. Em sua maior parte lavradores, formaram núcleos que se ligavam por relações de parentesco. Cultivavam mandioca, feijão, milho, couve, inhame. Também criavam abelhas, galinhas, porcos e algumas cabeças de gado. O *tempo dos antigos*, expressão usada pelas rezadeiras e por descendentes desses colonos, foi também o tempo de uma forte ligação com a natureza e seus ciclos, com os princípios da vida identificados com a vontade superior, a vontade divina (MAYER, op.cit.). Para dar conta das doenças e dos problemas de saúde que enfrentavam, com a presença de apenas um médico trazido da Suíça na ocasião da constituição da Vila de Nova Friburgo, os colonos desenvolveram sua medicina popular, por meio de rezas, simpatias, ervas medicinais e homeopatia²⁸, praticada em suas terras de origem e adaptada às circunstâncias locais.

A Colônia de Nova Friburgo (1820-31) foi organizada com grande participação da Igreja Católica²⁹. Com efeito, o único padre da região, o suíço Jacob Joye, tornou-se uma figura central da administração local: por ele passavam todos os registros de nascimentos, casamentos, óbitos, utilizados para o controle da população; também era claviculário do cofre da colônia, cuidava da abertura dos testamentos, promovia a edificação de oratórios em terras onde esporadicamente ocorria para rezar missas e promover batizados ou casamentos (PEDRO, 2003, p. 114-116). Já em 1826 a administração da Colônia relatava à corte que um só vigário não conseguia dar conta das demandas locais pelos sacramentos. O isolamento de algumas comunidades as levava a resolver seus problemas espirituais contratando capelães não oficiais: as longas distâncias a serem percorridas, a precariedade das estradas e a falta de recursos impossibilitavam a presença constante do padre, lacuna que influenciou o

²⁸ A utilização de homeopatia vem de tempos remotos da colonização suíça, a partir de livros e de remédios provavelmente trazidos de lá, e foi referenciada pelas rezadeiras dessa pesquisa, a partir da lembrança desses livros, propriedade de rezadores e receitadores respeitadas na região.

²⁹ Cf. Pedro, José Carlos. A igreja católica: Fé e poder na Freguesia de São João Batista de Nova Friburgo, in Araújo & Mayer (2003).

desenvolvimento de maneiras próprias de lidar com as enfermidades do corpo e do espírito das pessoas.

Descendente de colonos suíços, uma das rezadeiras que participa dessa pesquisa traz na memória histórias daqueles tempos iniciais, onde homens e mulheres labutavam na lavoura desde sua infância. A lembrança dos avôs, pais e tios que eram também lavradores traz a presença de saberes e fazeres forjados no cotidiano rural. Além disso esses familiares cultivavam uma espiritualidade popular e cristã, que se desenvolveu a partir da ausência da religião oficial, como vimos acima. Prática antiga, portanto, a procura por rezadeiras, tratadores e erveiros é citada como praticada pelos velhos, avós, pais, desde os tempos remotos da colônia.

Em 1988, a prefeitura do município realizou, no âmbito do projeto *Retrato social da cultura popular em Nova Friburgo*, vinculado ao Departamento de Cultura/Pró-memória do município, um levantamento dos receitadores locais, em número de trinta e quatro (PMNF, 1988). O pequeno volume inicia com uma apresentação de Maria S. Coutinho Soares da Cunha, que situa o trabalho e o saber dessas pessoas:

Retroagindo no tempo, quando o médico inexistia ou estava preso só às áreas urbanas, a figura do rezador ou curador era muito importante. Utilizando diversos métodos, absorvendo conhecimentos empíricos retirados de velhos compêndios, ou mesmo pela tradição oral, ele aliviava doentes e até salvava vidas (PMNF, 1988, p. 03).

O texto segue lançando um olhar sobre a medicina erudita, ao mostrar que esta trata mais a doença que o doente, e considera o corpo humano de forma separada, composto por órgãos isolados. O olhar dos tratadores e rezadeiras traduz uma forma de “consideração da totalidade humana” que é valorizada pela publicação da prefeitura municipal. Numa análise que não se pretende “definitiva nem definidora”, o texto indica a necessidade de uma segunda fase de pesquisa, em que seriam identificadas as plantas mais utilizadas pelos receitadores e sua ocorrência nos distritos (Ibid.)³⁰.

No material que segue esta apresentação, há uma lista de características comuns observáveis nas práticas dos rezadores e receitadores locais que participaram do levantamento. Uma delas é que o maior número de pessoas que conduziam essas

³⁰ Não tive notícia de nenhum projeto deste tipo, ocorrido após o ano de 1988, mas durante o trabalho de campo pude perceber quão rica poderia ser uma pesquisa etnobotânica com as rezadeiras.

práticas residia, na época, no 5º. Distrito - Lumiar, “o mais fechado em suas tradições”. Além disso, nota-se a idade avançada desses agentes de cura, entre 70 e 85 anos, a presença de uma figura familiar anterior tida como fonte de ensinamentos relacionados à prática, o pouco interesse dos mais jovens em aprender o ofício dos mais velhos e a utilização sistemática da flora natural da região nos tratamentos realizados (Ibid.).

Percebe-se também que já nesta publicação se menciona o crescimento da clientela, que extrapola os limites do município, e a busca dos rezadores e receitadores por clientes de outros extratos da sociedade, como uma forma que os auxilia a ter reconhecimento. Cita-se também a associação da atividade social de rezadeiras e tratadores à função religiosa, ou seja, nos casos de rezadores e rezadeiras que incorporam entidades, “a responsabilidade é transferida à entidade incorporada, limitando-se a pessoa à ação de repasse ou intermediação” (PMNF, 1988, p. 51). Nas fichas dos sujeitos pesquisados, há presença de diferentes vinculações religiosas, com rezadores e rezadeiras católicos, espíritas e umbandistas: enquanto um rezador espírita recebe “entidades do mato”, outro, umbandista, trabalha com uma entidade chamada Dr. Zanambi, da linha oriental e que faz operações espirituais. Há quem se auto-declare católico, mas nas práticas revele o trabalho com caboclos, em casas de umbanda. A maior parte dos pesquisados, além dos rituais de cura pratica a prescrição de plantas medicinais e elementos naturais para tratamentos de saúde de seus clientes. Utilizam uma enorme variedade de plantas e substâncias em suas curas e prescrições: água, álcool para infusão de plantas, óleos para massagens, barro para emplastros, tubérculos, flores, caroço de milho, lascas de fumo, sal grosso, entre outros são citados ao longo das 34 fichas dos receitadores e rezadores da região, que apresentam os resultados desse levantamento. Realizado a partir de visitas domiciliares a estes receitadores e rezadores, este estudo é a fonte histórica mais importante sobre o assunto no município de Nova Friburgo (Ibid.).

A escolaridade dos entrevistados é muito baixa ou inexistente, mas a publicação enfatiza a experiência adquirida pela oralidade, traço marcante das práticas, e o valor que possuem nas comunidades onde vivem as pessoas que se dedicam à arte de curar. “O compromisso do receitador com sua atividade e a seriedade com que realiza o seu trabalho, dá ao mesmo um ar profissional” (Ibid.). Por fim, o estudo recomenda que se realizem novas pesquisas em relação ao valor terapêutico da flora natural da região.

A dissertação de mestrado de Pumar-Cantini (2005), estuda a prática curativa a

partir de pesquisa com três rezadeiras da cidade, residentes nos bairros do Cônego e de Conselheiro Paulinho, respectivamente distrito sede e 6º. Distrito de Nova Friburgo. A partir da história oral colhida em entrevistas com essas mulheres, a autora buscou investigar as noções de saúde e doença das rezadeiras, e mesmo que não tenha estabelecido um retrato amplo de suas vidas e práticas, trouxe algumas contribuições a este trabalho, por ter mapeado questões locais sobre o tema.

Inicialmente, a pesquisadora cita ter telefonado para ao menos uma dezena de rezadeiras, indicadas por amigos que como ela residiam em Nova Friburgo (Ibid., p. 46). Definiu a pesquisa com três rezadeiras, duas delas moradoras do Cônego, bairro de classe média alta no distrito sede do município que se formou a partir de uma grande fazenda que ali existia, antigamente. A outra rezadeira vivia no 6º. Distrito (Conselheiro Paulino), onde está o maior parque industrial da cidade. Ali vivem cerca de cento e vinte mil pessoas, tornando a localidade a segunda mais populosa depois do distrito sede. Comércio, bancos e fábricas movimentam a região.

As rezadeiras pesquisadas por Pumar-Cantini vivem, portanto, no meio urbano de Nova Friburgo, em situação diferente das rezadeiras de Lumiar que participaram do trabalho que agora apresento. A questão da pesquisa citada era investigar se havia conflito entre a prática das rezadeiras e a medicina erudita. Nas considerações finais, a autora pondera não ter visto, do ponto de vista das rezadeiras, tais tensões e conflitos, mas uma forma complementar de acionar um ou outro campo de saber, de acordo com a doença de que padece o cliente. O trabalho, apesar de não se debruçar mais sobre a forma como as rezadeiras dão sentido ao seu ofício e conduzem os rituais de cura, expressa a vitalidade e a diversidade das benzeduras no município de Nova Friburgo.

1.4. O distrito de Lumiar

A história de Lumiar se vincula à da colonização suíça de 1820. Com a dificuldade de cultivo das primeiras terras destinadas aos colonos, algumas famílias se dispersaram pelas margens do Rio Macaé, tendo estabelecido ali suas propriedades, pequenos sítios onde se praticava uma agricultura de subsistência. Em 1828, surgia uma pequena vila que deu origem ao distrito. Banhado pelo Rio Macaé, que recebe os afluentes Rio das Flores, Rio Bonito e Boa Esperança, Lumiar conta com várias localidades, como Benfica, Santiago, Santa Luzia, Boa Esperança, Galdinópolis e Rio Bonito.

Junto com São Pedro da Serra, distrito vizinho, Lumiar possui a maior área distrital do município, concentrando também remanescentes de Mata Atlântica. Ali não houve modernização agrícola, e se manteve o esquema de pequenas propriedades, o que favoreceu a conservação ambiental. Na região, encontra-se a Área de Proteção Ambiental de Macaé de Cima.

Nas últimas décadas, Lumiar tem vivido o desenvolvimento do turismo ecológico, que tem trazido consigo a especulação imobiliária e o crescimento desordenado. Ainda incipiente, mesmo assim traz ameaças à natureza local, e fortalece a tendência de desaparecimento da policultura que marcou o início da localidade.

O distrito tem 217,81 quilômetros quadrados e 4.720 habitantes, escola fundamental, posto de saúde, igreja católica, além de vários estabelecimentos comerciais como restaurantes, mercados, pousadas e mercearias. Nos últimos anos, houve uma revitalização do pequeno centro histórico da vila, com a criação da Feira da Terra, evento periódico onde os produtores e artesãos locais vendem os seus produtos. Desde 2010, já houve dez edições da feira, sendo as duas últimas em São Pedro da Serra, distrito que fica a cerca de dez quilômetros de Lumiar e cuja atividade turística é mais forte.

Em Lumiar existe uma associação civil sem fins lucrativos, a Oficina-escola *As mãos de luz*, que desde 2011 realiza o projeto *Os tesouros da terra, nossa gente, ervas, rezas e danças*. A iniciativa tornou-se um ponto de cultura no programa Cultura Viva do Ministério da Cultura (MinC), e tem como uma de suas linhas de ação o trabalho de reconhecimento e reunião de rezadeiras e erveiros da região, para transmissão de saberes e manutenção da memória coletiva em relação às práticas locais de medicina popular. Através da Oficina-escola conheci as rezadeiras Arlete e Dona Hilda, que participaram desta pesquisa junto com Dona Maria, moradora da região de Santiago, que localizei a partir da indicação de uma amiga, residente em São Pedro da Serra.

Através do contato com essas mulheres e suas artes de cura exercidas no cotidiano nasceu o presente trabalho.

Capítulo 2. Mulheres e artes de cura

As relações entre mulheres, artes de cura e religiões foram tecidas ao longo da história da humanidade de diversas formas, e encontram, no ocidente cristão, uma das expressões consagradas na atuação das rezadeiras.

A presença da mulher é marcante no mundo da religiosidade popular e é ela, numa maioria quase absoluta, quem conhece o segredo das palavras e dos gestos capazes de exorcizarem o mal. Em algumas fórmulas de benzer estudadas na Península Ibérica ocorria frequentemente a presença da frase, inicial ou final: “Eu sou a mulher, a benzedeira” – o que denota a vitalidade do elemento feminino registrada nas palavras santas (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 11-12).

Em contraposição ao campo das benzeduras, em que a presença de mulheres é marcante, no campo das religiões institucionalizadas predominam as regras, normas e doutrinas produzidas e conduzidas por homens. Rosado Nunes (2005), em dossiê sobre as relações entre gênero e religião, observa que

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

Excluídas de posições de comando nas religiões, que têm de forma clara ou velada uma visão específica dos papéis masculino e feminino fundamentada num âmbito não-histórico, as mulheres têm entretanto, forte presença nas práticas religiosas (Ibid.). Em relação às artes de cura, muitas mulheres podem ter se desenvolvido nessa seara a partir do conhecimento dos ciclos naturais, pois foram os primeiros humanos a desenvolver esse saber, por ter como compará-los aos ritmos do próprio corpo (Muraro, 1992). O historiador francês Jules Michelet, em *A mulher*, afirmava: “a mulher é o verdadeiro médico (...). Ela o é entre todos os povos bárbaros. Entre eles, a mulher é quem sabe os segredos das plantas medicinais, aplica-as. Aconteceu o mesmo entre povos não-bárbaros, de alta civilização” (Michelet, 1995: 306).

Com o cuidado de não essencializar a mulher, já que o pensamento sobre gênero o considera uma construção social e cultural e não algo determinado biologicamente, ao se olhar para o universo das rezadeiras e benzedeiros percebe-se que são mulheres, em sua grande parte, que atuam através das artes de cura, exercidas no cotidiano.

2.1. As artes de fazer: Um olhar sobre os saberes e fazeres populares

Como se viu anteriormente, as artes de fazer populares se situam no campo da experiência, da prática, das táticas de sobrevivência utilizadas para suprir necessidades não atendidas pelos sistemas estabelecidos ou para driblar opressões diversas e garantir à vida espaços de resistência, possibilidades de florescimento, constituição e manutenção de vínculos baseados na reciprocidade ou na astúcia. Envolvem ações cotidianas aparentemente corriqueiras, que se desenvolvem através do que Certeau (1990, p. 134) chama de saberes não sabidos, sobre os quais as pessoas não refletem, mas colocam em ação em seus afazeres cotidianos. Gestos, usos do corpo, comportamentos, maneiras de falar, de cuidar, de cozinhar, de consumir e de se relacionar seriam exemplos das artes e maneiras de fazer populares.

Muitas práticas cotidianas (falar, ler, circular, fazer compras ou preparar as refeições, etc.) são do tipo tática. E também de modo mais geral uma grande parte das “maneiras de fazer”: vitórias do “fraco” sobre o mais “forte” (os poderosos, a doença, a violência das coisas ou de uma ordem etc.), pequenos sucessos, artes de dar golpes, astúcias de “caçadores”, mobilidades da mão de obra, simulações polimorfas, achados que provocam euforia, tanto poéticos quanto bélicos. Essas performances operacionais dependem de saberes muito antigos. (...) Elas remetem a (...) imemoriais inteligências com as astúcias e simulações de plantas e de peixes. (Ibid., p. 46).

Certeau remete o saber-fazer popular a imemoriais inteligências, a saberes animais e vegetais. É observando e convivendo com a natureza que se desenvolvem muitas das artes de fazer cotidianas – como a que se liga à cozinha e à utilização do espaço, e, em especial, as artes de cura, pois são fruto do convívio estreito dos sujeitos com os elementos naturais, as plantas e os ciclos da natureza.

Assim, a humanidade e suas artes mantêm elos invisíveis por onde se estabelecem alianças pela vida, em favor da sobrevivência e dos afetos. Estes elos se pautam na reciprocidade e se expressam por movimentos de dons e dádivas, como percebido por Mauss (2003), mas também por astúcias e golpes, que guardam semelhança com o fazer artístico – daí Certeau (1990) tê-los agrupado com o nome de artes. Nesse sentido, podem significar um respiro ético dentro do sistema econômico através de maneiras de negar ao instituído um poder além da história, de fatalidade ou irreversibilidade.

O *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss (2003), se debruçou sobre a *potlach*, um jogo de prestações voluntárias marcadas pela reciprocidade e que organiza uma rede social articulada pela tripla obrigação de dar, receber e retribuir. Embora atualmente esse princípio não regule a economia das nossas sociedades, marcada pelo liberalismo onde o indivíduo é a unidade básica e as trocas entre essa e outras unidades são reguladas pela equivalência generalizada da moeda, a *potlach* se mantém ali como lembrança de outra possibilidade econômica na periferia e em suas brechas. Assim, Certeau considera que a política do dom se torna, nas sociedades ocidentais contemporâneas, uma tática desviacionista. Uma perda voluntária em uma economia baseada no dom se torna transgressão na economia do lucro: Aparece como excesso (desperdício), contestação (a rejeição do lucro) ou delito (atentado contra a propriedade) (Certeau, 1990, p. 84).

Neste trabalho, as artes de cura das rezadeiras expressam um uso popular da religião e da medicina, que lhe modifica e adapta o funcionamento visando o reestabelecimento da saúde – a cura - daqueles que procuram sua ajuda. Tais artes fogem ao controle social exercido por esses sistemas estabelecidos, pois buscam solucionar as questões de saúde do corpo e da alma a partir do que essas mulheres têm à sua disposição: seu próprio corpo, seu acesso privilegiado às divindades, sua farmacopéia doméstica e as memórias dos antigos, de palavras que permaneceram, transmitidas entre gerações pela oralidade.

As artes de cura das mulheres, como as outras artes de fazer populares, se desenvolvem por necessidade: a lida com os ciclos femininos de menstruação, gravidez, parto, pós-parto e aleitamento; os cuidados com bebês e crianças; a falta ou distância de hospitais e postos de saúde; a inexistência de serviços comunitários de apoio psicológico; os altos preços e efeitos colaterais dos medicamentos, entre outras. Um breve olhar sobre momentos da história das mulheres do ocidente ajudará na compreensão de como as artes de cura praticadas atualmente se vinculam à práticas mágicas do passado que a partir da modernidade passaram a ser reprimidas e enquadradas como superstições e crendices populares.

2.2. Saber-fazer de mulheres: Artes de cura e religião

As mulheres e sua incessante tarefa de se adaptar e se re-inventar a partir de novas relações (LAGES, 2005: 14), foram submetidas ao longo da história a um rígido controle e incontáveis violências físicas e psicológicas. Revisitar sua história pode

auxiliar na compreensão da relação estreita das artes de cura com as experiências femininas no cotidiano³¹.

Primeiramente, faz-se necessário pontuar a invisibilidade das mulheres na história, como se estivessem fora do tempo, já que são menos vistas no espaço público, o único que por muito tempo mereceu o interesse dos historiadores. Sua história segue plena de lacunas e silêncios – espaços estes que revelam uma outra história da humanidade, história dos costumes, das artes do fazer, mas também das inúmeras violências cometidas contra elas.

A história das mulheres é relacional, inclui tudo que envolve o ser humano, suas aspirações e realizações, seus parceiros e contemporâneos, suas construções e derrotas. Nessa perspectiva, a história das mulheres é fundamental para se compreender a história geral: a do Brasil, ou mesmo aquela do Ocidente cristão (DEL PRIORE, 2007, p. 08).

A ausência de vestígios, o apagamento da presença da mulher, seja pela destruição de seus arquivos, seja pela língua em que o pronome *eles* dissimula *elas*, a predileção dos historiadores antigos pela vida pública de onde as mulheres eram excluídas, entre outros motivos, faz com que a escrita de uma história das mulheres encontre inúmeras dificuldades e desafios (PERROT, 2005). Pontuadas as limitações, apresento um olhar que apenas visita momentos importantes numa história das mulheres, com a consciência de que esta também pode ser vista como uma construção narrativa. No caso desta dissertação, busco investigar na história a ligação das mulheres com as artes de cura – pois é notável e predominante nas práticas de rezadeiras e benzedadeiras no Brasil (QUINTANA, 1999; BRAGA, 2010; SANTOS, 2007; OLIVEIRA, 1985; GOMES e PEREIRA, 2004). Meu objetivo neste espaço é pontuar aproximações e elementos relevantes para que se possa relacionar o objeto desta dissertação com uma história maior, notadamente das mulheres camponesas do ocidente cristão.

Consideradas por Perrot (2005) as mais silenciosas das mulheres, as camponesas que viveram antes da revolução industrial tinham a vida fundida à família, à casa e aos ritmos do campo.

De acordo com a idade e a posição na família, elas trabalhavam nos campos por ocasião das colheitas de todos os tipos, de batatas a vindimas, curvadas sobre a terra ou sob o peso de cargas. A velha camponesa é uma mulher recurvada. Elas cuidavam do rebanho, das vacas, que vigiavam e

³¹ Para aprofundar nas questões teóricas e metodológicas em relação aos estudos da história das mulheres, cf. Soihet (1997).

ordenhavam, das cabras, cujo leite servia para a fabricação artesanal de queijo, que também era serviço delas. ‘Sem mulher, não há vaca, nem leite, nem galinha, nem frango, nem ovo’. A camponesa é uma mulher ocupada, preocupada em vestir (ela fia) e em alimentar os seus (auto-subsistência e confecção das refeições) e, se possível, trazer para casa um suplemento monetário a partir do momento em que o campo se abriu para o mercado: mercado alimentar, mercado têxtil (PERROT, op.cit., p. 111).

Além disso, as mulheres tinham um saber próprio, pois eram também curadoras populares e parteiras desde a mais remota antiguidade. Tedlock (2008) reúne evidências arqueológicas que mostram farta participação feminina no xamanismo, onde as mulheres atuavam como xamãs e guias espirituais³². Seus conhecimentos eram transmitidos de geração em geração, oralmente.

As mulheres camponesas pobres não tinham como cuidar da saúde, a não ser com outras mulheres tão camponesas e tão pobres quanto elas. Elas (as curadoras) eram as cultivadoras ancestrais das ervas que devolviam a saúde, e eram também as melhores anatomistas do seu tempo. Eram as parteiras que viajavam de casa em casa, de aldeia em aldeia, e as médicas populares para todas as doenças (MURARO, 1992, p. 12-13).

Este poder feminino passou a representar uma ameaça quando a condição feminina experimentou grande florescimento, na Alta Idade Média. É após essa época, no período que compreende o fim do século XIV até meados do século XVIII que um fenômeno se generaliza por toda a Europa: a repressão sistemática do feminino, também conhecida como a *caça às bruxas*. A atuação feminina nas artes de cura ameaçava a medicina em seu desenvolvimento incipiente como saber científico, através de universidades no interior do feudalismo. Além disso, as mulheres se organizavam de forma comunitária, e ao se reunirem trocavam segredos de cura do corpo e da alma, e vieram a participar das revoltas camponesas antes da centralização dos feudos, os quais dariam origem às futuras nações (Ibid.).

No advento da modernidade, esforços para superar a instabilidade e atomização política da Europa feudal criaram um sistema unificador para explicar a existência,

³²De acordo com Tedlock (2008), estudos recentes de arqueólogos e antropólogos destacam que as mulheres tiveram um importante papel como xamãs no período Neolítico, na Sibéria. Essas descobertas surpreenderam os estudiosos ocidentais pois por muito tempo o xamanismo foi visto como uma atividade masculina. Assim, após escavações e análise de esqueletos, descobriu-se que os xamãs siberianos eram com frequência mulheres, diferente do que se pensava no passado (Tedlock, 2008: 37-38). Para a autora, o papel feminino nas práticas xamânicas foi ocultado pelos estudiosos do xamanismo, principalmente antropólogos, e pode ser facilmente percebido ao examinar os vestígios deixados pelos nossos antepassados pré-históricos. Pequenas estatuetas no formato de mulheres e pinturas rupestres, além de análises dos esqueletos e dos objetos encontrados em seus túmulos auxiliam a construir uma visão do passado onde tanto a mulher como o homem poderiam ser especialistas de cura. Aponta-se, também, que a primeira divindade a ser cultuada era a Deusa, e não o Deus masculino que se seguiu cronologicamente a esta (Cf. Muraro, 1992).

baseado na religião oficial católica. A inquisição passou a criminalizar e perseguir os antigos cultos pagãos camponeses, e a chamar de bruxaria muitos dos costumes antigos que revelavam a presença da magia como forma de compreensão e ação sobre a realidade³³.

Este “expurgo” visava recolocar dentro de regras de comportamento dominante as massas camponesas submetidas muitas vezes aos mais ferozes excessos dos seus senhores, expostas à fome, à peste e à guerra e que se rebelavam. E principalmente as mulheres. Era essencial para o sistema capitalista que estava sendo forjado no seio mesmo do feudalismo um controle estrito sobre o corpo e a sexualidade (MURARO, 1992).

Essa orgia de violência (MIES e SHIVA, 1993) ocorreu sobretudo após a publicação, em 1486, do *Malleus maleficarum*, em português *O martelo das feiticeiras*, dos dominicanos Kraemer e Sprenger (1993). Sucesso na época – cerca de vinte edições em trinta anos, o manual de combate às bruxas foi escrito por encomenda da Inquisição para descrevê-las e às suas práticas, justificando sua condenação ao fogo da purificação (PERROT, 2005)³⁴.

Acreditava-se que as bruxas realizavam reuniões secretas, orgias, infantício, canibalismo. Tanto nos escritos e nos manuais, quanto na iconografia, a bruxaria é predominantemente tida como uma atividade feminina. A mulher seria mais dissimulada e propensa aos vícios e tentações do demônio, um ser inferior e fraco, termos usados pelos inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger. A razão para a predominância feminina entre as feiticeiras era justificada pela natureza da mulher, segundo o manual.

A primeira está em sua maior credulidade; e, já que o principal objetivo do diabo é corromper a fé, prefere então atacá-las... A segunda razão é que as mulheres são, por natureza, mais impressionáveis e mais propensas a receberem a influência do espírito descorporificado [...]. A terceira razão é que, possuidoras de língua traiçoeira, não se abstêm de contar às suas amigas tudo o que aprendem através das artes do mal; e por serem fracas, encontram modo fácil e secreto de se justificarem através da bruxaria (KRAMER E SPRENGER, op. cit., p. 116).

³³ Sobre a magia e a produção social da bruxaria, cf. Thomas (1971).

³⁴ Deirdre English e Barbara Ehrenreich (1973 apud MURARO, 1992), trazem algumas estimativas do número de execuções de mulheres entre o fim do século XV e o começo do século XVI, quando o terror se espalhou por toda a Europa. “Novecentas bruxas foram executadas num único ano na área de Wertzberg, e cerca de mil na diocese de Como. Em Toulouse, quatrocentas foram assassinadas num único dia; no arcebispado de Trier, em 1585, duas aldeias foram deixadas apenas com duas mulheres moradoras cada uma. Muitos escritores estimaram que o número total de mulheres executadas subia à casa dos milhões, e as mulheres constituíam 85% de todos os bruxos e bruxas que foram executados”.

Em sua *Breve introdução histórica* à edição do *Martelo das feiticeiras – o Malleus Maleficarum*, Rose Marie-Muraro (1992) pontua a necessidade de situar a mulher na história da humanidade para que se possa compreender o papel da obra em seu tempo.

Nas sociedades primitivas marcadas pela coleta e a caça, os homens não conheciam seu papel na reprodução da espécie. Por isso, a mulher era cultuada por seu poder de gerar outro ser, o que fez surgir cultos de fertilidade onde a divindade cultuada era feminina – a deusa. As sociedades deste período eram matricêntricas, mas homens e mulheres se ajudavam mutuamente, a liderança era compartilhada. Nas regiões onde começa a ser sentida a escassez de recursos, se inicia a caça a animais cada vez maiores, o que demanda a organização de grupos de homens caçadores. Estes competem entre si por novos territórios, dando início à guerras e à mitificação da figura dos heróis e guerreiros (Ibid.).

Com a invenção da agricultura, os humanos começam a se fixar na terra. Os homens, então, já conhecem sua participação na reprodução, e como o número de filhos reflete diretamente no trabalho da lavoura, surge o casamento, a propriedade privada, a transmissão de herança e poder. A mulher é, então, subjugada e reduzida à sua função reprodutiva e as sociedades se tornam patriarcais.

Para Muraro (1992), é consenso entre os antropólogos de que as mulheres foram os primeiros humanos a descobrir os ciclos da natureza, porque podiam compará-los com os ciclos do próprio corpo. Assim, a presença dos ciclos reprodutivos teria estimulado um saber-fazer baseado na experiência cotidiana feminina – pois as mulheres tinham que lidar continuamente com períodos como gravidez, parto, pós-parto e aleitamento, bem como desenvolver artimanhas para evitar filhos ou interromper uma gestação. Outro momento na vida das mulheres que marcava a necessidade de ser cuidada era o pós-parto. Esses momentos na vida das mulheres as envolviam em redes de solidariedade e cuidado que talvez possam explicar a predominância feminina nas artes de cura, que veio ser alvo da perseguição às bruxas e feiticeiras às portas da modernidade.

Para Marie-Sylvie e Dupont-Bouchat (apud LAGES, 2005, p. 106), a caça às bruxas pode ser vista como “um empreendimento de expropriação dirigido contra a cultura e as tradições populares – é a luta entre poder urbano e poderes locais; entre a cultura erudita e a cultura popular”. Fenômeno que surpreende por ter ocorrido no mesmo período histórico que o Renascimento, o humanismo e a Reforma, essa perseguição fez das feiticeiras os “bodes espiatórios da modernidade” (PERROT, 2005, p. 89). O

sincretismo religioso da época misturava elementos de cultos de fertilidade, dos espíritos da natureza e de divindades do Oriente Médio, dos eslavos, do cristianismo primitivo (MUCHEMBLED, 2000 apud LAGES, op. cit., p. 101). A crença num Deus único veio suplantar essa religiosidade popular da época.

Nesse sentido, entre os séculos XII e XIII, o mal personificado na figura do demônio passa a ocupar um lugar central no imaginário e nas práticas da Idade Média, e é associado às mulheres, pois “têm a pretensão de curar os corpos, não somente com ervas, mas com elixires elaborados por elas e com fórmulas esotéricas” (PERROT, 2005, p. 89). As bases para a perseguição às feitiçeras eram justificadas teologicamente.

Mies e Shiva (2003) observam que o capítulo de terror que se constituiu a caça às bruxas é contemporâneo de outras violências como o colonialismo e o extermínio e subjugamento de povos nativos das américas e da África. Data deste período, também, a construção de uma ciência marcada pelo desejo de subjugar a natureza e obter o controle sobre fenômenos estudados. As figuras de alteridade como a mulher, o judeu, as populações de cor são estigmatizadas nos dualismos hierarquizados da modernidade (Ibid., 192).

Muitas pesquisadoras se debruçaram sobre o período, como Carolyn Merchant (apud MIES e SHIVA, op. cit.: 192), que demonstrou paralelos entre as torturas praticadas contra as bruxas e o novo método empírico científico, ambos significando a destruição da integridade tanto do corpo da mulher quanto do corpo da Natureza.

No Brasil colonial, assim como na Europa, não existiam fronteiras rígidas entre a medicina erudita e as práticas curativas populares. A constante recorrência à magia, a crença em poderes sobrenaturais, o emprego de ervas e raízes acompanhadas de outras substâncias e de métodos baseados em supostas analogias existentes entre as várias partes do corpo uniam as duas tradições que permaneceram engatadas durante toda a existência da colônia (DEL PRIORE, 2007, p. 85).

Para Mello e Souza (1986), aqui a prática de magia se diferenciava da feitiçaria que era perseguida na Europa, pois a escassez de médicos e assistência em caso de doença fazia das mulheres que atuavam nessa área figuras procuradas, respeitadas e temidas. Muitas vezes, na sua lida com espíritos, ervas e orações, elas suavizavam a falta de médicos e cirurgiões (DEL PRIORE, 2007, p. 81).

Ainda assim, os inquisidores europeus se faziam presentes para investigar práticas consideradas suspeitas, instituindo com dificuldade um incipiente controle social,

apenas assemelhado ao que se exercia na Europa. Muitas vezes, na própria sentença das mulheres acusadas de feitiçaria, constava que prestavam serviços que escasseavam na colônia. Seu costume de “aplicar alguns remédios aos enfermos curando com ervas e raízes que suas experiências lhes administram” era tolerado “pelas justiças pela penúria e falta de médicos e professores de medicina, aplicando ervas e raízes por ignorarem os remédios” (Arquivo de processo contra feitiçaria, 1755, apud DEL PRIORE, op. cit., p. 81).

Acreditava-se, na época, que a doença era resultado de uma ação sobrenatural, que poderia ser um feitiço ou um castigo divino. O corpo humano, principalmente o feminino, era o palco onde se degladiavam Deus e o diabo. Por isso na colônia se desenvolvia, ao lado dos saberes sobre ervas, minerais e animais, “os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e fetiches, e as cerimônias de cura indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira” (DEL PRIORE, op. cit.: p. 89).

Assim, também a ciência médica passou a perseguir as mulheres que sabiam como curar corpos e almas. Saber-fazer informal baseado no empirismo e na experiência, transmitido entre gerações, era expressão de costumes e tradições femininas.

A perseguição a essas mulheres não era fortuita. Desde tempos imemoriais, elas curavam mazelas, e antes do aparecimento de doutores e anatomistas praticavam enfermagem, abortos, davam conselhos sobre enfermidades, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, trocavam fórmulas e faziam partos. Foram, por séculos, doutores sem título. A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da Igreja (Ibid., p. 108).

O saber que incriminava as artes de cura praticadas por mulheres era professado pelo Tribunal do Santo Ofício. Por isso, os processos da inquisição são uma fonte significativa para o estudo dessas práticas. Del Priore (op. cit.) cita uma sentença contra a portuguesa Maria Antônia, de 1683, como retrato de uma das mulheres acusadas de feitiçaria.

Sem saber ler nem escrever, curava todo o gênero de enfermidade de quaisquer pessoas ou animais que se lhe ofereciam, lançando dos corpos de outros endemoniados espíritos malignos; fazia unir as vontades discordes entre casados; levantava os queixos da boca aos que lhos caíam e fazia parir com bom sucesso as mulheres peçadas; observando sempre os efeitos das ditas coisas especialmente às quartas e sextas-feiras da semana, por as ter mais proporcionadas para os fins que procurava; usando para eles somente de palavras, orações, bençãos, água benta, terra de adro, de nove

ervas, de coisa dos mesmos, estando ausentes, mandando encher em rios ou fontes uma quarta de água ao fim de, vasadas as oito a nona servisse para remédio dos ditos males. Para a cura dos quais primeiro estremeçia e se espreguiçava e fazia visagens com a boca, cobrindo-a. Dizia que ela tomava os males e o ar dos ditos enfermos, aos quais mandava que passassem por partes escuras para trás (COELHO, 1993 apud DEL PRIORE, op.cit., p. 108)³⁵.

Na colônia brasileira também tem-se exemplos de práticas utilizadas por mulheres que foram perseguidas. A mameluca Domingas Gomes da Ressurreição, moradora do Grão-Pará, era conhecida na região, onde viveu por volta de 1763:

Angariando fama por curar erisipela e quebranto, Domingas seguia um ritual que incluía pronunciar as seguintes palavras: “Dois olhos mais te deram, com três hei de te curar, que são três as pessoas da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo” e, enquanto fazia cruzeiros sobre os enfermos, “rezava um Padre Nosso e uma Ave Maria à paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo” (Ibid, p. 92).

Esta fórmula oral, entre outras, com algumas alterações, continua sendo utilizada nas benzeduras, como veremos no capítulo que apresenta o saber-fazer das rezadeiras de Lumiar. Os males designados pelos termos erisipela e quebranto ainda hoje constam no repertório de desequilíbrios tratados por essas mulheres. A intermediação das mulheres com o mundo espiritual, nos tempos da colônia, teve um significado mais profundo que apenas curar as enfermidades dos doentes. Constituiu-se em oportunidade de florescimento de vínculos e laços solidários entre as mulheres de diferentes origens e classes sociais. Através de suas artes de cura, elas trocavam saberes sobre o próprio corpo vindos de territórios tão distantes quanto diferentes entre si: desde os saber-fazer dos índios nativos, passando pela África e a Península Ibérica.

Foi uma possibilidade de entrelaçamentos múltiplos, pois negras, mulatas, índias e brancas tratavam-se mutuamente, com gestos, palavras e práticas características de cada cultura. Permitiu que as mulheres preservassem sua intimidade e a cultura feminina do saber-fazer diante dos avanços da medicina, que prescrevia para os seus males remédios muito diferentes daqueles com os quais estavam acostumadas a lidar (orações aos santos protetores, ervas e flores do quintal, água benta) (DEL PRIORE, op.cit., p. 112-113).

Perseguidas, criminalizadas, marcadas por um corpo pecador, muitas mulheres perdiam as referências simbólicas que desde tempos imemoriais as ligavam à saúde e

³⁵ Outros exemplos são citados por Del Priore (op.cit.), como o processo contra Ana Martins em que se transcreve uma oração que esta utilizava para curar. Invocando os poderes de Deus e dos santos, a mulher enviava os males do corpo enfermo para a “ilha do enxofre” e o “mar coalhado”, terminando a reza com as palavras “porque eu sou a benzedeira, a senhora e a curandeira (DEL PRIORE, op. cit., p. 109).

à vida. Nesse sentido, as que mantiveram práticas mágicas de cura puderam romper com este círculo doentio. Mesmo contra sua vontade, a medicina, como sistema instituído, acabou por proporcionar “um território de resistência para o saber-fazer feminino em relação à própria anatomia da mulher” (Ibid., p. 113).

A hibridação expressa nas trocas de saberes e fazeres femininos permanece nas dinâmicas contemporâneas, como se verá em relação às artes de cura das rezadeiras de Lumiar.

Outros movimentos, entretanto, foram sendo feitos no sentido de manter as mulheres sob estrito controle social, seja por parte da medicina e da religião, seja por parte dos homens de suas famílias. Um deles diz respeito à nova imagem idealizada de mulher, como sujeito vulnerável que necessita de proteção e vigilância constantes.

Essa imagem foi marcada pelo sentimentalismo e era baseada na mulher da burguesia. Foi útil ao estabelecimento de uma nova divisão sexual e social do trabalho, “a divisão entre a produção e a reprodução, a produção e o consumo, o trabalho e a vida, sem as quais o capitalismo não teria sido edificado” (MIES e SHIVA, 2003, p. 192).

Assim, essa mulher frágil e romantizada foi alçada ao domínio privado, à esfera do lar – o idílio doméstico, nas palavras das autoras ecofeministas. Nesse espaço o homem moderno poderia descansar do trabalho exaustivo e competitivo da vida pública. Embora desejado e romantizado, o idílio doméstico foi também desvalorizado, “já que não podia nem devia ser incluído no mundo da valorização capitalista, no mundo da produção de mercadorias” (Ibid.).

Esta nova imagem de mulher foi construída deliberadamente pelos filósofos iluministas, particularmente Diderot e Rousseau. A nova mulher foi considerada

a personificação da emocionalidade, do carinho humano, da maternidade, de uma proximidade à natureza. Esta mulher tinha de ser excluída do âmbito da política e da economia, da arena pública, governado pela razão (masculina). Tinha que ser naturalizada e ao mesmo tempo privatizada, numa sociedade que, de acordo com Steinbrugge, excluía certos sentimentos do seu código de interação social pública, principalmente a consideração da misericórdia, da piedade, da qualidade humana e até as considerações morais [...]. A feminilidade transforma-se no *princípio feminino*” (Ibid., p. 193).

Não a mulher viva, de carne e osso, mas o princípio feminino passa a ser perseguido, idealizado, visto como remédio para os desequilíbrios trazidos pela

modernidade. O mesmo processo de idealização é levado a cabo em relação aos *selvagens*. Pratica-se a violência e ao mesmo tempo se romantizam e idealizam suas vítimas.

A histeria pode ser vista como o passo que se seguiu à perseguição das bruxas, e guarda paralelos e semelhanças com esta, segundo Hillman (1984 apud LAGES, op.cit.). A primeira utilização do termo aparece em Hipócrates, no século IV a.C., na obra *Sobre as doenças das mulheres*. Na Grécia antiga, os sintomas histéricos eram vistos como disfunções do útero, que migrava pelo corpo em busca de umidade. O órgão feminino era responsável pela fraqueza constitucional da mulher e seus consequentes maus humores. Del Priore (2010) mostra como, na medicina que se praticava nos séculos XVIII e XIX, o útero - chamado então de madre - era visto como vilão da saúde feminina. Uma descrição médica da época expressa o que se pensava em relação a ele:

A madre é uma parte ordenada da natureza em mulheres, principalmente para receber o sêmen, e dele se engendra a criatura para conservação do gênero humano, e para ser caminho por onde se expurgue cada mês o sangue supérfluo que se cria demasiadamente na mulher, não só por fraqueza do calor natural que nelas há, como por defeito do exercício [...] os testículos [ovários] são mais pequenos que os dos homens (FERREIRA apud DEL PRIORE, 2010, p. 81)

A natureza feminina era vista, então, como que ordenada pela genitália e transformava a mulher num monstro ou numa eterna doente. Vitimada pela melancolia e os maus humores, seu corpo poderia ser tomado pela histeria, vista como o furor da madre, ou pela ninfomania (DEL PRIORE, op. cit.: 83).

A passagem da bruxaria para a histeria guardou continuidades e semelhanças, no tratamento dado as mulheres. O trabalho de Edward Jorden, especialista em feitiçaria, publicado em 1603 aparece como marco divisório entre o que antes se considerava bruxaria e veio a ser chamado, a partir de então, de histeria (HILMANN, 1984, apud LAGES, 2005).

A bruxa tornou-se paciente, não era mais maligna, era uma doente, e a doença era culpa da própria mulher; e era uma culpa maior ainda, pois não era mais o Satã o agente externo que a provocava. Seu mal vinha de dentro, do seu próprio útero; sua fisiologia seria, pois, defeituosa (LAGES, 2005: 107).

Lages (Op.cit.) rememora experimentos bizarros feitos por médicos com o corpo feminino – como a introdução de objetos mecânicos e gelo, no útero; além de cauterização do clitóris e ovariectomia.

No século XIX, portanto, a mulher é inferiorizada a partir de sua constituição psicofisiológica. Sua fraqueza foi utilizada para justificar a necessidade do casamento e a conseqüente proteção e vigilância masculinas, além de sua exclusão da esfera pública. Seus ciclos fisiológicos como menstruação, gravidez, parto, aleitamento e menopausa eram considerados momentos de risco que exigiam cuidados e controle médicos (NUNES, 2000).

A imagem de mulher frágil, incapaz, doce, serena, maternal e passiva significou um encarceramento e controle das mulheres reais. Reagir a essa construção fez muitas vítimas. Como vimos anteriormente, as mulheres eram ligadas desde tempos imemoriais às artes de cura através de plantas, rezas, fórmulas orais, conhecimentos do ciclo lunar e de elementos naturais; possuir esses saberes ou interesse por atividades restritas aos homens fez com que fossem consideradas feiticeiras, depois loucas e histéricas – e como resultado, suicídios e internações em hospitais psiquiátricos se tornaram recorrentes entre elas (LAGES, 2005, p. 109).

A medicina oficial do século XIX foi a responsável pela sistematização da histeria, considerada a partir de então como uma patologia com sintomática e tratamentos específicos. Quem primeiro atuou neste sentido foi Charcot, ao descrever detalhadamente seus sintomas. Freud se dedicou ao assunto também e via as questões sexuais e da libido como centrais no desequilíbrio tipicamente feminino. Campos (apud LAGES, op.cit., p. 108) via resquícios das ideias arcaicas sobre a possessão das bruxas pelo demônio, na teoria da histeria, através da

Ideia de sujeição, de passividade frente a um corpo estranho interno, excessivo, que invade e domina o sujeito, demandando ser extirpado. As noções de passividade, de sexual e de traumático podem ganhar nova compreensão ao percebermos, na problemática da histeria, a presença “subterrânea” dessa dimensão de “possessão”. Como não se lembrar do diabólico, “tentando” as bruxas, quando imaginamos as histéricas, com suas espetaculares manifestações sexuais, sendo “tentadas”, ou seja, passivas frente a algo “estrangeiro” que as possui, a partir do interior? (Ibid.).

Historicamente, o disciplinamento e a normatização do corpo feminino têm de ser reconhecidos como uma estratégia espantosamente durável e flexível de controle social (BORDO, 1997: 20). Inicialmente pela via da perseguição, da associação das mulheres ao pecado, ao maligno e à culpa, passando pela atribuição de um defeito

fisiológico, sentimentos de menos valia e submissão se entranharam no inconsciente coletivo das mulheres, permanecendo em camadas profundas da sua psique até os dias de hoje. Escrever sobre as rezadeiras, nesse sentido, pode se constituir num caminho curativo para outras mulheres, pois suas artes de cura mantêm vivos elos com práticas exercidas por mulheres no passado que foram perseguidas, criminalizadas e incompreendidas.

Capítulo 3. Os caminhos da pesquisa

O objetivo deste capítulo é apresentar os caminhos da pesquisa, como foi conduzida desde a escolha do objeto, passando pelo trabalho de campo, e a análise dos dados colhidos. Acredito, como pesquisadora, ser fundamental expor o processo da construção do conhecimento científico, sua parcialidade, as escolhas e recortes feitos em seu desenrolar, principalmente quando o estudo se debruça sobre fenômenos subjetivos como é o caso do presente trabalho.

3.1. Escolhas teórico-metodológicas

Esta pesquisa foi realizada de forma interdisciplinar, para possibilitar um olhar sobre o objeto de estudo construído a partir das contribuições de diversas disciplinas, na constituição de campos plurais (VASCONCELOS, 2002, p.100). Ao buscar respostas para questões particulares de uma realidade social, que não podem ser quantificadas (MINAYO, 1993), este trabalho se insere no campo da pesquisa qualitativa.

A antropologia teve papel central no desenvolvimento desta dissertação. Tanto nos estudos sobre o xamanismo, as rezadeiras e as práticas populares de cura, quanto na metodologia adotada no trabalho de campo, a abordagem antropológica e o viés da etnografia visual foram inspirações permanentes para mim.

O universo das benzeduras, marcado pela fé, a religiosidade e uma visão espiritual da realidade determinou o desenvolvimento de uma estratégia de pesquisa participante. Para Vasconcelos (2002, p. 136), um objeto associado a “fortes componentes culturais, ideológicos e/ou subjetivos” faz com que um investigador muito externo à situação não seja capaz de apreender suas nuances. Por isso, busquei estabelecer uma relação íntima e prolongada com meu objeto de estudo. O trabalho de campo foi realizado a partir de várias idas a Lumiar num período que durou cinco meses. Essas idas frequentes para a localidade onde vivem as rezadeiras se mostraram muito acertadas, pois me proporcionaram diversos encontros com elas e uma convivência que aumentou minha compreensão sobre o contexto, a comunidade e a cultura locais.

3.2. Coleta de dados

Para a realização da coleta de dados foram utilizadas entrevistas semi-estruturadas e observação participante do cotidiano e rituais de cura das rezadeiras, ambos gravados em vídeo.

3.2.1. Entrevistas

As entrevistas semi-estruturadas seguiram um roteiro elaborado a partir de temas, e não estruturado como uma lista de perguntas (ANEXO A). Baseei-me, para criar este roteiro, no instrumento para entrevista narrativa utilizado por Baptista (2006, p. 137). Apesar de não ter realizado entrevistas narrativas propriamente ditas, busquei, com este formato de roteiro, dar espaço para a dimensão narrativa e biográfica dos relatos das rezadeiras. Pude perceber que a muitas questões elas respondiam com histórias de sua prática e experiência, e nessas narrativas se encontram os fios que tecem a forma como significam seu ofício e saberes. A partir dessas narrativas pude acessar os sentidos que essas mulheres dão às suas práticas, muitas vezes não elaborados de forma argumentativa em suas falas. A argumentação, me parece, é regida pelo desejo de corresponder a uma expectativa em relação ao entrevistador. Já as narrativas seguem um fluxo, organizam a experiência, inclusive para as próprias narradoras.

Os temas do roteiro cobriam os objetivos da pesquisa, ao explorar as narrativas das rezadeiras com ênfase no saber-fazer envolvido em suas benzeduras e na forma como este molda seu cotidiano. A abordagem por tópicos se mostrou eficaz pois possibilitou o fluxo narrativo das rezadeiras e a abrangência de assuntos e temas não previstos no roteiro e que se mostraram importantes no desenvolvimento da pesquisa. Assim, essa estratégia buscou que a dinâmica da entrevista fosse dada pelas narrativas e associações das rezadeiras e não só pelas perguntas da pesquisadora.

As narrativas contadas pelos sujeitos de pesquisa são, atualmente, um material bastante valorizado e utilizado nas ciências sociais e humanas; seu estudo “é inerentemente interdisciplinar e uma extensão da ‘virada interpretativa’ (*interpretive turn*) nas Ciências Sociais” (RIESSMAN apud BAPTISTA, 2006, p. 32). Através das narrativas sobre sua vida “as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma seqüência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social” (JOVCHELOVITCH e BAUER, 2002, p. 91). Para Riessman contar histórias “é o que fazemos com nosso material de pesquisa e o que os informantes fazem conosco.

A metáfora da história nos força a criar ordem, construir textos em contextos particulares” (RIESSMAN apud BAPTISTA, 2006, p. 33).

O procedimento de entrada em campo se iniciou com visitas individuais para a apresentação da pesquisa e dos meus objetivos com ela. Em seguida, marquei as entrevistas propriamente ditas. Antes de iniciá-las, fiz uma breve introdução enfatizando meu interesse de que as rezadeiras falassem sobre suas práticas de cura de forma livre, como quisessem e se sentissem bem em falar. As entrevistas foram gravadas em vídeo, e a presença da câmera limitou, em alguns momentos, o fluxo de suas falas. Percebi isto por mais de uma vez quando, após desligar a câmera, histórias e fatos não relatados diante da câmera foram contados numa conversa informal, no mais das vezes entre cafés e biscoitos na cozinha. Havia, por parte das mulheres, uma preocupação com o registro (pela câmera) de passagens difíceis de sua vida. Ouvi, algumas vezes, frases como “Isso você não põe não...” ou “Isso você corta”, como referência à partes da entrevista que elas não gostariam de ver expostas no trabalho. Respeitei esses pedidos e por este motivo optei por não incluir as entrevistas na íntegra em anexo.

Utilizei alguns instrumentos adicionais durante a pesquisa de campo, como um diário de campo, o termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE, ANEXO B) e uma ficha de dados (ANEXO C). As conversas que tive com as rezadeiras sem gravação em vídeo foram registradas neste diário.

Realizei duas entrevistas com cada rezadeira, por avaliar que em uma entrevista apenas não seria possível aprofundar a relação e a conversa sobre as práticas e rituais de cura conduzidos por elas. Nas duas primeiras das seis entrevistas, estava acompanhada por mulheres que me levaram às rezadeiras Arlete e Maria. Nas outras entrevistas e encontros de pesquisa, estava sozinha.

3.2.2. Observação participante e uso de imagens

Outro método utilizado na coleta de dados foi a observação-participante dos rituais de cura conduzidos pelas rezadeiras. Quando possível e permitido pelos clientes, registrei esses momentos em vídeo. De acordo com Vasconcelos, a observação participante possibilita “o acesso a dados de domínio mais privado e a captação de sutilezas e aspectos subjetivos dos indivíduos e grupos” (VASCONCELOS, 2002, p. 218). A partir do material gravado durante as observações, novos assuntos se introduziram nas entrevistas que se seguiram, como a presença de elementos

simbólicos nos rituais - objetos, rezas e gestos, e o sentido que possuem, para as rezadeiras.

A utilização de imagens nesta pesquisa, como apresentado na introdução desta dissertação, seguiu os pressupostos da etnografia visual, tendo sido utilizados registros em vídeo e em fotografia. Assim, a dimensão corporal presente nas benzeduras, como gestos e movimentos, puderam ser captados por meio de imagens animadas que foram revisitadas posteriormente, no momento da análise de dados e da escrita da dissertação.

3.3. Análise dos dados

Os dados colhidos durante o trabalho de campo foram sistematizados e categorizados com um software alemão de análise qualitativa - Atlas Ti, que possibilita análise de imagens e sons.

Os dados das entrevistas foram tratados a partir da Análise de conteúdo, metodologia utilizada para sistematização e produção teórica a partir dos conteúdos reunidos na pesquisa. A análise foi realizada em etapas, e me baseei na abordagem de Nazareth (2003), em pesquisa sobre mulheres migrantes.

Num primeiro momento, assisti as entrevistas, de uma vez, para tomar contato com o material de forma sensível. Registrei minhas impressões e também lacunas sentidas no material. Li as transcrições, ainda de forma corrida, procedendo da mesma maneira. Em seguida, revi as entrevistas, já convertidas e organizadas dentro do ambiente do Atlas Ti. Ao assisti-las, marquei os trechos relevantes para os objetivos desta pesquisa e a compreensão do material como um todo.

O terceiro passo foi a categorização dos trechos obtidos a partir do assunto que abordavam. Não estabeleci categorias analíticas a priori, mas sim categorias descritivas, baseadas nos tópicos constantes no roteiro de entrevistas: Infância, Família de origem, Escolaridade, Casamento, Família constituída, Trabalho, Religião e religiosidade, Aprendizado (do ofício da benzedura), Clientela, Ervas e plantas medicinais, Gratuidade (das benzeduras), Males tratados, Ritual de cura, Rotinas de atendimento, Transmissão (dos saberes relacionados à prática). As rezadeiras, entretanto, falaram de várias outras coisas que não se encaixavam nessas categorias. Marquei cada um desses trechos com o respectivo assunto tratado, de forma descritiva. Assim, ao final da categorização, surgiram outros assuntos, que não estavam previstos no roteiro de entrevistas mas tiveram importantes menções das

rezadeiras, como eficácia, relações estabelecidas com o mal rezado e o dom da cura.

A quarta etapa consistiu em assistir os trechos reunidos em cada categoria e agrupá-las em unidades de análise mais amplas, de acordo com o tema tratado. Dessa nova vista dos trechos, foram realizados também ajustes nas categorias descritivas. Assim, cheguei às categoriais finais utilizadas na análise e apresentação dos resultados da pesquisa: *História de vida* e *O ofício de rezadeira*, apresentados a seguir, e *Artes de cura no cotidiano*, apresentado no capítulo quatro. Apesar do texto não estar dividido em muitos sub-itens, busquei contemplar na redação final a análise dos dados que foram objeto da categorização. Certas categorias descritivas, como simpatias e plantas medicinais, apesar de constarem do material, não foram tratadas por extrapolar o recorte desta pesquisa. Cabe mencionar, entretanto, que são parte integrante e importante das *artes de cura* das rezadeiras de Lumiar.

3.4. As mulheres da pesquisa

As rezadeiras que participaram da pesquisa nasceram em Nova Friburgo e têm entre 59 e 78 anos. Sua participação se deu de forma voluntária, através de convite feito pessoalmente e da explicação dos objetivos deste estudo. Foi apresentado, nesta ocasião, o termo de consentimento livre e esclarecido, assegurando o cuidado ético praticado em todas as fases da pesquisa. Neste documento, consta também a autorização de uso de imagens das rezadeiras para divulgação do trabalho em meios científicos.

No texto desta dissertação, os primeiros nomes das rezadeiras foram mantidos, com seu consentimento, mas não vi necessidade de incluir seus sobrenomes.

As entrevistas e observações foram realizadas nas casas das rezadeiras, entre setembro de 2012 e janeiro de 2013. A duração média dos encontros variou de duas a quatro horas. Antes de entrar na análise de dados propriamente dita, apresento brevemente as rezadeiras que participaram dessa pesquisa, com base nos dados colhidos durante o trabalho de campo.

3.4.1. Arlete



Fig. 3.

Arlete tem 61 anos e é descendente de suíços. Tem a pele clara, os cabelos lisos e loiros, os olhos azuis. Estudou até o ginásio, concluído em módulos à distância. Do primeiro casamento, que durou

18 anos, teve três filhos, um homem e duas mulheres, hoje adultos. Casou-se novamente mas tornou a se separar, após doze anos e a adoção de duas crianças de dez e doze anos, uma menina e um menino, sendo que ele faleceu aos 18 anos num acidente de moto. Além da agricultura, que exerceu durante toda a vida, Arlete trabalhou como professora do Mobral (Movimento Brasileiro de Alfabetização) e como merendeira da rede pública de ensino, serviço pelo qual se aposentou. Arlete conta que aprendeu a prática da benzedura com um tio, mas suas memórias são povoadas por histórias de outros familiares que também tinham essa faculdade desenvolvida e curavam com rezas e ervas medicinais, no tempo em que não havia estrada nem transportes até a vila de Nova Friburgo, nas primeiras décadas do século XIX.

Nos últimos 18 anos, a rezadeira aprendeu fundamentos esotéricos com uma senhora chamada Mãe Agar, que realizava um grupo de estudo e de práticas de cura em Nova Friburgo. Esses saberes trouxeram uma nova dimensão à prática e às narrativas desta rezadeira. De origem católica, Arlete afirma que sua religião é o amor: rezar os outros é a sua doação amorosa, marcada pelo carinho e pelo cuidado que dispensa aos que a procuram. Conhece e cultiva muitas plantas medicinais, que também receita aos que a procuram. Faz questão de explicar as quantidades e o modo de preparo de chás e banhos, utilizados para trazer força e tirar energias negativas das pessoas. Ainda hoje vive no sítio em que labutou por anos, em casa e na terra. Ali

construiu sua casa atual, ampla e avarandada. Aluga uma pequena casa ao lado da sua para um senhor da região, também agricultor, e recebe regularmente visitas dos filhos.

3.4.2. Dona Hilda



Nascida em Rio Bonito, localidade de Lumiar, em 1934, Dona Hilda teve onze filhos, dos quais três são falecidos. Ao trabalho na lavoura, que exerceu por 55 anos, Dona Hilda sempre somou outras

Fig. 4.

ocupações, para garantir o sustento dos filhos. Foi professora na região de Benfica, onde viveu por muitos anos, ensinando crianças e adultos a ler, escrever e fazer contas. Atuou como vendedora ambulante, andando longas distâncias para oferecer roupas e cosméticos de casa em casa.

Sua casa no centro de Lumiar vive cheia. Filhos, netos e bisnetos estão sempre por perto. As vindas de pessoas para rezar são frequentes, e estando em casa, a rezadeira nunca deixa de atendê-las.

Católica praticante, Dona Hilda frequenta a missa toda semana. Na igreja de Lumiar se batizou, fez primeira comunhão, crisma e casamento. Exalta com orgulho ter sido *só uma coisa* por toda sua vida.

Traz muitas memórias dos benditos, hinos e ladainhas que ouvia os adultos cantarem, quando criança. Das procissões e trocas de santo. Até hoje gosta de cantar esses cânticos e contar as histórias desses tempos, memórias que remetem à mãe, que também era rezadeira. Com ela aprendeu a rezar, repetindo as rezas que gravou de tanto escutar. Ainda menina rezava suas costas, quando solicitada.

Ao ter a primeira filha, o ofício da reza aflorou. Tinha dezesseis anos. Logo começou a ser procurada pela vizinhança e sua fama correu bairro, como ela mesma diz. Atualmente, participa do grupo *Grãos de luz*, ligado ao ponto de cultura *Os tesouros da terra, nossas ervas, danças e rezas*, da Oficina-escola *As mãos de luz*, que, mensalmente, reúne rezadeiras e erveiros locais. Bastante conhecida em Lumiar,

Dona Hilda é procurada por diversos motivos. Crianças, animais e lugares são tratados por suas rezas. Ela tem também um grande apreço pelas plantas medicinais, e embora não seja uma receitadora das mesmas, as utiliza em seus tratamentos a partir de longa experiência em seus usos.

3.4.3. Dona Maria



Fig. 5.

Dona Maria tem sessenta anos e é analfabeta. Desde pequena, trabalhou como caseira em propriedades de fazendeiros em Nova Friburgo. Já residiu em várias localidades do município. Seus pais, também

analfabetos, tinham o mesmo ofício mas nunca foram pagos pelo trabalho – a eles era permitido morar e labutar na terra, onde produziam carvão. Dona Maria tem doze irmãos, e começou a namorar aos doze anos, quando fugiu de casa para viver com um homem mais velho. Com ele, a rezadeira teve sete filhos, dos quais três já faleceram. Separou-se deste marido e também do seu segundo companheiro, com quem não teve filhos.

Desde pequena a rezadeira tem muitos problemas de saúde. É hipertensa e teve três acidentes vasculares cerebrais antes dos trinta anos, que a deixaram sem andar por um ano, e sem falar por sete. O último, segundo ela, causou um tumor na cabeça e tirou os movimentos do seu braço esquerdo, que é amparado por uma faixa. A fé é palavra constante em suas falas, bem como o milagre de estar viva depois de tantas enfermidades.

Que a gente tem que ter fé também né? Pra quem tem mais de mil problemas nos corpo, não vai ter fé? Eu tô aí é por milagre mesmo! Tem artrose, tem osteoporose, tem tudo quanto é troço no meu corpo. Esses problemas de eu andar, de eu cair, desmaiar, eu ficar três dias desacordada. Eu tô viva tudo por milagre (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Dona Maria aprendeu a rezar sem nunca ter visto alguém rezando: uma voz dentro da cabeça a ensinou. Ela reza baixinho e não conta as orações que utiliza, pois essas podem *perder a força* ao serem reveladas. Curou uma diabetes com *remédio caseiro*. Sofreu os três AVCs sem ter recorrido a médicos, fazendo ela mesma a sangria em diferentes pontos do corpo.

As rezas para relacionamento são, segundo ela, um dos motivos pelos quais as pessoas mais a procuram. Reza para Nossa Senhora da União, pedindo para unir os casais. Ajuda as pessoas a reatarem casamentos e a terem de volta um namorado ou cônjuge. Clientes antigos trazem novos parceiros, e depois retornam para ouvir a avaliação da rezadeira, para saber se são boas pessoas, se têm boas intenções, se o relacionamento pode dar certo. A rezadeira gosta de contar histórias sobre sua atuação nessa área, onde se percebe seu humor e irreverência. Receita folhas para aumentar a libido tanto de homens quanto de mulheres. Tem muitas espécies de plantas medicinais no quintal, cujo uso aprendeu experimentando em si mesma. Em caso de necessidade colhe as folhas logo após a benzedura, para que o cliente vá para casa com o que precisa para se tratar.

Sua alegria e humor contrastam com uma vida sofrida, que aflora em lágrimas quando rememorada, mas se traduz com firmeza nas suas palavras: *Tô vencendo, né? Graças a Deus!* (Informação verbal, 2012).

3.5. Resultados obtidos

Após a análise de dados, descrita em item anterior, se delinearam três grandes categorias, onde foram abordados os seguintes assuntos, elencados abaixo:

1. História de vida

1.1. Infância

1.2. Família de origem

1.3. Escolaridade

1.4. Casamento

1.5. Família constituída

1.6. Trabalho

1.7. Religião e espiritualidade

2. O ofício de rezadeira

2.1. Aprendizado e transmissão

2.2. Clientela

2.3. O ofício de rezadeira: Eficácia, dom, gratuidade e fé

2.4. Religiosidade e religiões: processos de hibridação

3. Artes de cura no cotidiano

3.1. Males e tratamentos

3.2. Simbolismo e ritual de cura

3.2.1. Rezas

3.2.2. Objetos e elementos naturais

3.2.3. Gestos

A categoria **História de vida** inclui as partes das entrevistas em que a rezadeira contou sua história familiar, como constituiu sua família, os trabalhos que exerceu, enfim, abarca várias dimensões da história dessas mulheres. A categoria **O ofício de rezadeira** reúne as falas que significam e refletem sobre o lugar dessas práticas em suas vidas. A partir dessa categoria pode-se perceber quais as linhas gerais que organizam o ofício das rezadeiras, como o *dom* da cura, a eficácia das benzeduras, as relações da rezadeira com sua clientela, com as religiões e outros agentes de cura da região. Por fim, a categoria **Artes de cura no cotidiano** agrupa os dados referentes

aos rituais, sua descrição, os elementos simbólicos e do imaginário a que remetem e as práticas envolvidas nas curas.

3.5.1. Histórias de vida

Contar a vida é ofício de reconstrução e reinvenção de si. Possibilidade de rever, repassar momentos importantes, recontar o vivido com novas nuances e cores. Ainda que se possa pensar na temporalidade como algo inato ao pensamento, ela se instaura no ato da enunciação e por meio dela (BENVENISTE, 1997, apud ARFUCH, 2004, p. 89). O tempo do relato pode ser visto como um terceiro tempo, quando há um eu que fala, no momento presente, para um ouvinte.

Começar do começo da vida – a infância, lembrança primeira - é o que vemos nas falas das rezadeiras. Com ela as mulheres abrem os recitos. Tempos lembrados pelas dificuldades, pela pobreza e a escassez material:

Eu quando nasci, nasci em Rio Bonito da Roça. Aí a gente morou lá até dezesseis anos e meio, a gente vivia trabalhando na lavoura, trabalhando com criação. A gente era pobre, sabe. Muitos dias não tinha nem açúcar pra gente adoçar o café. Meu pai era pobre. A gente viveu na pobreza mas só que, graças a Deus que com saúde (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Como Dona Hilda, Arlete e Dona Maria relatam dificuldades pelas quais passaram, ainda crianças. Dona Maria era filha de carvoeiros, que trabalhavam nas fazendas dos patrões sem remuneração, apenas podendo viver e tirar da terra o sustento:

Eu lembro que eu era muito pobrinha, né. A gente trabalhava com carvão, ia abrindo carvoeira pra fazer carvão pra vender. Irmãos são treze! E eu era a mais velha da turma toda. Meu pai tinha que vender o carvão pra gente poder comer (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Arlete morava com os pais num sítio de propriedade deles. Eram agricultores familiares que produziam para sua subsistência, e o único produto que vendiam era o café. De resto, tudo era produzido ali mesmo, velas, sabão, tecidos. As crianças ajudavam na lavoura e em casa. “Quase não tive infância, mais de casa pro trabalho. Eu estudava em Lumiar naquela escola Carlos Maria Marchon e depois eu voltava,

chegava em casa a gente ia pra roça, capinava, cuidava da casa” (Arlete, Informação verbal, 2012).

Dona Hilda conseguiu estudar até a terceira série, com esforço e graças a sua *ideia boa*. “A gente estudava só duas vezes por semana, que meu pai deixava, porque precisava ajudar a trabalhar na lavoura, sabe?” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). Arlete, na infância, completou apenas o primário, por falta de vagas na escola local. A vida das meninas da região, impossibilitadas de estudar, acabava girando em torno do casamento.

Olha, eu conheci meu marido num jogo de futebol em Lumiar e a gente casou muito rápido porque eu saía pouco de casa, eu só ia em Lumiar, voltava. E o sonho das moças era casar, entendeu? Porque a gente não tinha como sair pra estudar, tinha que ficar num colégio interno e nesse colégio não tinha vagas. Era difícil conseguir uma vaga pra você ficar nesse colégio (Arlete, informação verbal, 2012).

Com muito esforço, Arlete conseguiu completar o ensino fundamental, estudando por módulos, já depois de casada. “Não é como você ver numa sala de aula e você estudar (...). Foi uma luta muito grande, pra ‘mim’ poder chegar e ter um pouco de cultura” (Arlete, informação verbal, 2012).

Dona Maria, que tem origem mais humilde entre as três rezadeiras desta pesquisa, é analfabeta. “Meu pai nunca me botou na escola. Falava que não podia botar no colégio que senão eu ia ficar escrevendo carta pra namorado, mas não adiantou, eu fugi novinha” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Com doze anos, a rezadeira saiu de casa para viver com um homem mais velho. Com ele, teve sete filhos, sendo que quatro morreram, três antes de completar dois anos.

O primeiro ainda até hoje ainda sinto muito né. O primeiro foi com três dias de nascido, o segundo com um ano e meio de sarampo, o terceiro com cinco meses e um com dezoito anos. Não é mole não (...). Eu, todo mundo fala, que eu ainda sou muito dura de tanta coisa que já aconteceu na minha vida e eu tá aí, assim. Tem dia que eu não gosto de ficar lembrando não, aí a lágrima sai, de tanto sofrimento que eu já passei na minha vida. Mas graças a Deus, Deus me deu força (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Dona Maria traz no próprio corpo as marcas do sofrimento. Diabetes, hipertensão, artrose, osteoporose, acidentes vasculares são algumas das doenças que tem ou teve, no decorrer da vida. A referência a Deus, na forma de *graças* (que expressam gratidão) é constante em suas falas.

Dona Hilda se casou aos 16 anos, e conta que fez uma simpatia³⁶ para o rapaz que se tornaria seu marido parar de beber:

Aí eu fiz um pedido pra Nossa Senhora de Nazaré, que se fosse minha sorte de casar com ele, que se pudesse pra ele parar, né. ‘Cê acredita que ele parou?! Parou de beber e eu namorei quatro anos e meio. Eu acho que eu tava... Tava mais de uns dez anos ou doze anos [de casada], ele não bebia [...]. Ali começou a desgraça da minha vida. Depois que começou a beber... Não ligou mais de fazer os negócios dele, que ele comprava terra, ele trocava, a gente vivia daquilo, sabe. Do meu trabalho da lavoura e das trocas dele (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O alcoolismo do marido, na memória de Dona Hilda, marca um período de dificuldades extremas, em que, sozinha, a rezadeira teve que dar conta do sustento da casa e dos filhos.

Dona Maria também conta que sua vida com o marido foi marcada por problemas relacionados à bebida. O marido ficava violento. “Começou a beber, beber, beber, eu tinha que trabalhar pra sustentar as crianças. Aí brigava muito comigo” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Apesar de não relatar problemas com o alcoolismo, Arlete conta que também passou maus momentos em seu primeiro casamento.

Eu fiquei casada dezoito anos. Mas ele era uma pessoa assim [...] muito rude, bruto, não entendia, sabe? E com ele, assim, ele batia, ele era uma pessoa assim, sabe. [...] Os filhos praticamente eu criei sozinha, os três. É uma pessoa que só pensava nele, muito egoísta, mulher só nasceu pra roça, ele não aceitava que eu rezava, não aceitava que eu trabalhava, sabe. As coisas eram... A mulher era só pra ter filhos e trabalhar na roça e fazer comida e só isso” (Arlete, informação verbal, 2012).

As três rezadeiras da pesquisa tiveram casamentos em que se conjugaram violência e trabalho excessivo. A responsabilidade com a casa e os filhos era toda delas, além do trabalho na roça, constante, o que revela situações comuns de sofrimento e aflições, comuns à história das mulheres, como visto no capítulo anterior.

O cuidado com os filhos é relatado como fator que desencadeou ou reforçou o desenvolvimento do ofício de rezadeiras. Mães, essas mulheres passaram a se relacionar mais efetivamente com as artes de cura, aprendidas de parentes próximos ou de forma sobrenatural. Esse assunto será melhor discutido no tópico relativo ao

³⁶ As simpatias são procedimentos mágicos que têm um objetivo a ser atingido e não dependem, necessariamente, da linguagem. Para Gomes e Pereira (2004: 19-21), são processos para prevenir ou remediar o mal, que não dependem de uma pessoa especial ou um dom, para serem realizados.

aprendizado e transmissão dos saberes envolvidos nas benzeduras. Por agora, importa pontuar que a maternidade foi um momento de suas vidas onde o cuidado se manifestou mais efetivamente, e nesse esteio, iniciaram o ofício de rezadeiras. Dona Maria relata o momento em que se tornou mãe. Ela já se rezava, mas a partir do nascimento do primeiro filho começou a rezar também pessoas de fora, que ficaram sabendo que ela *fazia oração*.

Foi depois de doze anos, né, depois que eu ganhei o primeiro filho, aí começou a chegar gente na minha casa porque viram que eu fazia oração em mim e pros meus filhos e tava dando certo, aí eles começou a chegar na minha casa (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Arlete começou a buscar com mais frequência as rezas de seu tio quando teve seus filhos. Acabou convidada por ele para aprender as rezas e o ritual da benzedura.

Meus filhos eram pequenos, aqui não tinha médico, não tinha posto de saúde em Lumiar, posto médico era só em Friburgo e era assim uma dificuldade muito grande pra você pegar uma pista, essa coisa toda. E a gente ia mais assim, levava as pessoas no meu tio que rezava, a gente levava. E a reza, sempre que rezava, curava, entendeu? Tava com um resfriado, ele rezava constipação. E aí já tava bem velhinho ele falou assim: “Olha Arlete, você mesma pode rezar teus filhos em casa, eu já tô velho, posso vir a falecer e você mesma pode rezar seu filhos (Arlete, informação verbal, 2012).

Pelos relatos das rezadeiras, pode-se perceber a debilidade das condições de saúde na região, na época narrada. As crianças morriam de vermes e de doenças como sarampo e meningite. Com exceção de Arlete, Dona Hilda e Dona Maria enfrentaram perdas de filhos precocemente.

Eu perdi quatro né. O primeiro com três dias de nascido, que eu ia fazer treze anos. E um de um ano e meio de sarampo. Foi um de cinco meses. Esse de dezoito anos.

[E]: De cinco meses a senhora acha que foi o que?

[D. MARIA]: Ah, aquele foi um tombo que eu levei também né. E marido brigando. (...) Graças a Deus, dei a volta por cima em tudo! Ele ainda falava que eu nunca ia pra frente. Graças a Deus fui. Tô vencendo, né? (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Traço marcante das histórias de vida dessas mulheres, o cuidado, como o que dispensaram aos filhos, também se manifestou em relação aos ex-maridos, pelo menos nos casos de Hilda e Maria. A primeira, depois de três anos separada, aceitou de volta o marido doente, antes de sua morte, a pedido do filho. Ele estava muito

debilitado por conta do alcoolismo, e Dona Hilda cuidou dele por três anos. A rezadeira se sente satisfeita por tê-lo ajudado até fim de sua vida.

Não era mais pra mim fazer e eu fiz. Eu fiquei muito contente que Deus me deu aquela força de poder fazer as coisas pra ele ainda. Ele morreu mas não morreu de mal comigo. Ele tava dentro de casa e eu tratando dele, olhando pra ele. Foi bem melhor pra mim do que se ele morresse na estrada, bêbado! Aí Deus olhou que ele morreu lá no hospital, cinco dias ao menos ele não bebeu, né (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Dona Maria, também separada, cuidou do ex-marido: conta ter feito uma simpatia que *deu na cabeça* e ele parou de beber. “Eu cuidei dele ainda. Ele tá vivo! Eu cuidei dele, levava ele nos médicos porque ele ficou doente por causa da bebida. Ajudei a agir pra aposentar ele. Ele tá bem, graças a Deus, tá melhor do que eu” (Dona Maria, informação verbal, 2012). A rezadeira também se casou e separou novamente pois, segundo ela, o outro marido também *ficou malandro*, ou seja, parou de trabalhar. O cuidado, dessa vez, foi destinado ao pai dele, de quem tratou até a hora da morte.

Foi embora, deixou o pai comigo né. Fiquei 9 anos cuidando dele (...). Ele apanhou um problema nas pernas, do joelho pra baixo perdeu a carne todinha. E aí o médico já não queria mais, queria cortar as pernas dele fora, eu não deixei né! Aí eu cuidei dele na minha casa. Fui cuidando das pernas dele, botando confrei³⁷, eu botava um gase em cima daqueles ossos, botava a massa do confrei em cima, batia no liquidificador e botava né, e dava um pouquinho pra ele beber. Com uma semana aquilo foi voltando a carne ao normal, ele morreu depois de dez anos com as duas pernas normal (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Arlete, depois da separação, casou-se novamente, num relacionamento que durou doze anos. Com o segundo marido, adotou mais duas crianças, um menino e uma menina, irmãos com mais de dez anos, à época. Cuidou deles com muita dedicação. O menino faleceu aos dezoito anos, num acidente de moto. A menina já está casada e com filho, e mora na região.

O trabalho, na vida das rezadeiras, sempre foi pesado e concentrado em suas mãos. Trabalhar na roça, fora, em casa, cuidar dos filhos, educá-los. Muitas dessas tarefas elas realizavam praticamente sozinhas. Arlete e Dona Hilda, além de agricultoras, foram professoras, alfabetizando adultos e crianças: a primeira deu aulas no Mobral (Movimento Brasileiro de Alfabetização) e depois tornou-se merendeira de uma

³⁷ Planta medicinal cujo nome científico é *Symphytum officinale*, é originária da Eurásia (fonte: www.hortomedicinaldohu.ufsc.br). Acesso em 16/03/2013.

escola pública. Hilda teve uma classe de alfabetização no Benfica, por iniciativa própria e sem carteira assinada. Em busca de maior renda, trabalhou também como vendedora, percorrendo enormes distâncias a pé, com uma mala de roupas. Aposentou-se com 55 anos de serviço na lavoura. Ainda hoje vende cosméticos para complementar sua renda.

Dona Maria trabalhou anos como caseira e agricultora, como relata.

Eu trabalhava de caseiro, era igual escrava! Trabalhava na roça, em casa e em casa de patrão. E com os filhos pequenos. Os filhos pequenos dentro do balaio, no meio da roça, o sol torrando e eu trabalhando com eles. Aí chegava em casa naquela época quando tinha meus filhos pequenos não tinha luz, onde eu morava não tinha luz. Tinha que esquentar fogão de lenha, dar banho nas crianças, tratar de criação, depois fazer janta (Dona Maria, informação verbal, 2012).

A rezadeira lembra que desde criança tinha fortes dores de cabeça. Teve diabetes, que curou com remédio caseiro feito da planta conhecida como pata-de-vaca (*Bauhinia variegata*³⁸). Antes dos trinta anos teve três acidentes vasculares cerebrais. Não procurou socorro quando aconteceram: fez ela mesma, casa, alguns cortes pelo corpo – uma espécie de sangria doméstica³⁹.

Eu já tive três derrames. Eles falam AVC, eu só falo derrame porque é o mesmo, né. Aí eu fiquei sete anos sem falar, um ano sem andar. Os médicos falou que eu nunca mais ia falar nem andar e tô aí, graças a Deus, tô andando. Com remédio caseiro. Eu fiquei curada, né! Fiz massagem na minha garganta, fiz no meu corpo, eu voltei a andar. O óleo caseiro que eu... Deus que mandou fazer aquilo, conversou aqui no meu ouvido, meu marido entendeu, eu mexendo a boca. Preparou, eu fiz e pronto, foi bom. Graças a Deus (Dona Maria, informação verbal, 2012).

O remédio caseiro que Dona Maria usou foi feito de minhocas torradas com azeite doce, nome que se dá, na região, para o azeite de oliva. A rezadeira não revela esse ingrediente aos clientes, com medo que tenham nojo e rejeitem seu tratamento. A sequela que restou, deste último AVC, foi o braço esquerdo paralisado, seguro por uma faixa. Dona Maria também conta que já passou por mais de vinte e cinco

³⁸ Planta popularmente conhecida por seu efeito contra o diabetes, por sua faculdade de abaixar os níveis de glicose no organismo. Segundo matéria publicada no site da Sociedade Brasileira de Diabetes, “ainda não há nenhum estudo clínico avaliando os efeitos do Chá de Pata-de-Vaca em humanos” (MOREIRA, 2012 in <http://www.diabetes.org.br/sala-de-noticias/2056-o-cha-de-pata-de-vaca-e-o-diabetes/>). Este exemplo ilustra bem a distância existente entre os saberes populares e a pesquisa científica. Acessado em 16/03/2013.

³⁹ Segundo Del Priore (1997, p. 96-97), a prática da sangria é muito antiga (constava de material médico abundante, por exemplo, nos séculos XVII e XVIII). Era apontada como forma de higiene interna e até antídoto contra vários males e desequilíbrios que atingiam o corpo das mulheres. Dona Maria diz ter feito a sangria pois sabia que no hospital essa seria a conduta dos médicos, por conta do derrame (Dona Maria, informação verbal, 2012).

cirurgias. Em decorrência de tantos problemas de saúde ela conseguiu se aposentar pelo INSS. A rezadeira credita à sua missão de rezadeira o fato de ainda estar viva, apesar dos problemas de saúde que enfrentou.

Eu me curei um bocado porque eu acredito em Deus, senão não tava aí não né. Porque por muitos... Menos do que isso, morre né? Mas Deus achou que eu tenho que ficar aí. É um dom e tem que continuar (risos) (Dona Maria, informação verbal, 2012).

3.5.2. O ofício de rezadeira

Aprendizado e transmissão

As falas das rezadeiras sobre o tempo dos pais e avós revela a presença de uma cultura da benzedura na cidade de Nova Friburgo e notadamente no distrito de Lumiar. O trabalho de Pumar-Cantini (2005) e a pesquisa realizada pelo Pró-memória da Prefeitura do município (1988), citados no primeiro capítulo desta dissertação, auxiliam na percepção deste quadro.

Algumas passagens narradas pelas rezadeiras, sobre suas vidas, se remetem a um tempo anterior ao seu nascimento. Essas memórias coletivas permanecem vivas por meio das histórias familiares, compartilhadas pelos parentes ao longo do tempo. Assim, há histórias narradas pelas rezadeiras não pela experiência direta do tempo em que se passaram, mas por terem sido ouvidas repetidas vezes, e recompostas no ato da narração. Histórias que plasmam uma origem e tradições⁴⁰ comuns, como no caso de Arlete, que tem ascendência suíça.

Meus bisavôs vinham já da Suíça e quando eles vieram no navio da Suíça eles, lá, eles foram escolhidos. As pessoas tinham que ter uma profissão. As mulheres, minhas avós estudavam, faziam... Tinham que saber fazer tudo porque aqui no Brasil era desmatado, né (...). Plantar o milho, fazer fubá, plantar a cana de açúcar, fazia rapadura, fazia açúcar. As mulheres tinham que fazer sabão, tinha que saber fazer sabão, sabonete, fazer vela (Arlete, informação verbal, 2012).

⁴⁰ Termos utilizados a partir do referencial teórico desta dissertação, ou seja, como acervo de práticas transmitidas e atualizadas ao longo do tempo (Certeau, 1990).

Esse repertório de histórias constitui a memória de um grupo social, marcada pela sua dimensão coletiva (Halbwachs, 2006). Percebe-se que as práticas de benzeduras e tratamentos com plantas também se inserem neste campo, formando, nessa memória, uma espécie de vocação familiar que se transmite entre as gerações, como se percebe nas falas de Arlete sobre sua família de origem.

Um tio avô dessa rezadeira era bastante requisitado, nos tempos da colonização suíça na região, por tratar as pessoas com rezas, homeopatia e plantas medicinais. José Vicente Sinder era tido pelos familiares como um senhor ativo, que dava aula de catequismo às crianças na varanda de casa, e havia visto um cortejo de anjos, no céu.

Ele rezava ladainha, ele fazia esses remédios da homeopatia que ele era dado como um médico, ele cuidava. Juntava doente. Se uma cobra mordida um dos filhos, das pessoas, dos vizinhos, ele rezava e fazia aquelas ervas laceradas e botava e curava. A pessoa não morria se ele chegasse em tempo, por vinte e quatro horas, ele não deixava as pessoas morrerem. E ele não só fazia isso, ele rezava também (Arlete, informação verbal, 2012).

As faculdades curativas e espirituais deste parente distante ressoam ainda hoje, quando Arlete é convidada a falar sobre suas práticas de cura. A rezadeira conta que toda a família era *mística*, mas quem traz maior número de lembranças é este tio avô.

Além de rezar ele usava aquelas homeopatias, pingava dentro da água, dava pra gente tomar e rezava as pessoas. Rezava mordidela de cobra também, quando cobra mordida, rezava, ele falava. Eu sei até rezar mas eu não rezo porque eu tenho medo porque se você errar uma palavra – você não pode errar – a pessoa morre (Arlete, informação verbal, 2012).

Em outra passagem, Arlete conta de uma cura que esse tio realizou em sua mãe, que foi picada de cobra. O tio possuía uma intuição muito forte, capaz de sentir quando alguém precisava de sua ajuda.

E ele sabia quando tinha alguém precisando dele (...). Minha mãe foi mordida por cobra e ele tava em Barra Alegre nesse dia, aí disse que de lá ele sentiu que tinha alguém na família que ia morrer se ele não chegasse. Aí ele veio, quando ele chegou minha mãe já tava morrendo. Aí tinha ido lá em outro rezador pra dar o remédio pra ela mas o remédio não adiantou, disse que ela tava toda roxa já, sabe. Aí ele levantou ela, rezou, levantou e daqui a pouco ela melhorou, curou ela (Arlete, informação verbal, 2012).

Às memórias do tio se soma a lembrança de uma cura que Arlete recebeu de um *tratador* local chamado Portela Pila.

Eu tive um caroço na barriga e ninguém descobriu o quê que era aquele caroço. Aí papai me levou num médico lá em Friburgo, ele falou que tinha que operar aquele caroço. E aí marcou, mas demorava, o médico tinha que... sei lá, não sei o que aconteceu. Eu passei mal, meu pai pegou, me levou à cavalo na casa desse homem. Aí o homem me botou em cima de uma cama lá, examinou minha barriga e falou assim: 'ela tem é verme'. Aí me deu homeopatia pra tomar (...). E aí aquele caroço desmanchou, era verme que eu tinha, não era nem doença! E eu fiquei curada com aquele remédio que ele passou (Arlete, informação verbal, 2012).

Os saberes populares eram acionados nessas curas, que fazem parte da memória coletiva de quem vive na região, até hoje. Muitas rezas desses tempos antigos deixaram de ser utilizadas, como a reza de picada de cobra que, se for errada, pode até matar o convalescente.

As histórias familiares estão repletas de referências à prática das benzeduras. Além de sua mãe, Dona Hilda relata que vários tias e tios eram rezadores.

Tinha um [tio] que chamava Mado que ele era um rezador de primeira mesmo. Morreu com câncer na garganta, coitado... Meu irmão apanhou um cobreiro assim, nas partes, que não podia botar nem um paninho em cima. Ele ficou três dias lá na casa da minha mãe, quando ele saiu, já tava bom. Ele rezava tudo quanto era reza de problema de mulher, essas coisas de mulher... Rezava tudo (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Os avós dessa rezadeira, tanto paternos quanto maternos, realizavam práticas de cura, em casa, que ainda hoje despertam memórias na rezadeira. A memória, aqui, pode ser vista também a partir das contribuições de Certeau (1990). Ela constitui um acervo de práticas que podem ser acionadas a partir de ocasiões propícias e que vão se transformando, de acordo com o tempo e as condições do momento em que se realizam.

Diz que a minha avó também rezava, né, eu não conheci ela... Diz que ele [avô] rezava, ela rezava. Isso minha mãe contava, né. Já da parte do meu pai a família da minha avó era mais espírita, sabe? Minha avó rezava gente, fazia os passe dela lá (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Na região, a ausência de médicos e hospitais, que era maior no passado, fez com que muitas pessoas desenvolvessem práticas de reza. O marido de Dona Hilda, por exemplo, rezava de cobreiro, lembrança que desperta risadas na rezadeira. Da mesma forma, o pai de Dona Maria também rezava apenas este mal. Sua irmã reza apenas o mau olhado e a espinhela caída. Percebe-se então que entre os rezadores há aqueles

que só rezam alguns tipos de doenças, como nos casos citados acima.

Pelos relatos das rezadeiras, se percebe que antigamente o ato de se rezar e rezar os outros não era, como hoje, restrito a um pequeno número de pessoas, mas sim mais disseminado, praticado de forma doméstica e familiar. O aprendizado das rezas pelas mulheres dessa pesquisa acontece dentro deste contexto local, onde se aprende as rezas pela convivência com parentes e vizinhos que rezam.

O aprendizado das benzeduras é, em sua maior parte, constituído por um processo assistemático de imitação marcado pela oralidade. Quintana (1999) divide a forma de aprendizado das rezadeiras em imitativo ou sobrenatural. No campo desta pesquisa, encontramos as duas maneiras de aprendizado das práticas. Dona Hilda aprendeu com sua mãe, que também era rezadeira:

Muitas rezas a gente aprendeu com ela. Não é que ela ensinou, sabe? A gente ouvia ela rezar baixinho e a gente prestava atenção. E eu sempre tive uma ideia muito boa, né, então eu gravei muitas rezas dela, assim sem precisar ensinar. E muitas ela mandava a gente rezar ela, ela falava na frente e a gente atrás (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

A transmissão oral das rezas, neste caso, foi facilitada pela capacidade de memorização da rezadeira, que diz ter uma *ideia muito boa*. Outros irmãos também aprenderam a rezar com a mãe, assim como ela, mas pelo fato de eles serem homens, segundo a rezadeira, não divulgam suas habilidades a público.

[D. HILDA]: Meus irmãos rezam. O Pedro que é o mais novo e ele reza. Ele até, sei lá, parece que ele tem um dom mesmo espiritual que nem meu pai, né. E tem o... O José também, o Manuel também. Todos eles tem assim o dom de fazer qualquer coisa de bem, sabe?

[E]: Mas já rezam que nem a senhora, pro pessoal que vem de fora?

[D. HILDA]: Não, eles não rezam muito não porque eles não comunica, né? Se eles comunicassem...

[E]: Não comunicam o que? Para fora?

[D. HILDA]: Assim, que sabe rezar ou que... Eles são homem, gostam de tá no andando, né, fazendo negócio. Trabalha em loja. Eles não param (Trecho de entrevista com Dona Hilda, 2012)

Aqui se percebe uma diferenciação feita pela rezadeira entre ela e os irmãos, como se eles, por serem homens, não quisessem se dedicar ao ofício de rezar as pessoas. Colocaram o trabalho como prioridade, na vida. Pelo que me contou de sua história, a rezadeira também teve, desde muito cedo, um ritmo intenso de trabalho. Teve suas primeiras experiências de cura com a filha pequena.

A primeira filha que eu ganhei era... Sabe assim... Nasce o neném, chega de noite, começa a chorar, a gente não sabe o que que é. Eu sozinha, chovendo, eu imaginava: meu Deus, o que eu vou fazer? Aí pensei assim: ‘minha mãe rezava e essa criança ficava boa. Sabe que eu vou rezar ela?’ Aí rezava, ela dormia o resto da noite. Aí eu comecei a rezar os filhos, rezar os outros. Aí até hoje criança vem aqui e falam: “Ah, não dorme de noite. Criança não dorme de noite, acorda chorando, gritando, parece que ta vendo alguma coisa”. Aí eu rezo, eles falam que ficou boa, dorme bem. (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Percebe-se a dinâmica envolvida na criação de uma clientela, que nasce a partir do conhecimento da eficácia das rezas da rezadeira. A partir da vivência como mãe e da experiência de rezar sua filha, mais pessoas começaram a chegar, em busca de ajuda. Crianças trazidas pelos pais, em sua maior parte.

Ao contrário de Dona Hilda, Dona Maria conta que aprendeu as orações sozinha, depois do nascimento do seu primeiro filho.

Desde eu criança comecei a rezar. Deu na minha cabeça d’eu me rezar, eu me rezei e foi bom pra mim, né. Depois que eu ganhei o meu primeiro filho. Aí já foi abrindo os meus caminhos, aí foi continuando, aí foi aparecendo gente pra mim rezar e eu fui rezando. E aí veio cada vez mais reza pra mim né? Aprendendo mais pras pessoas ficar boa. Graças a Deus todo mundo se deu bem, e se dá bem ainda, graças a Deus. Mas eu rezo tudo! Eu faço as receitas quando precisa, quando não precisa eu não receito nada. Tem muitos que vem aí, pra várias coisas, eu faço e dá certo, meus matinho [risos]. É muita coisa, eu rezo de tudo! Mas desde criança, né. Aí depois ainda comecei a apanhar esse problemas que eu tive, ainda foi melhor ainda que foi aparecendo mais (Dona Maria, informação verbal, 2012).

O aprendizado desta rezadeira aconteceu de forma sobrenatural, modalidade que, como relatou Quintana (1999) em sua pesquisa com benzedadeiras do Rio Grande do Sul, costuma atrair maior clientela.

É uma voz que falava comigo. Parece que é um dom mesmo de Deus, às vezes eu fechava o olho assim, vinha aquela voz e mostra na pessoa o que é e o que não é também, porque isso é um dom de Deus mesmo. Porque pra quem não sabe ler, não sabe escrever, não sabe nada... Se eu soubesse ler e escrever eu lia num livro, né, e ia falar que eu tinha aprendido ali mas não é, eu não sei nada (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Entre as rezadeiras da pesquisa, nota-se que Dona Maria é a única a ter um espaço especialmente destinado às rezas, com um altar montado e cinco cadeiras, pois muitas vezes as pessoas têm que esperar sua vez de serem rezadas.

A procura por um rezador experiente para rezar os filhos pode ser o início de um processo que vai resultar no aprendizado da mãe, principalmente quando este especialista faz parte da família. Pelo que apurei em campo, essa é a forma de transmissão deste saber que mais acontece: passado oralmente entre gerações. Assim, um rezador ou rezadeira mais velho, em dado momento da vida, resolve transmitir o seu conhecimento para parentes mais jovens, filho, neto ou sobrinho (na maioria das vezes, mulheres), para que possam continuar exercendo seu ofício. Assim se deu o aprendizado de Arlete, quando já era mãe de três filhos, pelos ensinamentos de um tio rezador:

Eu fiquei muito doente quando nasceu meus filhos, eu tive quase uma depressão pós parto, fiquei muito triste! Nem levantava da cama, ele veio aqui, cuidou de mim. Aí ele falou: “Você tem que rezar! Você tem que ajudar! Você tem que passar a rezar as pessoas pra você se ajudar também”. Você entendeu? Porque ele falou que eu era médium⁴¹ e eu tinha que rezar as pessoas. E que eu vim com uma missão, eu tinha que ajudar (Arlete, informação verbal, 2012).

Seu tio lhe ensinou as rezas, que Arlete copiou num caderno. A transmissão escrita deste saber, entretanto, é mais rara, sendo a oralidade o meio mais documentado de transmissão e aprendizado das práticas envolvidas nas benzeduras. Além do que copiou no caderno, Arlete observou os rituais de cura do tio, e a forma de reconhecer cada doença passível de ser rezada.

Ele falou que eu tinha dom pra isso, que eu tinha fé, que eu acreditava, que o importante não era eu falar as palavras mas eu tinha que ter fé no que eu tava fazendo e acreditar naquilo que eu tava fazendo (Arlete, informação verbal, 2012).

A fé se constitui, ao lado do dom, num pressuposto para se tornar rezadeira, como se verá adiante. Por ora, é interessante notar o momento da vida em que essas mulheres se iniciam no ofício de rezadeiras, depois de terem se tornado mães. Dona Hilda, a partir dos cuidados com sua primeira filha, percebeu a eficácia de suas rezas. Seus feitos em casa, nos filhos, se espalharam pela vizinhança e atraíram novos clientes, configurando o início propriamente dito das rezas como um ofício. Arlete, que tratava os filhos com um tio rezador, foi convidada por ele para aprender as rezas

⁴¹ Termo espírita que designa pessoa sensível a presença dos espíritos e que possui habilidades de comunicação e interação com eles. Existem médiuns de efeitos físicos, médiuns sensitivos, médiuns videntes, médiuns curadores, médiuns escreventes ou psicógrafos, entre outros (Cf Kardec, 2005).

e poder ela mesma os rezar. A presença do dom, essencial nessa prática, foi percebida pelo parente. Assim, ela se tornou rezadeira através do aprendizado e legitimação do tio, que também lhe indicava os clientes, no início de seu ofício.

Dona Maria foi mãe muito cedo, aos doze anos, e depois disso começou a rezar, ainda adolescente. O desenvolvimento das rezas como ofício se parece com o que ocorreu com Dona Hilda. A vizinhança, ao saber que a menina estava rezando, começou a procurá-la para *fazer oração*.

A transmissão dos saberes envolvidos nas benzeduras costuma acontecer, principalmente, entre parentes de gerações diferentes. A rezadeira costuma sentir o dom da cura em algum filho, neto ou sobrinho. Entre as rezadeiras de Lumiar, Hilda e Arlete, que aprenderam com parentes próximos, teriam entre filhos e netos, alguma possibilidade de transferência das rezas. Sobre este assunto, Dona Hilda comenta que “ninguém está querendo aprender” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). Na família, netos e bisnetos têm contato com as rezas, através da avó, mas a possibilidade de aprenderem e praticarem este ofício é vista de forma negativa.

Eles falam assim: “Deus me livre! Eu não quero rezar ninguém não. Oh, Deus me livre, coisa enjoada!” Eu falei: “Coisa enjoada? Porque vocês não tão precisando. Na hora que vocês precisar de alguma coisa nos seus corpo vocês vão lembrar que não é enjoada. Vocês vão falar assim: ‘Ai, se eu tivesse aprendido, né...’ Mas, se não quer eu não posso fazer nada”. Eu, quando minha mãe mandava rezar ela, eu rezava. Ela falava na frente eu falava atrás. E do mais eu gravava tudo que ela rezava, tinha uma ideia boa! Gravava tudo e aprendi. Aprendi muito. Sei me virar com minha família, né? Destrucado, reumatismo, cobreiro, sapeiro, espinhela caída, dor de cabeça, malina... essas coisas tudo eu rezo em casa, fica tudo bom (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Uma das bisnetas de Dona Hilda vive com ela e sabe algumas rezas. Aprendeu da mesma forma que a bisavó, ao rezar, quando solicitada, as suas costas. “Quando eu tô ruim ela me reza, né? Mas eu não sei se ela tá gravando ou não (...). Mas acho que ela gosta. A Liana, mãe dela, gosta. Ela tá rezando e curando, já” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Vê-se que a transmissão dos saberes e fazeres da benzedura está em curso pois, assim como Dona Hilda aprendeu rezando a mãe e ouvindo-a rezar os outros, seus filhos, netos e bisnetos também estão em contato com as rezas. O dom, requisito central para que alguém se torne rezadeira ou rezador, determinará quem seguirá por esta vereda familiar.

Já no caso de Dona Maria, a transmissão dos saberes me pareceu não ter sido muito

elaborada por ela, antes desta pesquisa. Uma mudança em sua resposta sobre esse assunto ocorreu, de uma entrevista a outra. Na primeira entrevista realizada com ela durante o trabalho de campo, ela disse ter pensado em transmitir as rezas, mas não viu interesse nesse conhecimento. “Eu já pensei em passar mas muitos não quer aprender nada. Aí eu falei assim: de repente é pra ficar eu mesma né? Porque pra quem nunca aprendeu ler nem nada saber de tudo, às vezes é pra ficar comigo mesmo” (Dona Maria, informação verbal, 2012). Na segunda entrevista, a dúvida deu lugar à certeza de que, como ela aprendeu sozinha, não tem como passar esse saber para ninguém.

Esses tempos mesmo, eu tentando aí de noite, eu conversando com Deus, eu falando assim: “Eu podia passar isso pra uma pessoa.” Aí aquela voz falou comigo: “Não! Essa você não pode passar porque não foi ninguém que te ensinou. Você pode passar quando uma pessoa te ensina, mas ninguém te ensinou nada”. Aí eu falei assim: “Mas porquê?”. Aí aquela voz falou assim: “Porque não. Isso é seu!” Falei: “Meu não, é de Deus”. Aí aquilo me deu um solavanco em cima da cama. (risos) Falei: Jesus! É, mas é tudo quanto é coisa que eu rezo, aí às vezes tem coisas que eu tudo posso ensinar, mas já fico com medo de ensinar e eu perder a força (Dona Maria, informação verbal, 2012).

O medo de *perder a força* das orações não é sentido por Dona Hilda e Arlete, que rezam alto e se mostram abertas quanto à possibilidade de ensinar o que sabem a outras pessoas. Aguiar (2012), em sua pesquisa com rezadeiras de Rio de Contas, no interior da Bahia, não conseguiu saber as rezas que essas mulheres utilizam em suas curas. O segredo das rezas pode ter o poder de preservá-las, além de dotar a rezadeira de um saber exclusivo, inacessível às pessoas comuns.

Clientela

Como visto no item anterior, o início do ofício de rezadeira, pelas mulheres dessa pesquisa, aconteceu após se tornarem mães, e experimentarem as rezas em si e em seus filhos. A formação de uma clientela foi gradual, à medida em que seus feitos iam sendo conhecidos nas localidades onde viviam.

É uma coisa tão... Tão assim... bonita que Deus faz pra gente, que a gente começa a fazer o bem num, aí aquela pessoa fica curada. Aí fala pro outro, aí o outro tem assim quase a mesma coisa ou diferente, vem! Aí a gente faz também, reza, fica curado. E aí a fama vai aumentando, né. Então é assim que foi. E muitas coisas eu não sabia direito mas fui me lembrando e aprendi também (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

No início do seu desenvolvimento como rezadeira, Arlete enfrentava muitas dificuldades com o marido. Indicada pelo tio rezador para uma clientela constituída por vizinhos e moradores próximos de sua casa, ela teve que rezar escondida, e chegou a interromper as benzeduras por esse motivo.

As pessoas chegavam e ele [o marido] falava assim que tava atrapalhando, ficava brigando, falando que não valia a pena porque atrapalhava. Botava uma panela no fogo, como é que você vai fazer comida se chega uma pessoa pra você cuidar, rezar, atrapalha, não queria, sabe (...). Aí fiquei um tempo sem rezar e eu acho que quando você... Assim, eu acho que se ele deixasse a gente poderia até ficar, porque sabe o que acontece? Atrapalha a vivência, até a vivência, porque quem reza tem que continuar rezando, a pessoa não pode parar. Eu acho que tem uma coisa: você veio com um dom pra rezar, pra cuidar. Deus te deu esse dom. Se Deus te deu esse dom você tem que continuar, né? (Arlete, informação verbal, 2012).

A partir das observações que realizei, pude perceber que a clientela dessas rezadeiras é principalmente local. Os clientes, ao procurar por uma rezadeira, compartilham com ela uma forma de ver a realidade que confere determinados sentidos e significados à doença e à saúde⁴². Não pude perceber, no tempo em que convivi com as rezadeiras, a predominância de gênero, classe social e escolaridade, em sua clientela. As rezadeiras enfatizam a grande presença de crianças que, a julgar pelos relatos, parecem constituir uma parcela importante do público efetivamente rezado. Em relação à classe social, presenciei tanto benzeduras de pessoas de baixo poder aquisitivo, quanto rituais de cura realizados em casas de famílias tradicionais da região com grande poder aquisitivo. Esses momentos, em que a rezadeira é levada para rezar em locais diferentes de suas casas, são relatados diversas vezes nas entrevistas; elas são buscadas pelos clientes para rezarem animais, fazendas, casas, e mesmo pessoas que por algum motivo não podem se deslocar até suas moradias. Segundo as rezadeiras, existem clientes que vêm dos outros distritos de Nova Friburgo, mas estes são mais raros. Elas citam, também, clientes que vêm de outras cidades e estados em busca de suas rezas. Foram citados clientes do Rio de Janeiro, de Niterói, de Brasília e dos estados do Acre e São Paulo. A referência a clientes de locais distantes serve para aumentar o prestígio e o reconhecimento da rezadeira entre

⁴² Não é objetivo desta dissertação investigar quais significados são esses, mas uma discussão sobre o assunto pode ser encontrada em Quintana (1999, p. 23 – 33) e em Silva Pereira (1993).

os seus, mas também junto ao pesquisador. De qualquer maneira, os turistas que visitam Lumiar, ao saber da presença de rezadeiras, procuram por elas, como vi acontecer algumas vezes, em campo.

As relações da rezadeira com sua clientela são marcadas pela proximidade e o carinho. Arlete conta que, quando dava aulas no Mobral, tinha muito contato com as pessoas, pois além de ser professora, rezava as crianças da região. “Eu já cuidava de lá. Ficava doente, todo mundo ia lá pra casa, eu botava a espinhela caída no lugar, rezava, ajudava, ensinava” (Arlete, informação verbal, 2012).

A rezadeira conta que muitas vezes é reconhecida na rua por alguém que já rezou. Alguns lembram de terem sido rezados ainda quando crianças. Arlete conta histórias de vínculos que se formaram, a partir de curas que realizou.

Dona Maria tem vários clientes assíduos, que a procuram em variados momentos da vida. Pedem ajuda à rezadeira para cuidar da saúde, tanto pessoalmente, quanto à distância. Uma cirurgia, por exemplo, costuma ser um momento em que pedem a ela que faça suas orações, por aquele que será operado. Outro motivo que faz sua clientela manter contato é a habilidade desta rezadeira em ajudar nos relacionamentos afetivos e familiares. Suas rezas para unir casais, e a especificidade do seu ritual, que conta com diagnóstico e previsões acerca do futuro de um relacionamento ou negócio, faz com que alguns clientes permaneçam vindo à sua casa por diferentes motivos, ao longo da vida.

A clientela tem papel destacado quando se trata de reconhecer e legitimar as artes de cura das rezadeiras. Ser reconhecida, para elas, é ter clientes assíduos, histórias de cura para contar, laços e vínculos criados a partir de uma relação recíproca onde dar, receber e retribuir são ações cotidianas que dão sentido às suas vidas.

A forma como se organizam rotinas para atender sua clientela também diz muito sobre as práticas das benzeduras, na região de Lumiar. Esse ofício, no caso das rezadeiras pesquisadas, não conta com dias e horas certas para ser exercido, como relatado em outras pesquisas com rezadeiras e benzedoras (Quintana, 1999, Braga, 2001, Santos, 2007, entre outros). Dona Hilda, por exemplo, quando perguntada sobre isso, respondeu:

Eu ainda não botei nada de horário. Eu não tenho compromisso com ninguém, entendeu? Por exemplo, você tratou de vir aí, eu espero (...). Se não tratou eu não tenho compromisso. Se vier e perder a viagem eu não tenho nada com isso. Porque se eu fosse um médico... Até os médicos faz né, de não tratar? Eu não pego compromisso. Agora, sendo uma coisa de necessidade até de noite eu faço, não tem hora. Tá precisando mesmo, não

tem hora. E dia de domingo também eu não gosto não, sabe? Às vezes eu faço mas por necessidade, não gosto não. Domingo é dia do Senhor, de ir na igreja, então a gente reserva esse dia também (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Em relação aos dias e horas de atendimento, Dona Maria diz não ter muitas regras nem para atender, nem para a frequência de sua clientela. “Tem dia que tem muita gente. Tem semana que dá pouco, tem semana que dá muito” (Dona Maria, informação verbal, 2012). Apesar de não ter rotinas diárias, a rezadeira não gosta de atender pela primeira vez no fim de semana, e só reza crianças até às 18 horas. Fora isso, estando em casa, está sempre à disposição.

Só não faço oração quando eu não tô em casa. Agora, eu estando em casa, é a hora que eu chego eu tô pronta pra ajudar, largo tudo que tenho que fazer e vou ajudar. É de noite, tudo. Precisou eu tô pronta! Até pra ir pra casa das pessoas, as vezes precisa ir lá pra fazer uma oração (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Assim, percebe-se que as artes de cura das rezadeiras são realizadas em meio aos afazeres cotidianos e não se constituem num fazer exclusivo, em suas vidas. As demandas materiais e a gratuidade dos atendimentos colocam, para elas, a necessidade concreta de correr atrás do sustento.

Dona Hilda lembra da correria que passava, para conciliar o trabalho na lavoura com as rezas, procuradas pelos vizinhos.

Eu trabalhava na roça e bem ou mal chegava na roça, as meninas gritavam “mãe, tem gente aí”. Lá no alto do morro, lá em cima que eu tava, descia lá e rezava. Aí imaginava: agora vou subir! Chegava lá outra vez e gritava de novo, falava “ah, meu Deus, hoje não dá mais” [risos] (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O ofício de rezadeira é conduzido em conjunto com as atividades profissionais e familiares, não se constituindo na única referência na construção das identidades dessas. Ao longo de um dia, como ao longo da vida, elas desempenham vários papéis sociais, que conduzem a diferentes identificações, remetendo ao paradigma contemporâneo em que as identidades deixaram de ser vistas como referências estáveis, fixas e essenciais (HALL, 1998). O ofício de rezadeira, para essas mulheres, se combina com as atividades de mães, profissionais, donas de casa.

O ofício de rezadeira - Gratuidade, dom, fé e eficácia

Uma das características que estrutura as práticas de benzedura em todo o país é a gratuidade dos atendimentos, que se justifica pelo dom da cura, recebido pela rezadeira de Deus e pelo qual não se pode cobrar.

Não cobro nada. Se me dá também não é pra pagar a reza. Eles dão porque querem dar, mas eu não cobro. Se for pra pagar a reza eu não quero. A gente tem que fazer que nem Jesus fazia, né? Sair fazendo o bem sem olhar à quem. Tudo que a gente faz de bem a gente recebe depois. Ah, a gente recebe mas nem vê. Quando vê Deus já mandou e a gente ganha muito mais do que se recebesse dinheiro (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

As referências às curas praticadas por Jesus, no tempo em que andava no mundo, são notadas também entre rezadeiras de outras localidades (SANTOS, 2009; GOMES e PEREIRA, 2004; QUINTANA, 1999). Este tempo torna-se mítico, uma espécie de modelo exemplar, nas narrativas e rezas das rezadeiras, pois nele aconteciam as curas milagrosas e a remissão dos pecados, pelo perdão e a fé pregrados por Jesus. A memória que atualiza as práticas das rezadeiras busca neste tempo passado os exemplos e ensinamentos para a ação presente, e um dos temas importantes, sempre lembrado pelas rezadeiras, é o fato de Jesus curar as pessoas de graça.

Dona Maria possui, logo na entrada de sua casa, uma pequena saleta onde atende sua clientela. Em seu altar, há uma caixa para doações com um texto impresso colado na tampa, que faz referência aos medicamentos que ela tem que adquirir cotidianamente para a hipertensão. Parcialmente escondida, atrás de um prato com a imagem de Jesus, a própria disposição do objeto no altar revela uma maneira velada, não de cobrar pelas rezas, mas de expor necessidades materiais que a rezadeira tem, por conta de sua saúde delicada. Dona Maria conta que quem fez a caixa foi uma cliente assídua, por isso tem vergonha de tirar o objeto e a mulher não vê-lo, quando voltar.

Eu não cobro nada, às vezes as pessoas que me ajudam. Ai, que nem ela, traz uma coisinha, eu aceito, né? Mas eu mesmo não cobro nada. Que se cobrar não adianta! Nada que se cobra é bom. Igual, vamos supor você vai num lugar, te cobram tanto. Você ia pensar que tá fazendo uma coisa boa e tá fazendo um troço pior pra você. Chega lá na frente é pior, vai sofrer mais, vai gastar mais. Eu não gosto de cobrar nada. Nunca cobrei e não cobro! Deus me deu esse dom pra que? Pra mim fazer o bem e não olhar à quem! É pobre, é rico, é novo, é branco, é preto, todo quanto é tipo (Dona Maria, informação verbal, 2012)!

Nas falas de Dona Maria e Dona Hilda, percebe-se o pouco valor conferido ao dinheiro. Dona Hilda diz receber de Deus “mais do que se recebesse dinheiro” e Dona Maria associa a cobrança de rituais e práticas de cura ao mal que pode se abater sobre aquele que paga por este tipo de ajuda. Para a rezadeira, o simples fato de haver cobrança atesta que os procedimentos adotados não terão eficácia, pois “nada que se cobra é bom” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Arlete considera as rezas que pratica nas pessoas como a sua *doação de amor* e diz ter muito prazer em ajudar as pessoas. “Ninguém paga nada. Eu dou chá e dou café, faço o que eu posso pras pessoas. É amor, sabe? É minha doação de amor. Não tem nada de dinheiro, não rola nada de dinheiro, de cobrança de nada” (Arlete, informação verbal, 2012).

Não cobrar pelas rezas também se justifica, segundo as rezadeiras, porque não são elas que realizam as curas, mas Jesus e Deus, através delas. “Só Jesus e Deus que cura, né. Eu simplesmente sou intermediária. Eu acredito que Deus quis que eu fosse assim, porque se eu pedisse e não recebesse, não valia nada” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Mauss (apud FOURNIER, 1997, p. 03) analisou a reciprocidade e a troca nas sociedades arcaicas, em seu *Ensaio sobre a dádiva*. A partir de estudos na Melanésia e no noroeste americano, o autor percebeu no conjunto de práticas que a primeira vista parecem livres e gratuitas, a necessidade da retribuição. A reciprocidade envolvida nos atos de dar, receber e retribuir ainda hoje pode ser vista como um princípio de solidariedade, que rege as relações humanas, a exemplo das benzeduras. O vínculo estabelecido entre cliente e rezadeira é mais importante que o valor econômico que teria o serviço prestado. Ao rezar as pessoas e curá-las a rezadeira coloca o dom recebido de Deus a serviço – a dádiva. Esta movimenta a clientela que recebe as curas e rezas dessas mulheres, no sentido de uma retribuição que, na maioria das vezes, se constitui de presentes, doação de alimentos e de pequenas quantias em dinheiro. Essa retribuição também pode se manifestar em termos afetivos, de gratidão, amizade e reconhecimento. No caso de Dona Maria, sua situação material e de saúde inspira, por parte de seus clientes, todo tipo de ajuda, como a confecção da caixa citada para o recolhimento de doações, por parte de uma mulher que ela trata há alguns anos.

Algumas pessoas me dão às vezes uma ajudazinha, às vezes um traz um tico de arroz, um tico de feijão. Outros não traz nada. Mas eu... É dom de Deus a gente não pode cobrar nada né. As pessoas que vê que eu preciso de ajuda né. Às vezes eu compro vela e tudo pra mim fazer as oração pras pessoas com meu dinheiro (Dona Maria, informação verbal, 2012).

De qualquer maneira, o que move a clientela a retribuir as rezas das rezadeiras é a eficácia das benzeduras. O sentido que as rezadeiras dão ao seu ofício e as falas que envolvem o assunto da eficácia se referem repetidamente à fé naquilo que se está buscando, ou seja, à crença na cura através das orações e procedimentos presentes no saber-fazer das rezadeiras.

Não é toda pessoa que a gente reza e vale, porque o médico também não cura todo mundo. É os escolhido. Um cura uma pessoa de uma doença, o outro vai no mesmo médico e não cura. E assim é as coisas, né. E assim é os rezador. Às vezes vem um aqui, pede pra rezar, eu rezo: não cura. Vai em outro médico e cura. Dependendo da fé que a pessoa tem na hora que tá pedindo (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

A rezadeira se refere à vontade divina, envolvida tanto em seu dom de cura quanto no merecimento daqueles que são curados (os *escolhidos*).

A eficácia das rezas e curas praticadas, portanto, se baseia na fé, tanto do cliente quanto da rezadeira. Acreditar no tratamento que se está buscando e ter fé na própria cura são posturas esperadas, e se relacionam de forma estreita com o saber popular de que oração, fé e esperança são fatores que auxiliam na cura de diversas enfermidades. As rezadeiras dão isso como certo, em suas falas sobre a eficácia das benzeduras.

É só ter fé, né? Se a pessoa fizer com fé, por exemplo, eu vou em você pedir uma coisa. Se eu for com fé, aquilo que você vai fazer pra mim vai valer, né! Mas se vim assim, sem fé, não vale nada não (...). Por exemplo, eu posso até ter o dom de curar, mas se o outro não tá querendo, né... Tá com má vontade... Não tá ligando... Tá imaginando que não vai valer nada né. Que a gente também quando vai no médico, se não acreditar, o remédio não faz nada bem, né? Só faz mal. Tudo tem que ter fé. E ainda assim mesmo não é fácil, né? (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Além da fé, que predispõe a consciência para a cura, há outro fator a que elas se referem quanto à eficácia da benzedura: o merecimento. Para elas, somos subordinados a uma vontade divina que determina o que temos que enfrentar, nesta vida.

Tudo é o merecimento, também, entendeu? E quem faz a cura é Deus, não somos nós. Somos só instrumentos de Deus, entendeu? E a gente tem que prestar muita atenção nas intuições. Que muitas vezes os mestres, Deus, os

anjos, eles falam com a gente e a gente não presta atenção. A gente tem que prestar atenção nas intuições (Arlete, informação verbal, 2012).

Esta fala de Arlete enfatiza o papel da rezadeira como um canal de comunicação com Deus, um instrumento, uma intermediária. Enfatiza, também, que os clientes também possuem meios de se comunicar com Deus, pois são munidos de intuição, faculdade que permite a comunicação com a esfera superior. As relações de Arlete com ensinamentos esotéricos colore seus relatos e falas com outras nuances e referências, diferentes daquelas diretamente ligadas ao catolicismo popular. Povoam seu imaginário os mestres ascencionados, os anjos, o poder da palavra e as formas-pensamento. Em relação às curas, entretanto, ela foi enfática em afirmar que sua ação é apenas rezar e pedir a Deus, pois essa dádiva vem dele. Se houver o merecimento, se for a hora de receber a cura, esta se realizará.

Eu rezo você aí depois você vem e fala assim: “ih, eu tava sentindo aquilo e fiquei boa”. Muitas vezes você vem falar: “não tô sentindo mais nada”. Eu não sabia, o que eu tô fazendo, eu não sei nem o quê que eu fiz, entendeu, na hora que eu tô rezando. Ah, mas eu fiz isso? Eu nem lembrava mais. Mas falo que aquilo ali quem fez foi Deus que fez! Não foi eu. É porque a gente pede força à Deus, entendeu? Porque quando eu rezo eu não rezo, eu, Arlete, tá rezando. Por exemplo, assim, quando eu peço pra curar, eu peço às três pessoas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que eu faço a oração. Não é eu, Ele que tá fazendo pra vocês. Essa força maior que tá vindo pra ajudar aquela pessoa. E se você tiver fé e eu com minha fé, porque assim, com a minha fé e a sua fé e você estiver pronta você recebe na hora. Não é? Você não acha? A pessoa é curada na hora, não precisa de ir três, quatro vezes, tem pessoas que já recebem na hora, já sai de lá curado na hora (Arlete, informação verbal, 2012).

Fé e merecimento, juntos, possibilitam a cura, realizada através das rezas das rezadeiras. A reza, como percebido por Mauss (apud PINA CABRAL, 2009, p. 15) age diretamente através de uma mudança em suas consciências. Nas falas das rezadeiras, essa mudança é possível através da fé, vista como o pilar da eficácia de suas práticas, que tem nas preces seu elemento principal.

A visão de Dona Maria sobre a fé de seus clientes se diferencia um pouco da visão de Arlete e Dona Hilda. Quando a rezadeira cuida de clientes que percebe não terem fé no ritual, diz que estes se sentem tão bem, depois da oração, que voltam a procurá-la. Assim, inversamente ao exposto acima, aqui o bem estar e a melhora das condições de saúde é que proporcionam o desabrochar da fé, onde antes havia

descrença. Conforme a pessoa vai percebendo o bem que a benzedura lhe fez, sua fé nos rituais de cura aumenta.

As rezadeiras são pessoas cheias de bondade, sempre dispostas a ajudar quem as procura. Dedicam tempo e energia ao seu ofício, que exige rigor para possibilitar a cura àqueles que as procuram.

A pessoa também, pra rezar os outros, ser curado, a pessoa tem que levar uma vida muito boa, uma vida santa assim que não faz... Assim... Essas coisas, mata os outros, rouba, deseja o mal, adultério, essas coisas assim, a pessoa que.... Se a pessoa fazer essas coisas, às vezes faz, reza os outros e não é curado, porquê? Porque é pecado, tem que pedir perdão (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Aqui, junta-se ao dom a necessidade de uma vida santa por parte das rezadeiras, para que a cura seja alcançada através de suas rezas. Como intermediárias entre os humanos e as entidades superiores, essas mulheres devem ser um canal limpo por onde a cura possa acontecer. Objetos, gestos e ramos, utilizados nos rituais, perdem o valor, se não houver fé e esta conduta ética. A fé, por outro lado, garante a cura, mesmo sem os outros elementos usados no ritual.

Muita gente vem aqui e pensa que as minhas rezas é uma coisa... Aqueles negócios que muitos manifestam, faz aquela doideira né! E eles pensam que precisa de vela, precisa disso, precisa daquilo, eu falo: Não! Eu não uso nada! Unicamente uma coisa na mão que dizem que a gente tendo uma coisa de aço ou de cobre na mão, o mal não pega na gente. Entendeu? Então eu só faço isso. Eu falei com eles: eu rezo pra todo mundo escutar, quem quiser escutar minhas rezas eu rezo pra escutar. Eu não tenho nada escondido. Não preciso esconder que a coisa é tão boa que não precisa ser escondida. (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Nessa passagem, Dona Hilda desmistifica o ato de curar, para ela baseado quase que exclusivamente na fé, dispensando paramentos, indumentária e objetos. Comenta também o fato de fazer as rezas *pra escutar*, ou seja, em voz alta. Percebi, no campo, que essa característica não é constante entre as rezadeiras. Dona Maria, por exemplo, reza em silêncio e se recusou a contar as rezas que utiliza. Arlete reza em voz alta, mas nem sempre é possível compreender o que diz, por ser rápida no encadeamento das palavras. Já Dona Hilda, nos primeiros atendimentos que presenciei realizou as rezas em silêncio, tendo modificado esta conduta no curso da pesquisa, provavelmente notando meu interesse em ouvir o conteúdo do que falava. O aço ou metal que a rezadeira segura serve como escudo, função de proteção que será desenvolvida no capítulo seguinte, dedicado aos rituais de cura propriamente ditos.

Religião e saberes esotéricos: Processos de hibridação

O contato com outros agentes de cura, religiões e doutrinas esotéricas dá às benzeduras uma dimensão dinâmica (OLIVEIRA, 1985). Novos elementos vão sendo incorporados à prática, num processo de hibridação como estudado por Canclini (2001) e Hall (2003).

A condução das benzeduras é individual, assim como o contato e as relações das rezadeiras com religiões e saberes vindos de outras doutrinas ou escolas espirituais. Neste campo percebi enormes diferenças entre as três rezadeiras desta pesquisa. Universos únicos, combinações de elementos de fontes variadas, e uma forma muito pessoal de expressar essas adições ocorrem naturalmente entre elas, como na dinâmica da cultura popular.

Dona Hilda e Dona Maria se declaram católicas. Praticante, Dona Hilda frequenta as missas assiduamente. Sua ligação com a religião católica vem desde pequena, através da família.

Eu vinha nessa igreja aqui de Lumiar, sabe, a mais velha? Desde criancinha que eu lembro que minha mãe trazia. Com sete anos eu fiz primeira comunhão. Ai eu me casei ali e batizei meus filhos, e uma filha casou ali. O neto que vai se batizar, se batiza ali também (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O pai da rezadeira vem de família espírita. Ela refere que ele também possuía o dom da cura, mas não se aprofundou no assunto. Percebe-se, na família de Dona Hilda, o encontro de diferentes religiões, com a predominância do catolicismo.

Dona Maria também se declara católica, mas seus pais não tinham o hábito de frequentar a igreja nem de realizar orações em casa. A rezadeira cresceu, passou a rezar as pessoas, mas manteve essa distância das religiões institucionalizadas.

Eu sou católica, mas só que eu não sigo igreja nenhuma. Que a minha igreja é minha casa. Eu não me sinto bem em lugar nenhum, aí o que eu quero eu faço na minha casa. Eu assisto a missa na minha casa, faço minhas oração, tudo na minha casa. Agora na igreja eu não consigo ir não. Me acho ruim por causa das pessoas ficar me olhando, repara a gente de cima em baixo, de baixo em cima, parece que vai comer a gente com o olho (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Novamente, a fé é colocada como elemento central na relação da rezadeira com Deus, muito mais determinante do que a frequência à igreja. A rezadeira refere os tempos antigos, a comunicação direta com Deus, sem intermediários.

Que a gente tendo fé, dentro da nossa casa nós recebe o milagre. Se não fosse assim eu não tinha recebido. Se é Deus que conversa com a gente, desde o começo do mundo tem essas coisas, não é de agora não, que esses antigos... (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Por ter aprendido a rezar sozinha e não ter nunca frequentado nenhuma igreja ou centro, Dona Maria conta que tinha curiosidade de saber como era um *lugar que reza*. Foi a um *centro*, mas não especificou de que religião se tratava.

Eu vi que ali tem malandragem. No centro. Eu sei que o cara chegou a falar assim: “Tu sai daí, tú tá me estragando”. Falei: “Estragando? Vocês que tão estragados porque vocês tão pedindo dinheiro pra uma coisa que vocês não sabem fazer nada”. Aí nunca mais voltei em lugar nenhum. Mas eu fui lá só pra tirar a experiência, né? Que nêgo falava isso, falava aquilo, falei: “Eu vou lá pra ver”. Mas não era nada daquilo que eles falavam. E a pessoa com fé fica acreditando. Eu não, o que eu tenho de falar, eu vejo, eu falo. Graças a Deus. Você não viu aquela moça de ontem? Confirmou até a dor de estômago? Eu nunca tinha visto ela, só deu ver eu conheço (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Após experiências como a que narrou, e outra em que um pastor evangélico a mandou *tirar o ovo da boca* pois ela estava sem falar, por causa do AVC, Dona Maria nunca mais voltou a nenhum centro ou igreja, e segue com suas orações em casa. A eficácia dos seus diagnósticos e curas é tida como confirmação, para ela. Fecha sua fala com uma referência a um diagnóstico que eu presenciara, um dia antes da entrevista. Além de atender quem chega à procura das rezas, diariamente a rezadeira realiza suas orações, sempre à noite.

Todo dia eu faço minha oração né? Agradeço mais um dia de vida e agradeço e faço minha oração pra dormir, vou no meu oratório e faço minha oração, na hora de deitar faço minha oração. Mas é de lei isso, posso deitar uma hora da manhã, duas, é a mesma coisa. Não esqueço nenhum dia. Se eu ficar fora de casa a mesma coisa. Eu tenho que fazer minha oração e rezo pra todo mundo na hora d’eu dormir. Pra todo mundo do mundo mesmo! Fazendo a oração pras pessoas, pra acalmar todos, que tem muitos que precisam de muita oração né (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Dona Maria, apesar de se identificar com o catolicismo, não se reconhece nos

espaços oficiais dessa religião. Não há conflito identitário aparente em ser católica e não gostar de ir à igreja, num movimento livre que se afina com o pensamento de Hall (1998) sobre as múltiplas identificações que compõem as identidades atualmente: construções históricas e relacionais, elas se transformam à medida em que as pessoas vivem certas experiências e têm contato com novas formas de ser e estar no mundo. Na construção identitária de Dona Maria, o catolicismo se afirma em sua devoção à Jesus, à Maria e aos santos católicos e não em sua frequência e assiduidade à Igreja.

A história de Arlete fornece mais elementos para refletir sobre esse assunto. A rezadeira vem de uma família católica, que pela distância da igreja praticava a religião de forma doméstica. A rezadeira, já exercendo o ofício, teve contato com conhecimentos esotéricos⁴³ através de uma senhora conhecida como Mãe Agar, moradora de Nova Friburgo.

É uma pessoa que também rezava, fazia atendimento de cura e ela me ensinou muita coisa também. Rezava, fazia o passe⁴⁴ com as mãos, chamava a grande chama violeta, o grande sol central. A verde, a chama verde, chama dourada, chama azul⁴⁵. As cores, sabe? (...) Ela era da Rosacruz⁴⁶ (Arlete, informação verbal, 2012).

Mãe Agar tornou-se uma espécie de guru, para Arlete, e a ajudou a compreender mais sobre sua prática, enquanto rezadeira. “Eu passei a entender mais o que eu tava fazendo, que até então eu rezava as pessoas, as pessoas saíam curadas e eu não entendia porque acontecia aquilo” (Arlete, informação verbal, 2012). O contato entre elas durou dezenove anos, e só foi interrompido pelo falecimento de Mãe Agar, ocorrido no curso desta pesquisa, em 2012.

Com ela Arlete estudou e desenvolveu práticas curativas e espirituais diferentes das que conhecia e aplicava antes. Passes, atendimentos de cura, meditações,

⁴³ Arlete não utilizou o termo esotérico. A partir dos elementos que ela apresentou em sua fala, fui montando um quadro de referências e o que melhor define os saberes transmitidos a ela por Mãe Agar é a noção de esoterismo. Segundo Silva Pereira (1993, p. 170), “O esoterismo procura o divino no manifesto e sustenta uma interpretação integradora do mundo e do homem, afirmando a superioridade da intuição sobre a inteligência, já que aquela pode captar o sutil. O que o pensamento esotérico procura é o interior do indivíduo para tocar, aí, o mistério e alcançar, a partir desse centro, as razões últimas da existência”.

⁴⁴ Procedimento feito com as mãos sobre o corpo da pessoa em tratamento, praticado em centros espíritas kardecistas ou umbandistas.

⁴⁵ A simbologia dos raios se vincula a organizações esotéricas como a Rosacruz, a Grande Fraternidade Branca - GFB, entre outras. Cada raio lida com uma qualidade de energia e é comandado por um ser de luz, chamado de mestre ascencionado. Dentre os mestres, podemos citar Jesus Cristo, que comanda o sexto raio, e Saint Germain, do sétimo raio – a chama violeta da transmutação dos carmas.

⁴⁶ Antiga ordem que cuja origem remete ao Egito antigo, a aproximadamente 1500 anos antes de Cristo (Cf. Marques, 2009). “Organização místico-filosófica mundial, não-religiosa, não-lucrativa, cultural, educacional e apolítica, destinada ao autoaperfeiçoamento do ser humano, visando o despertar de seus poderes interiores, para uma vida mais plena e integral. A Ordem conserva um conjunto de técnicas milenares, mas sempre atualizadas, comprovadas pelo tempo e capazes de promover este despertar” (Cf. Site da Rosacruz no Brasil - <http://www.amorc.org.br/>). Acesso em 16/03/2013.

mentalizações, invocações da chama violeta, fluidificação da água, energização da terra, entre outras (Arlete, informação verbal, 2012).

Segundo a rezadeira, seu contato prolongado com esses saberes não mudou as palavras das rezas, nem seu jeito de rezar, mas nas observações percebi que ela usa gestos e orações diferentes, que não se parecem muito com o que presenciei em outros rituais, nem em estudos sobre o assunto. As mãos impostas sobre partes do corpo do cliente, a reza de mãos e pés, são exemplos de práticas conduzidas por Arlete. Mãe Agar também lhe ensinava certos usos de ervas, que passaram a fazer parte da rotina da rezadeira:

Ela falava pra mim: “o que você faz, meu anjinho, você toma só um banho de manjerição antes de fazer as rezas, continua, bota uma roupinha branca e continua fazendo a mesma coisa, as mesmas rezas. Que Deus é um só. Nós somos uma com Deus, com o Pai.” E foi muito bom (Arlete, informação verbal, 2012).

Além de dar conselhos para Arlete, em relação às benzeduras propriamente ditas, Mãe Agar dava aulas, absorvidas com afinco pela rezadeira que sempre gostou de estudar.

Depois ela começou a dar aula pra gente. Aí ela começou a ensinar, eu sempre tive muita vontade de aprender porque gostava daquilo, sabe? Ela foi ensinando sobre as encarnações, assim, pra ter muito cuidado com a palavra que a palavra tem muita força, e foi... As aulas de Saint Germain⁴⁷ que ela foi dar, o pai dela também dava aula e deixou pra ela e ela foi passando aquelas aulas que o pai tinha deixado, e ela veio passando pra gente, tudo (Arlete, informação verbal, 2012).

A forma como se estrutura o saber-fazer das rezadeiras permite que novos conhecimentos cheguem até elas, e, caso se integrem bem com suas crenças, sejam incorporados às práticas que já realizavam, num processo de hibridação que envolve diferentes graus de conflito e tensão. Arlete se abriu para um saber novo, esotérico, transmitido por uma espécie de guru que também realizava rituais e atendimentos de cura. Sua prática, como rezadeira, foi influenciada por este contato, ao mesmo tempo em que as palavras das rezas aprendidas com o tio foram mantidas, num processo

⁴⁷ Viveu no século XVIII, mas sua história é nebulosa. Não encontrei trabalhos científicos sobre ele, mas há farto conteúdo místico na internet sobre sua vida, aparições e emanações. Foi um místico e estudioso de alquimia, magia e música. Após sua morte tem-se notícias de aparições que foram do século XIX ao XX. Adotado por muitos grupos esotéricos como o senhor do sétimo raio – a chama violeta – que rege o momento planetário atual, conhecido como Nova Era. É invocado em organizações esotéricas como a Grande Fraternidade Branca, a Ponte para a liberdade, entre outras (Cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_St._Germain). Acesso em 16/03/2013.

aditivo e não subtrativo. Novos gestos e orações foram incluídos no ritual, sem excluir o que já havia sido recebido anteriormente.

A cosmologia de Arlete difere muito da de Dona Maria e Dona Hilda. A primeira agrega às benzeduras práticas e termos do espiritismo e da umbanda, como a lida com espíritos desencarnados.

[Os clientes] vêm traz os mals... Tem coisa que fica bravo aí! Que é muita coisa, né, aí vem... Aí eu tenho de levantar, fazer oração pra expulsar. Que [a benzedura] tira as almas penadas que tem né, que muitos vem com pai e mãe que já morreu, aí tá encarnado na pessoa, a pessoa não vai pra frente de jeito nenhum. Aí fica tudo aí né! (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Além dos rituais de cura, Dona Maria, desde o começo de sua prática, sentiu que podia lidar com esses espíritos. No começo tinha medo, mas foi desenvolvendo este contato de forma intuitiva, assim como aprendeu as rezas, e de acordo com a necessidade.

Quantas pessoas que vem aí que fala que não tem sossego, que às vezes filho morreu, fica gemendo e parece que tá vendo a pessoa, pai... Eu falo: “Faz isso depois melhora tudo”. Graças a Deus. Eu fiz pra todos! Esses dias uma mulher ligou pra mim falou que não tava aguentando dormir que tava sonhando com a mãe dela. Eu falei: “Ela tá te pedindo alguma coisa. Você prometeu e não cumpriu. Acende uma vela pro lado de fora”. Ela fez, graças a Deus melhorou. Porque às vezes não lembra, depois [o espírito] vem cobrar (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Dona Hilda se manteve apenas no catolicismo, embora, como rezadeira, tenha que lidar com todo tipo de problemas, por parte de sua clientela, inclusive casos de obsessão espiritual⁴⁸. Certa vez, a rezadeira foi solicitada para rezar um rapaz que nunca tinha visto. Ele chegou a sua casa trazido pela namorada e estava visivelmente transtornado. Quando a rezadeira saiu para rezá-lo, foi parada na porta:

Aí ele falou assim: “Poxa, isso aqui tá tudo escuro, não tem claridade nenhuma!” E o sol brilhando, sabe? O sol brilhando, uma coisa linda. Aí eu falei assim: “Tem sim! Você não tá vendo o sol que Deus fez brilhar? Que coisa linda que tá que Deus dá!” Aí eu já cortei um pouco a força dele, né? Aí ele falou assim: “Ih, eu não acredito em Deus, eu não acredito em nada!” Aí eu falei assim: “Você sabe quem tá comigo? Comigo aqui tá Deus Pai, o Filho e o Espírito Santo. E todos os anjos aqui, junto comigo! Você pensa que eu tô sozinha? Não tô não!” Aí eu conheci que ele tava com algum problema, né. Aí ele começou a falar, começou a falar que ele não saia daquele corpo, veja bem! “Eu não saio desse corpo, eu tô aqui, aqui eu vou ficar!” falei: “Não, você vai sair sim! Em nome de Deus Pai,

⁴⁸ Termo de origem espírita que indica influência e até possessão do corpo de alguém por um espírito inferior, malfazejo. Cf. Kardec (2005).

do Filho e do Espírito Santo você vai sair. Você não mora aqui! Se você fez alguma coisa pra você tá sofrendo ninguém é culpado! Você tem que ir pro lugar que Deus te mandar!” Aí ele falou assim: “Ah, mas eu só saio daqui se eu fizer alguma coisa com a sua família!” Eu falei: “Você não vai fazer nada com a minha família que Deus não vai te dar essa ordem”. (...) Joguei água benta em cima em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, comecei a rezar e falei com a moça: “Agora você ajuda, hein! Ajuda a rezar”. Aí ela ajudou a rezar e ele saiu assim, sentou lá num banquinho, abaixou a cabeça assim, ficou quietinho um pouquinho, pegou a mochila dele, falou assim: “Oh, dona, eu fiz alguma coisa com a senhora de errado?” “Não meu filho, você não fez nada não, tá tudo bem”. (...) Aí saíram e eu nunca mais vi. Mas sabe o que aconteceu? Minha neta, ela com uma panela d’água esquentando pra botar dentro dum balde pra tomar banho que lá não tinha chuveiro, sabe, caiu água fervendo daqui até aqui [gesto indicando o tronco, parte da frente do corpo]. Chegou aqui gritando com as pelancas tudo já... Aí eu pensei naquilo que ele falou, mas falei assim: “Não tem nada não. Pra Deus nada é impossível, Deus vai olhar.” Aí ajudei ela a tirar aquela roupa, botei dentro da ambulância, lá pro hospital. Ela ficou lá uns cinco dias, tava passando bem, nem dor ela sentia. Eu rezei de queimado e passei azeite de mamona, não senti dor nenhuma. Foi daí em Friburgo rindo e conversando. Aí chegou lá as enfermeiras falaram assim: “Você deve estar sentindo muita dor, né menina?” Ela disse: “Nem um pouquinho”. Elas falaram assim: “Meu Deus, mas o que você fez?” “Eu não fiz nada, minha avó rezou e passou azeite de mamona, eu não senti nada.” Elas ficaram admiradas, eu vim embora. Ela veio pra casa, depois não ficou um sinal! (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Essa história, contada com detalhes por Dona Hilda, mostra a pertinência teórica da narrativa no que diz respeito às práticas cotidianas (Certeau, 1990). As rezadeiras expõem maneiras de fazer e práticas cotidianas sob a forma de relatos, narrativas, histórias. Neste caso, vê-se como a rezadeira, católica praticante, teve, na ocasião, que desenvolver uma forma de lidar com um caso que se diferencia dos que costuma tratar em seu cotidiano. A invocação aos poderes da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo e o uso de água benta foram capazes de ajudar o rapaz possuído, mas ainda assim o que a entidade prometeu – fazer mal à família da rezadeira – se cumpriu, felizmente sem maiores danos e sequelas à neta atingida.

No dia à dia, a rezadeira relata outras dificuldades que enfrenta, em sua família, e que não consegue resolver apenas com suas rezas. Nesses casos recorre ao padre, com quem se relaciona muito bem.

Teve um problema sério que nós não dava conta de segurar ele [o bisneto], um nervoso, um negócio terrível, aí eu mandei chamar ele [o padre]. Esse [neto] que tá aqui foi lá na igreja, achou ele, veio aqui, botou a mão na cabeça [da criança] fez oração, ficou bom na hora. Aí tinha umas galinhas ali no galinheiro, o padre foi lá ver as galinhas, ele foi atrás contente, conversando. E outro dia foi nesse pequeno que saiu daí, sabe? Ninguém segurava o menino, ele virou uma coisa que ninguém agüentava. Aí mandei chamar ele [o padre] também, ele veio, fez a oração na cabeça

dele. Melhorou na hora! Pode dizer que tudo é com o poder de Deus, né. Eles tem o estudo e tem o dom pra ser padre, a gente é outra pessoa assim sem estudo, mas tem o dom de Deus, né, que a gente tem, a gente recebe também (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

As relações de Dona Hilda com o padre mostram que mesmo com a confiança em suas rezas ela também recorre à ajuda da religião institucional, quando em sua família há questões que não consegue resolver. O que alinha suas práticas com as do padre é a presença do dom, dádiva e compromisso de serviço ao próximo recebido diretamente de Deus, mas que se manifesta de forma pessoal, em cada rezadeira. As artes de cura praticadas em seu cotidiano são a materialização deste serviço, e passam pela dimensão simbólica, pela integração e elaboração de aspectos inconscientes do cliente, pelo encaminhamento da doença para lugares destinados a receber e purificar males retirados do corpo adoecido. O simbolismo presente nos rituais das rezadeiras, de onde deriva a eficácia dos mesmos, será abordado no capítulo seguinte.

Capítulo 4. Artes de cura no cotidiano

Neste capítulo abordarei especificamente as artes de cura das rezadeiras de Lumiar em sua dimensão cotidiana e simbólica. Para tanto, utilizei as falas das rezadeiras que remetiam diretamente aos rituais de cura e às enfermidades e desequilíbrios tratados por meio deles. Além disso, o material visual que resultou da pesquisa de campo me permitiu apreender mais detalhes das benzeduras, como as técnicas corporais, gestos, elementos naturais e objetos utilizados.

Os estudos de Gilbert Durand (2002) sobre o imaginário humano em sua universalidade e os arquétipos coletivos que se manifestam em regimes de imagens diurnos ou noturnos foram o referencial adotado para a associação com o simbolismo dos rituais das rezadeiras. Além disso, busquei referências a esse aspecto do ritual nas falas das mulheres da pesquisa e no trabalho de Gomes e Pereira (2004), que empreende uma análise dos usos de elementos naturais e rezas usadas nas benzeduras praticadas no estado Minas Gerais.

Início o capítulo apresentando os males tratados, seus sintomas e algumas orações utilizadas nas benzeduras. Em seguida, abordo com mais detalhes o ritual propriamente dito, a partir do mapeamento, na categorização do material das observações realizadas, de símbolos, elementos e objetos que se repetem nas benzeduras observadas.

4.1 Males tratados

Os motivos que levam as pessoas até as rezadeiras variam muito, e abarcam desde sensações corporais difusas e incômodas até doenças e ferimentos propriamente ditos. As questões emocionais, como insônia, desânimo e problemas nos relacionamentos interpessoais também são parte importante nas motivações daqueles que buscam as benzeduras. As rezadeiras encaram as queixas e motivos de seus clientes com sua forma peculiar de enxergar saúde e doença⁴⁹, explícita nesta fala de Dona Hilda, que relaciona a cura à vontade divina: “Só não fica [curado] quando é morte, que Deus

⁴⁹ Compreender o sentido de doença, saúde e cura para as rezadeiras não é objetivo deste trabalho. Este recorte foi trabalhado por autores como Santos (2007), em sua pesquisa com rezadeiras de Cruzeta, RN. Loyola (1984), em sua análise sobre as relações entre médicos e curandeiros na medicina popular, traz essas representações em diferentes agentes de cura ligados ao protestantismo, ao catolicismo popular e ao candomblé (p. 45-91).

quer assim. Aí ninguém tira das mãos dele. Quanto ao mais, quando Deus não quer levar a gente, tem jeito. Tem jeito pra tudo” (Informação verbal, 2012).

As rezadeiras recebem sua clientela com disposição. Além das rezas, à exceção de Dona Hilda, Dona Maria e Arlete receitam chás, banhos e emplastos feitos de plantas medicinais. Muitos clientes buscam diversos tratamentos de forma complementar, ou seja, procuram uma rezadeira mas também frequentam médicos e hospitais, sem precisar optar por uma ou outra terapêutica.

Ao mapear, no campo, as principais rezas e curas realizadas pelas rezadeiras, ouvi nomes e termos para designar doenças que até então desconhecia. Estas são definidas, por Santos (2007: 77), como ‘doenças de rezadeiras’, males cuja concepção e diagnóstico são definidos e elaborados por elas próprias. Muitas dessas doenças não encontram tratamento nem classificação pela medicina erudita, como a espinhela caída e o mau olhado, e se constituem na especialidade das rezadeiras. Com suas explicações e a observação dos rituais de cura, foi possível construir um pequeno inventário dos males que tratam, bem como a forma de alguns destes tratamentos. Como exposto no capítulo anterior, Dona Maria não quis revelar as rezas que utiliza, em suas curas. Portanto, as rezas apresentadas a seguir são aquelas usadas por Dona Hilda e Arlete.

4.1.1. Cobreiro

O cobreiro é uma afecção de pele conhecida na biomedicina como *Herpes zoster*. Seu tratamento é uma das especialidades das rezadeiras, que atribuem sua causa à secreção de animais peçonhentos. Pelo corpo afetado há desenvolvimento de bolhas e manchas avermelhadas, que progridem com o tempo.

O cobreiro é um bicho que passa na roupa da gente, se a gente vestir aquilo vai dando aquele cobreiro, vai alastrando, e se não rezar o médico não cura aquilo não! A pessoa vai botando remédio, aquilo só vai alastrando cada vez mais. Aí rezando cura (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

A maneira de tratar o cobreiro varia entre as rezadeiras, e uma mesma rezadeira pode tratá-lo de modos diferentes. A observação dos sintomas e do aspecto do cobreiro ajuda a decidir qual reza e elementos utilizar no ritual de cura. Uma das rezas é para o cobreiro que solta água, e a outra, para um cobreiro de aspecto seco.

Arlete reza o cobreiro com um pequeno graveto (que chama de tição) ao qual atea fogo. A rezadeira realiza gestos em cruz, com o tição, e repete três vezes as palavras: “Cobra, cobreiro, lagartixa, lagartixão. Eu curo com esse tição. Com as três palavras mais altas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Informação verbal, 2012). Depois de rezar também o Pai Nosso e a Ave Maria, a rezadeira mistura as cinzas do tição com azeite de mamona preparado por ela, e cobre as feridas com essa pasta. Recomenda que se reze o cobreiro por três dias. Caso haja necessidade, esse número pode chegar a nove.

Dona Hilda também recomenda este número de benzeduras para tratar o cobreiro, mas utiliza, no seu ritual de cura, uma prece diferente:

Pedro Paulo foi em Roma encontrou com Jesus Cristo. Jesus perguntou a Paulo: - O que é que há por lá? Pedro Paulo respondeu: - Sapeiro mau, cobreiro mau, formigueiro mau, arancheiro mau, todo mal senhor. Jesus disse para Pedro: - Volte pra trás Pedro Paulo, esses males eu curo. – Com o que, senhor? – É com água da fonte e ramo do monte. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Como relatado na oração, a rezadeira reza o cobreiro segurando um copo d’água, na mão esquerda, e um ramo de planta, na mão direita. Com o ramo, que molha na água, realiza gestos em cruz sobre a parte afetada do corpo do cliente. Repete a reza três vezes, seguida de um Pai nosso e uma Ave Maria. Depois, a rezadeira costuma pedir para botarem o galho para secar, e conforme ele for secando, o cobreiro secará também.

4.1.2. Constipação

A constipação reúne sintomas de resfriado. Dores no corpo, olhos vermelhos, nariz entupido, indisposição causada por mudanças de temperatura ou algum ar frio a que o cliente foi exposto formam o quadro do constipado. Não recolhi orações específicas para essa sintomática, mas rezas que são utilizadas para vários males, incluindo a constipação.

4.1.3. Destroncado

Nome dado, em geral, a contusões, torções, dores e distensões musculares. Para tratá-los, as rezadeiras de Lumiar podem realizar rezas ou as chamadas *costuras*: rituais que consistem em perguntas, que são feitas pela rezadeira e respondidas pelo

cliente, de forma repetida, enquanto ela costura um pequeno pedaço de pano *virgem* (sem uso): “O que é que eu coso?” E o cliente responde, sob sua orientação: “Destroncado, mau jeito, carne esmagada...”.

Aí você vai costurando, depois amarra o paninho, dá uma torcida, aí você reza o Pai nosso, a Ave Maria, o Creio em Deus padre, e oferece pra nosso Senhor Jesus Cristo tirar aquela dor dessa pessoa. Pra sagrada morte do nosso Senhor Jesus Cristo curar a enfermidade, da torção, do mau jeito daquela pessoa. Aí você reza uma vez, duas vezes e a pessoa já fica bem (Arlete, informação verbal, 2012).

Dona Hilda reza o destroncado sem realizar a costura, apenas segurando uma tesoura ou outro objeto de metal. Dona Maria, para tratar problemas musculares, além da reza faz massagens em seus clientes, e utiliza um óleo preparado com *azeite doce*, feito por ela mesma. Este óleo foi o responsável por ela ter voltado a falar, depois do AVC, como relatado no capítulo anterior. Feito com minhocas torradas e moídas, sua receita é guardada em segredo pela mulher, pois se os clientes souberem do que é feito podem ter nojo do seu *remédio caseiro*.

4.1.4. Espinhela caída / vento caído

Uma das especialidades das rezadeiras, a *espinhela caída*⁵⁰ é definida por elas como o deslocamento de um pequeno osso localizado em cima do estômago ou do fígado, causado por choque, susto ou excesso de peso. Os sintomas são relatados por Dona Hilda:

Dor no estômago, dor nas costas, dor nos braços, fraqueza, você vai comer a comida não desce... Tá com fome e não pode comer. E fica assim, o corpo todo parece que tá... Então é uma doença terrível que dá na gente, sabe? Ninguém descobre. Vai no médico, o médico dá remédio, dá remédio, mas ninguém descobre. Enquanto não reza... Ó, tem gente aí que vem aqui, que já gastou muito dinheiro. (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

As rezadeiras, apenas de olhar e ter contato com as pessoas ou ao ouvir seus sintomas e problemas de saúde podem diagnosticar a espinhela caída. Segundo elas, este mal não é tratado pelos médicos: pessoas chegam a ser internadas e operadas,

⁵⁰ Nome popular dado ao apêndice xifóide, cartilagem localizada na porção terminal do osso externo, na parte frontal do peito, articulado às costelas (Souza apud Santos, 2007: p. 119).

enquanto o tratamento por meio da benzedura é simples e eficaz. Ouvi alguns relatos de cura das rezadeiras que enfatizam como a espinhela fora do lugar pode trazer sérias complicações à saúde. Foi o caso de uma cliente de Arlete:

Uma senhora, ela ia operar uma úlcera e ali tinha um bar. Eu trabalhava no barzinho, eu e minha filha, aí eu fiz pastel de carne com pimentão, bolinho de aipim e ela olhava, dava uma vontade de comer mas não podia comer porque ela tava tomando remédio que ela ia operar na outra semana. (...) Aí falei: “Por que você não pode comer?” Aí ela: “Ah, eu tô com um problema no estômago, vou ter que operar, tô com uma úlcera”. Aí eu falei pra ela assim – eu tinha que falar né, tinha que ajudar! – aí eu falei pra ela assim: “sabe o que que é, muitas vezes não é úlcera, pode ser uma espinhela caída você não quer medir não? (...) Aí eu trouxe ela aqui, medi, ela tava com um braço muito curto, mais curto que o outro. Aí rezei ela e rezei a amiga também e passei um chá. Aí passei a salsa, o chá da salsa com o jiló cortado em quatro, e... Salsa, jiló cortado em quatro e a folha do mamão. (...) Botei numa sacolinha e fiz os saquinhos pra ela tomar quando chegar em casa. Ela foi, avisei, quando você rezar semana que vem, você vindo aqui eu rezo novamente, rezar três vezes. Olha só, ela chegou em casa, ela fez o chá, tomou os três chazinhos que eu mandei nos três dias seguidos, botei numa sacolinha pra tomar, assim mesmo (...). Não fez quinze dias a mulher chegou aí, falou que os exames que ela tinha da úlcera não tinha mais nada (Arlete, informação verbal, 2012).

O ritual de cura da espinhela caída se inicia com a medida para verificar sua posição. Há duas formas de medir a espinhela, observadas em campo. A primeira, realizada por Dona Maria, consiste em tirar a medida do ombro do cliente, passando um barbante pela frente do tórax ligando as extremidades do corpo.

Esta medida, no caso de uma espinhela no lugar, tem que ser exatamente o dobro do



Fig. 8 – Dona Maria medindo espinhela.

tamanho do antebraço do cliente (também medido com o barbante). A outra forma de medir a espinhela é colocar o cliente ajoelhado e unir as mãos em cima da cabeça, com os braços esticados.



Fig. 9 – Arlete medindo espinhela.

Se após o cliente esticar bem os braços, a altura dos dedos for desigual, é porque a espinhela está caída. Quanto mais desalinhados os dedos, mais fora de lugar está a espinhela.

O modo de colocar a espinhela no lugar varia entre as rezadeiras e conjuga movimentos corporais e toques realizados no cliente, gestos e rezas. Depois disso, ele



fica novamente ajoelhado, estica os braços e a rezadeira ajusta as mãos e dedos, deixando-os alinhados. Enquanto realiza esses movimentos, a rezadeira repete três vezes

Fig. 10 – Toques para colocar a espinhela no lugar.

o pedido: “Quando Cristo no mundo andou, muita coisa ele curou. Jesus Cristo, cura a espinhela caída de [cliente]” (Arlete, informação verbal, 2012). Em seguida, a rezadeira coloca o cliente embaixo do batente de uma porta, com os braços para o alto, e reza três

Glória ao pai, três jaculatórias⁵¹, um Pai nosso e uma Ave Maria. Enquanto reza, as mãos realizam gestos em cruz e movimentos circulares na região da espinhela.

Dona Hilda utiliza uma prece diferente para pedir pela espinhela dos clientes: “Vai-se ventre caído. Promete-se o seu lugar. Poder de Deus e da Virgem Maria e do Santo Sepulcro que chegue a espinhela de [cliente] pro lugar” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O mesmo ossinho pode se deslocar nas crianças, quando é chamado pelas rezadeiras de *vento caído* ou *ventre virado*. A criança com *vento caído* “fica assustada, não come, não dorme, só chora” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). A medida, no caso das crianças, é feita nas pernas: uma fica mais curta que a outra. Infelizmente não tive oportunidade de presenciar nenhum ritual para tratar de *vento caído*, durante o trabalho de campo.

4.1.5. Mau olhado

As crenças sobre males advindos do olhar são comuns entre as rezadeiras (Braga, 2010), sendo o combate ao mau olhado uma das principais motivações presentes nas benzeduras (Quintana, 1999). Colocado sobre o cliente pelo olhar de uma pessoa que tem inveja de algum aspecto de sua vida, esse desequilíbrio deixa a pessoa

desanimada, sem vontade de fazer as coisas. A mesma coisa, eu tô trabalhando, alguém fica com inveja do que eu tô fazendo e aí fico... Não tenho mais vontade de fazer aquilo, posso ficar desgostosa, aquele trabalho fica não significando mais nada pra gente... Até no casamento quando você passa a não ter mais interesse naquela pessoa, pode ser mau olhado também. Vai destruindo o casamento da pessoa, vai ficando distante, vai se afastando (Arlete, informação verbal, 2012).

Não são todas as pessoas que possuem o chamado *olho forte*. Entretanto, quando uma pessoa tem o olhar assim, pode colocar mau olhado em alguém, mesmo sem querer. É o caso do *quebrante*, que possui a mesma sintomática do mau olhado, mas é colocado quando a pessoa gosta muito de outra, se admira demais da sua beleza ou de alguma qualidade. Esta variação do mau olhado costuma acometer principalmente as crianças. “A pessoa gosta tanto que até a própria mãe bota ali um quebrante” (Arlete, informação verbal, 2012). O olhar de admiração ou inveja, “carrega a pessoa, atrapalha os caminhos

⁵¹ Pequena oração ou invocação realizada, pelos católicos, entre as ave marias de um terço, ou no começo ou final de orações maiores. Neste caso, foi utilizada a seguinte: “Ó meu Jesus, perdoai-nos e livrai-nos do fogo do inferno. Levai as almas todas para o céu e socorrei principalmente as que mais precisarem” (Arlete, informação verbal, 2012).

da pessoa. Porque aí amarra o caminho da pessoa, né? Aí a gente rezando abre os caminhos, melhora tudo” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Cascudo (1978) apresentou os sintomas de mau olhado, que podem atingir inclusive plantas e animais:

O mau-olhado mata devagar, secando, como se a energia vital se evaporasse lentamente. Árvores, flores, animais, mulheres, homens, rapazes envelhecem em poucos meses. As criaturas enrugam o rosto, tremem as mãos, cambaleiam o andar, têm insônias, mal-estar. As crianças são as vítimas preferidas (Cascudo, op. cit.: 73).

O mau olhado participa, de forma enfática, das narrativas construídas pelas rezadeiras junto a seus clientes (Quintana, 1999: 150 - 170), na medida em que explica uma diversidade de situações: a dificuldade de se arranjar emprego, algum negócio que deveria andar e não anda, momentos da vida em que as coisas parecem não dar certo. Assim como as outras doenças cujo tratamento varia de rezadeira a rezadeira, para mau olhado observei entre as pesquisadas o uso ritual de diferentes orações e elementos simbólicos.

Arlete reza o mau olhado com um ramo de arruda ou vassourinha na mão, outro atrás da orelha, e um copo d’água perto dos pés do cliente, que fica sentado em uma cadeira. A reza utilizada tem um texto principal, mas é sempre acrescida de rogos e invocações, de acordo com a necessidade do cliente, sentida pela rezadeira: “Deus é o sol, Deus é a Luz, Deus é a claridade. Deus é as três pessoas da Santíssima Trindade. Tire todo o mal, mal de olhado, mal de inveja, e mal desejado” (Arlete, informação verbal, 2012).

Após feita a reza três vezes, são rezados o Pai Nosso e a Ave Maria. Arlete pode fazer outras orações, de acordo com a situação do cliente:

Lembra que trouxeste, Deus te benze com a santíssima cruz, Deus defende dos maus-olhados, de todo mal que te quiseres. Tu és o ferro, eu sou o aço. Tu és o demônio, eu te embaraço, eu te embaraço com as três palavras mais altas da Santíssima Trindade, com o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Arlete, informação verbal, 2012).

Esta oração, segundo a rezadeira, é para combater uma ação maléfica mais efetiva, como o feitiço, que ela chama de *mal desejado*.

Então essa oração é de tirar o mau olhado, o mal desejado, mesmo até uma vela que acenderam, não sei. Quando a intenção é de nos prejudicar, então essa oração é a oração... E quando a pessoa que Deus ilumina pra ter o dom, ele conhece (Arlete, informação verbal, 2012).

Assim, a rezadeira afirma que se o rezador possui mesmo o dom, ele sente a reza que a pessoa precisa receber, na hora do ritual, bem como as regiões específicas do corpo que necessitam de atenção. Após as rezas, a rezadeira pega os ramos e a água utilizados no ritual e se afasta para jogá-los para trás, sem olhar.



Fig. 11 – Arlete joga o copo d’água para trás.

Ao retornar para local do ritual, endereça o mal tirado do corpo do cliente: “Vai pelo fundo do mar sagrado, onde galo não canta, pinto não pia e filho do homem não chora, cruz credo, Ave Maria” (Arlete, informação verbal, 2012).

Dona Hilda trata o mau olhado com uma pequena oração, recitada três vezes enquanto realiza gestos em cruz com a mão direita, que empunha algum objeto de metal. Nas observações realizadas, Dona Hilda rezou segurando uma tesoura: “[Nome do cliente] eu vou te curar do mal que te botaram. Com dois te botaram, com três eu te curo. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). Os *dois* que botaram o mal são os olhos da pessoa que possui o chamado *olho forte*. E os *três* que curam são as três pessoas da Santíssima Trindade, que a rezadeira enuncia logo em seguida, como vê-se acima.

A rezadeira, em caso de necessidade, também usa a prece Pai Nosso Pequenininho, muito indicada para crianças, pela sua força e concisão: “Pai Nosso pequenininho, cruz

adiante, cruz atrás. Deus te guie por um bom caminho e te livre do satanás. Que nada vos atente, nem de noite, nem de dia, nem no pino do meio dia, com o nome de Deus e da Virgem Maria” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O tratamento do mau olhado, além das rezas, pode ser realizado em casa, pelos clientes: Arlete recomenda chá de erva cidreira (*Lippia alba*), banhos de arruda (*Ruta graveolens*), manjerição (*Ocimum minimum*) e alecrim (*Rosmarinum officinalis*). Além disso, recomenda atenção aos maus pensamentos que criam formas (que ela chama de forma-pensamento) e podem perturbar o bem estar das pessoas. Dona Maria prescreve banhos de sal grosso, que podem ser realizados de três até nove vezes, em certos dias da semana. Recomenda começar numa segunda-feira, por exemplo, e não numa quarta ou sexta, assim a limpeza começa junto com a semana. Se o cliente estiver muito carregado, ela prepara um pequeno amuleto, chamado localmente de *breve*, que consiste em algumas folhas de arruda (*Ruta graveolens*) dispostas em cruz e guardadas num papel dobrado, que deve ser trazido sempre junto ao corpo. Oração em casa, em companhia da família, e reza das crianças à noite pelos próprios pais também são recomendadas pelas rezadeiras, o que mostra a importância dada por essas mulheres à oração em suas diversas formas e aplicações. Nesta recomendação se percebe também que, para as rezadeiras, o ato de rezar é prática cotidiana de grande importância na vida das pessoas, especialmente quando há presença de crianças nas casas. Os pequenos, assim como plantas e animais, têm menos defesa contra o mau olhado e outros males.

4.1.6. Fogo bravo, fogo selvagem ou fogo de Santo Antônio

O *fogo bravo*, também chamado de *fogo selvagem* ou *fogo de Santo Antônio* é uma afecção de pele que pode ser confundida com o cobreiro, motivo pelo qual muitas vezes a rezadeira realiza as rezas para ambas doenças, de forma aumentar a abrangência da cura. O *fogo bravo*, pela explicação de Dona Hilda, pode ser jogado sobre alguém por outra pessoa ou ser resultado do contato com uma taturana ou lagarta de fogo.

A oração para fogo bravo, assim como a maioria das rezas utilizadas, é repetida três vezes.

Fogo tem sede, água tem fome, Jesus Cristo é um homem sobre si. Seja fogo bravo, fogo selvagem, fogo de Santo Antônio não lavadura mais aqui.

Com o poder de Deus e da Virgem Maria. Fogo está morto, [nome do cliente] está vivo e está sarado (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O cliente deve observar a melhora ou piora dos sintomas após a reza, e caso melhore, rezar mais duas vezes, totalizando as três prescritas pelas rezadeiras.

4.1.7. Erisipela

A erisipela é uma erupção ou ferida cutânea de aspecto avermelhado, que causa ardência, queimação e febre. Costuma acometer principalmente os membros inferiores e é de difícil cicatrização. Arlete utiliza uma reza que se assemelha, na estrutura, à prece usada por Dona Hilda para curar cobreiro:

Pedro Paulo veio de Roma e com Jesus se encontrou. Aí Jesus perguntou: o que tá por lá se passando? Pedro Paulo: Ah, Jesus é uma grande doença. Tem erisipela e erisipilão. Ele falou assim: Oh, Pedro Paulo, volta pra essas terras e reza dessa maneira, com três folhas de palmas-brancas e outro tanto de oliveira. Homem bom deu pousada, mulher má fez a cama entre a palha e a lama. [Nome do cliente] é curado dessa maneira, erisipela, erisipilão, que esse homem não pode se sustentar (Arlete, informação verbal, 2012).

A doença se alimenta da febre que acomete o corpo do cliente. Como a oração recomenda, esta cura deve ser feita com algum ramo (a rezadeira citou alecrim - *Rosmarinum officinalis* ou arruda - *Ruta graveolens*) e azeite de oliva, que é passado sobre o local infeccionado. A passagem que cita o homem que deu pousada e a mulher que fez a cama faz referência a uma história popular na qual Jesus, disfarçado de mendigo, teria pedido abrigo na casa de uma família, recebendo pousada e atenção do dono da casa, nomeado na oração como *homem bom*. Sua esposa, chamada de *mulher má*, contrariada com a ação do marido, teria feito a cama do forasteiro *entre a palha e a lama*, e depois que soube quem era o hóspede ilustre se arrependeu de sua atitude (GOMES e PEREIRA, 2004: p. 60).

4.1.8. Indisposição, mal estar e dores

Muitas vezes os clientes chegam até as rezadeiras sem saber o que têm. Queixam-se de incômodos, dores de cabeça, tontura, indisposição, mal estar. Dona Hilda utiliza, nesses casos, ou quando sente necessidade, a seguinte oração, repetida por três vezes:

Deus é o pai, Deus é o sol, Deus é a Lua, Deus é a claridade. Deus é as três pessoas da Santíssima Trindade. Essas palavras são ditas e escritas e têm virtude. Sai-te daqui flato, reumatismo, nevralgia, maus olhos, dor de tutano, dor nos ossos, dor na carne, dor no nervo, dor no sangue e dor na pele. Todo mal que tiver no corpo de [nome do cliente] vai pelo fundo do mar sagrado onde não tem pão nem vinho, não canta galo nem galinha, com poder de Deus e da Virgem Maria (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

O inventário de males retirados do cliente pode ser aumentado ou diminuído, de acordo com os sintomas, queixas apresentadas e a avaliação da rezadeira, no momento do ritual.

Ao elencar as chamadas doenças de rezadeiras e outras tratadas por meio de seus rituais, é possível perceber, como sintetizado por Oliveira (1985), que os problemas que motivam a procura da clientela se dividem em três grupos:

As benzeções são respostas a problemas e ansiedades concretas, pessoais, familiares ou de terceiros. Problemas que se situam em três níveis: 1) num que exprime a relação das pessoas com o seu próprio organismo (a maior parte das doenças); 2) num que exprime a relação das pessoas entre si mesmas (conflitos profissionais, afetivos, conjugais); 3) num que exprime a relação das pessoas com os deuses (os casos de demanda, loucura) (Ibid., p. 49).

Assim, além das doenças elencadas, ouvi das rezadeiras diversos relatos de clientes que foram até elas por questões emocionais, conjugais, interpessoais e demandas⁵² espirituais. A fragilidade perante a morte e a doença, as aflições, ansiedades e angústias humanas formam o pano de fundo que leva as pessoas a buscar consolo, alívio e cura em caminhos marcados pela religiosidade, como a prática das benzeduras. Outros exemplos que se aproximam desse universo são as curas espirituais de variadas doutrinas e religiões, as terapias complementares, os grupos de oração e de auto-ajuda e tantos outros espaços que hoje constituem um vasto campo onde as pessoas encontram explicações para se organizar frente às vicissitudes, inconstâncias e perdas da vida.

A forma como as rezadeiras integram e encaminham as demandas e males físicos e espirituais de seus clientes é baseada na fé, no dom e em sua comunicação com a esfera superior e sagrada da realidade. Alguns procedimentos e símbolos utilizados

⁵² Termo utilizado por Oliveira (op. cit.) que designa desequilíbrios espirituais mais sérios, que perturbam a pessoa afetada trazendo consequências efetivas sobre sua vida pessoal, profissional e afetiva. Tais desequilíbrios costumam ser tratados pela via religiosa, seja em sessões descarrego e cura (que acontecem em igrejas evangélicas), em rituais de desobsessão (espiritismo, umbanda) ou pelo exorcismo, prática católica rara nos dias de hoje, conduzida por um padre.

são fundamentais em sua terapêutica, pois agem em outras dimensões da realidade e sobre a consciência humana.

4.2. O simbolismo do ritual das rezadeiras

As benzeduras conduzidas pelas rezadeiras têm, em comum, a presença da reza como fio condutor do ritual, graças ao seu componente de ação e eficácia e aos laços que estabelece entre os homens e seus deuses (MAUSS apud PINA CABRAL, 2009).

Por meio das palavras, as rezadeiras se referem a diversos seres, entidades e presenças, de quem invocam a presença, intercessão e auxílio. Em seu nome e pelo seu poder impõem a retirada da doença, que é enviada para determinados lugares destinados à sua regeneração. “Palavras são ditas e escritas e têm virtude”⁵³, diz uma das orações recolhidas em campo. Assemelha-se a trechos de outras rezas onde, em vez de escritas, diz-se reditas, palavra que enfatiza o poder da repetição das mesmas, para a obtenção da cura.

Esses ritos orais variam de acordo com os males tratados. Pode-se rezar pessoas, animais, locais (como casas, fazendas, sítios) e objetos (como carros, roupas na ausência da pessoa, ou em pedido de algum objeto perdido). A presença da pessoa para quem se faz a reza, no local do ritual, pode ser substituída por seu nome ou fotografia. Dona Maria prefere rezar pessoalmente, mas faz muitas orações à distância. Caso a pessoa não possa comparecer as três vezes que recomenda, a rezadeira reza também mudas de roupa para serem usadas pela pessoa por dois dias e completar o tratamento.

Apesar de não ter tido acesso às rezas utilizadas ritualmente por Dona Maria, é importante frisar que a própria rezadeira enfatizou, durante os encontros de pesquisa, o poder da palavra falada, tanto que negou-se a revelar suas preces por medo delas *perderem a força*. Aqui, as palavras sagradas se relacionam ao segredo, fazendo com que a rezadeira possua um saber exclusivo em relação a seus clientes, entregue a ela por Deus. “Acredita-se que o conhecimento da palavra sagrada por não iniciados pode esvaziar-lhe o poder, sem o qual as palavras nada valem” (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 12). Não revelar as orações se constitui, também, numa estratégia para manter sua eficácia e obter reconhecimento. Para Mauss (2003 apud SANTOS, 2007: p. 124) o segredo faz parte da natureza do rito mágico.

⁵³ Dona Hilda, informação verbal, 2012.

Uma mesma reza pode servir a diversos males. Como diz Dona Hilda sobre uma das rezas que utiliza, “tudo que rezar ela serve” (Informação verbal, 2012). Observei também, nos rituais, que rezas muito semelhantes podem ser utilizada por cada uma das rezadeiras para males diferentes. Cada rezadeira tem, portanto, seu próprio repertório de rezas e instruções. Além desse repertório, o espaço onde se desenrola o ritual determina, em parte, sua dinâmica. Para Gomes e Pereira (2004, p. 111), a casa onde vive a rezadeira representa um “lugar social onde o sagrado se manifesta”, um “locus de múltiplas experiências” onde acontecimentos alegres e tristes, coletivos e individuais se sucedem cotidianamente. Por isso, traço uma breve apresentação dos locais onde vivem e atendem as rezadeiras de Lumiar, seguida da exposição da dinâmica do ritual.

Dona Hilda mora na região mais povoada do distrito, perto da igreja católica de São Sebastião, de alguns mercados e da escola municipal José Maria Marchond. Rua sem asfalto, com casas planas ou de no máximo dois andares, verde abundante: a casa da rezadeira conta com um jardim extenso, onde há um galinheiro e canteiros de plantas medicinais de uso doméstico. Um enorme flamboyant ornamenta e sombreia a entrada de seu terreno. Junto com Dona Hilda vive uma bisneta adolescente, chamada Joana, que é quem reza a bisavó, em caso de necessidade. Sua pequena casa tem dois quartos, banheiro e copa. Do lado de fora, varanda e cozinha formam o ambiente de maior circulação de pessoas. É na varanda, entre uma mesa e um sofá gastos pelo tempo, num espaço de cerca de dez metros quadrados, que a rezadeira atende quem a procura. Seu ritual se inicia com uma breve conversa com o cliente sobre os motivos que o levaram até ali. Depois disso, a rezadeira pega os objetos que vai segurar durante a reza: um ramo de plantas, uma tesoura ou crucifixo e um copo d’água são os principais acessórios que utiliza. O cliente se senta para receber a reza. A rezadeira faz o sinal da cruz em si e nele e começa a reza específica para a doença tratada. Repete tal reza na frente e nas costas do cliente, ou seja, duas vezes. Depois, realiza as orações adotadas oficialmente pelo catolicismo, principalmente o Pai nosso e a Ave Maria. Durante as rezas, Dona Hilda faz gestos em cruz com a mão direita – que segura o ramo ou o objeto de metal - sobre o corpo do cliente. Na maior parte das observações, reza de olhos fechados. Conclui este momento com um oferecimento das orações a Jesus Cristo ou outro santo de sua devoção, entregando em suas mãos a responsabilidade pela cura do cliente.

Ofereço à Jesus Cristo para que ele cura todo o mal que tem no corpo de [cliente] e leve tudo para o fundo do mar sagrado. Constipação, reumatismo, nevralgia, maus olhos, inveja, todo mau que tem no corpo de [cliente] será curado em poder de Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Dona Hilda encerra o ritual com o sinal na cruz em si e no cliente. Em seguida, a rezadeira conversa com ele sem se deter muito em nenhum ponto. Neste diálogo costuma valorizar as benzeduras em relação ao saber e os *remédios de médico*. Como visto no capítulo anterior, para esta rezadeira a eficácia da benzedura se concentra basicamente na prece e na intercessão dos seres invocados por meio dela. Assim, não realiza outros procedimentos além de entoar as rezas e segurar os elementos usados para cada mal a ser tratado.

Arlete vive na região da Pedra Riscada. Seu sítio tem três casas, uma maior, onde vive, e outras duas, menores e antigas, construídas no tempo de seu primeiro casamento. O jardim, muito bem cuidado, tem árvores e plantas ornamentais. O sítio conta com bananal, horta e roçado. Na entrada da casa onde vive há uma pequena varanda, local onde reza os clientes, ao lado de uma mesa enfeitada com flores, pedras e uma imagem de Nossa Senhora de Fátima. A rezadeira também costuma atender na varanda da antiga casa onde viveu, que fica em frente da atual. Lá, há um tanque de água corrente com carpas e maior privacidade e espaço para os rituais. Ao lado da casa da rezadeira, mais ao fundo, ficam sua horta e alguns canteiros com flores e ervas medicinais. Dali mesmo a rezadeira retira as plantas que receita aos seus clientes.

O ritual de cura de Arlete se parece bastante com o de Dona Hilda. A rezadeira inicia conversando com o cliente sobre o motivo da reza, em seguida o coloca sentado em uma cadeira, com os braços sobre as coxas e as palmas da mão voltadas para cima. Usa um ramo atrás da orelha e o outro segura com a mão direita. Seus braços ficam estendidos, numa postura de súplica e receptividade ao que vem de cima, espaço simbólico onde estão Deus, Jesus e outros seres invocados nas rezas. Abre e fecha o ritual com o sinal da cruz, nela e no cliente, e em suas orações refere sempre a Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, em nome de quem invoca as curas. No ritual, inicia com a prece específica para o mal que está tratando. A rezadeira repete esta reza três vezes, enquanto rodeia o cliente fazendo gestos em cruz com o ramo. Em seguida, além das orações Pai Nosso e Ave Maria, reza também o

Credo/Creio em Deus pai, oração que narra o nascimento, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Há ainda outras rezas que pode utilizar, dependendo do que sente no cliente, durante o ritual. Há um momento em que, em silêncio, impõe as mãos espalmadas sobre as partes do corpo do cliente que precisam de cura.



Fig. 12. Imposição de mãos na reza contra o mau olhado.

Ela também costuma rezar os pés e as mãos das pessoas, principalmente quando está tratando de mau olhado. Para esse desequilíbrio, também coloca aos pés do cliente um copo d'água, que descarta no final, juntamente com o ramo, para trás de seu corpo sem olhar. Ao retornar para perto do cliente, fala sobre o que foi jogado: “Vai pelo fundo do mar sagrado onde galo não canta, pinto não pia, filho do homem não chora, cruz credo, ave Maria” (Arlete, informação verbal, 2012). Há também a presença, como no ritual de Dona Hilda, do oferecimento das orações realizadas, à “sagrada morte e paixão de nosso Senhor Jesus Cristo, às três palavras, às três pessoas mais altas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém” (Arlete, informação verbal, 2012). Nem sempre a rezadeira faz o oferecimento em voz alta. No final do ritual, há um momento de silêncio em que a rezadeira parece processar as energias com as quais teve contato e encerrar dentro de si a comunicação estabelecida pela prece. Em seguida ela costuma fazer algumas recomendações ao cliente: que volte para rezar outras duas vezes, pelo menos. Que tenha um bom dia de trabalho. Que tome um banho de ervas – ensina com detalhes como fazer e vai até os canteiros de ervas colher a quantidade necessária ao uso recomendado. Mostra a

porção utilizada para cada banho ou xícara de chá, indica o tempo e a forma de cozimento e o número de dias que deve ser usado. A rezadeira é muito carinhosa e atenciosa com sua clientela, características que lhe valeram o apelido, dado pela mentora espiritual, de Anjinho cor-de-rosa.

Dona Maria vive na localidade de Santiago, distante cerca de 5 km do centro de Lumiar, na estrada para Mury, subida cercada de floresta. Sua casa é simples e se constitui de uma pequena saleta, dois quartos, banheiro, cozinha, varanda e quintal. A rezadeira vive ali sozinha. No cômodo onde recebe a clientela, a saleta de 10 metros quadrados logo na entrada da casa, há um oratório com imagens de santos: Nossa Senhora Aparecida, Cosme e Damião, Arcanjo Rafael, São Jorge e São Sebastião dividem o espaço com fotos dos filhos e netos da rezadeira, potes com óleo para massagem e outros frascos com remédios caseiros que passa aos seus clientes. Há também um caderno onde as pessoas podem escrever nomes para receber orações – embora Dona Maria seja analfabeta - e uma caixa, parcialmente escondida atrás de um prato com a imagem de Jesus, que indica, numa folha impressa, a necessidade de doações para que a rezadeira possa comprar os remédios que toma diariamente.

O fato da caixa estar atrás de objetos do altar mostra certo desconforto em pedir doações, por parte da rezadeira. Como visto no capítulo anterior, ela mesma afirma que *nada que se cobra é bom*, e que as pessoas a ajudam pois percebem que ela precisa de recursos pela sua situação de saúde.

Na parede da saleta onde reza os clientes, há uma tapeçaria da última ceia de Jesus com os apóstolos, um quadro dele com uma coroa de espinhos, um relógio com a imagem de São Jorge e um calendário com a oração de São Francisco de Assis. Neste espaço percebe-se uma mistura de imagens familiares e sagradas: além das fotos no altar, há na parede um quadro com foto da neta e outro com o brasão de um time de futebol. Ao lado da porta, há uma pequena janela e a partir dali cerca de cinco cadeiras rentes à parede para uso dos clientes, que são rezados sentados. Ao fundo, no quintal, Dona Maria cultivava diversas plantas medicinais, que chama *meus matinhos* e que também sugere e oferece aos clientes, quando necessário. A utilização de plantas medicinais por Dona Maria e Arlete é parte importante de suas artes de cura. No escopo deste trabalho, não foi possível aprofundar este campo, mas é importante

pontuar como este saber empírico se relaciona estreitamente com os rituais e tratamentos adotados pelas rezadeiras⁵⁴.

O ritual de cura de Dona Maria, como o de Arlete e Dona Hilda, se inicia e termina com o sinal da cruz. Diferente das duas rezadeiras, Dona Maria reza em silêncio, com



sutis movimentos nos lábios. Empunha na mão direita um pequeno ramo de espada de São Jorge, santo católico que é representado em cima de um cavalo matando um dragão com sua lança.

Fig. 13.

Durante a oração, feita na frente e nas costas da pessoa em inaudíveis murmúrios, a rezadeira boceja repetidas vezes, treme e tonteia, como reação aos males do cliente que sente em seu corpo. “Aquilo é um mal infruído que tá com a pessoa que tá vindo pra mim. Aí dá aquele... Puxando. Aí balança a gente. Tem algum que quase me joga no chão, tá?” (Dona Maria, informação verbal, 2012).



Fig. 14 – Reações de Dona Maria durante uma reza.

Depois desse momento, Dona Maria conversa com o cliente. Expõe então um diagnóstico, de acordo com o que sentiu em seu corpo e no corpo do cliente, no momento da reza. Não raro sente a presença de mau olhado, mas também pode ver que a pessoa *puxa* as coisas ruins para si, pelo pensamento, ou que o mal estar é *troço feito*, ou seja, foi realizado algum trabalho ou feitiço contra a pessoa, no passado distante ou recente. Como visto anteriormente, apesar de se declarar católica, os termos utilizados para falar das benzeduras e algumas práticas reveladas nas

⁵⁴ Alguns trabalhos de etnobotânica destacam as rezadeiras e benzedoras como informantes das plantas utilizadas de forma medicinal e trazem referências para estudos na área, além de lista de espécies citadas no trabalho de campo. Cf. Guarim Neto e Maciel (2006).

entrevistas demonstram uma construção, por Dona Maria, de uma religiosidade híbrida, a partir da combinação de elementos de diferentes tradições espirituais, de forma livre e pessoal.

No momento do diagnóstico a rezadeira costuma indicar algum tratamento aos clientes: banhos de sal grosso, alimentos para combater anemia, acender velas do lado de fora de casa, rezar missa para algum parente falecido, entre outras recomendações. Enfatiza a necessidade do cliente voltar para rezar mais duas vezes, para completar as três que recomenda. Caso ele não possa voltar, pede que traga peças de roupa para serem rezadas. Estas, sendo usadas nos dias seguintes aos rituais em que o cliente esteve presente, têm o mesmo efeito que as rezas.

É neste momento após as orações que a rezadeira fala sobre questões pessoais para as quais o cliente solicitou ajuda. Dona Maria diz ser muito procurada para fazer orações para casais e pessoas que estão buscando algum parceiro para se relacionar. Nas rezas, diz poder sentir quais são as verdadeiras intenções do namorado (a) ou cônjuge de seu cliente, que muitas vezes é levado por seu parceiro para esta espécie de avaliação. Área delicada em que a rezadeira atua, pois muitas vezes se refere à intimidade dos casais. Por isso, ela esclarece que não pode dizer para os clientes, nesta área, tudo o que pode ver e sentir sobre o caso deles, ao fazer suas rezas. “Que a gente quer avisar a pessoa, mas a gente, muitas coisas a gente não pode avisar também de cara que não acredita também. Ainda pode tratar a gente de doida ainda” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Para unir os casais, evitar separações, Dona Maria também tem rezas específicas:

Eu faço a minha oração pra unir, eu faço essa pra Nossa Senhora da União, né, porque é o santo que protege a gente pra gente proteger eles, né! Aí eu peço pra Nossa Senhora da União aí une o casal de novo, quando eu vejo que não é pra dar certo eu falo: não adianta teimar porque não vai dar certo, vai ser pior pra você. Aí não junta mais não. Porque a gente vê, né. Se for pra melhorar a gente vai ajudar, agora se não for, não adianta ficar forçando uma coisa. Se tiver traição também (risos) (Dona Maria, informação verbal, 2012).

Como se vê, Dona Maria também pratica algo próximo de adivinhações, previsões sobre o futuro das pessoas. Para isto, conta ser muito procurada pela clientela. Seu saber-fazer, por ter surgido sem que ninguém ensinasse, parece guardar peculiaridades em relação ao das outras rezadeiras desta pesquisa. Ela também faz muitas simpatias, que são procedimentos mágicos com recitação de fórmulas e

alguma ação simbólica em conjunto. Para parar de beber, conta em voz baixa que já fez muito para a vizinhança: o procedimento deve ser feito sem que a pessoa saiba.

Pela descrição sucinta dos rituais de benzedura percebe-se a individualidade da forma de rezar e curar de cada mulher. Oliveira (1985, p. 13) tratou desta questão em sua pesquisa com rezadeiras de Campinas, interior do estado de São Paulo, e destacou, simultaneamente, a dimensão simbólica presente nas benzeduras, e a individualidade dos rituais, relacionando-a com diferentes aspectos da vida e da formação da rezadeira.

O modo como cada profissional encaminha a sua benção revela a sua formação religiosa e a sua visão de mundo, da qual a sua benção é uma das expressões. No ato da benção, cada pessoa que benze revitaliza determinados símbolos sagrados. Esses símbolos passam uma visão do aprendido e do que pode ser reconstruído. Não como símbolos soltos e dispersos, mas como símbolos que permeiam a produção social da vida e as relações entre as pessoas.

Como visto no capítulo anterior, a individualidade de cada rezadeira se expressa em suas artes de cura. Apesar dessas variações individuais, entretanto, percebe-se nos rituais descritos alguns traços comuns, como o uso de elementos como ramos, água ou objetos de metal empunhados pelas rezadeiras; rezas que referenciam Jesus, a Virgem Maria, a Santíssima Trindade e outras imagens como o mar sagrado, a luz e o fogo; gestos em cruz e alguns movimentos corporais das rezadeiras enquanto rezam.

Apresento a seguir uma breve reflexão sobre o simbolismo contido nesses elementos, a partir das contribuições Durand em sua obra *As estruturas antropológicas do imaginário* (2002). As contribuições de Gomes e Pereira (2004), a partir de sua pesquisa sobre as benzeduras no estado das Minas Gerais, bem como as explicações das rezadeiras sobre esses elementos simbólicos também me ajudaram a tecer essa parte da dissertação. O objetivo, aqui, é contribuir para alargar o pensamento sobre os rituais de cura com rezas, pois o campo para análise simbólica dos rituais se mostrou vasto e rico em associações e ainda é pouco explorado pelos estudos sobre rezadeiras e benzeduras. Minha contribuição é bastante incipiente, de forma que um estudo aprofundado da dimensão simbólica das benzeduras traria grandes avanços à compreensão das artes de cura praticadas por essas mulheres e seus paralelos com outras práticas de cura que acionam símbolos ritualmente.

Para Durand (op. cit.: p. 31), o estudo dos arquétipos fundamentais da imaginação humana a partir de uma perspectiva simbólica pode fornecer uma riqueza ímpar. O imaginário está na encruzilhada do conhecimento de várias disciplinas, e surge quando o homem começa a atribuir um significado simbólico às suas atividades, sendo definido como o conjunto de imagens e de relação de imagens que constitui o “capital pesado” do *Homo sapiens*. Os símbolos são vistos por ele como trajetos antropológicos⁵⁵, imagens que detêm essencial e espontâneo poder de repercussão, e agem em diversas dimensões.

Nascido primordialmente numa comunicação com o outro (plano delocutório), o símbolo é relacional, ambivalente e age em múltiplas dimensões. Para Quintana (1999) em seu estudo com benzedoras do Rio Grande do Sul, a eficácia do símbolo, na cura, depende de ambos – agente de cura e cliente – compartilharem minimamente seus sentidos.

Ainda segundo Durand, existe uma “estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas” (op. cit: p. 51). Assim, sua classificação dos símbolos do imaginário se baseia nos comportamentos elementares do psiquismo humano: a dominante postural (ligada principalmente às imagens de lutas e armas), o engolimento (ligado à descida digestiva) e os gestos e movimentos rítmicos (relacionados à atividade sexual e aos ciclos da natureza). Esses grupos de imagens podem ser divididos, também, em regimes diurno e noturno.

A partir desses regimes é que vão se formar os grandes símbolos presentes no imaginário, representados nos mitos, lendas, cosmologia, expressões artísticas e narrativas de todas as culturas, tempos e lugares. Estes símbolos estão presentes, também, nas benzeduras, seja nas rezas e gestos, seja em objetos e elementos naturais usados nos rituais.

O regime diurno se define como um regime de antítese. As imagens diurnas são também maniqueístas, e a oposição entre luz e escuridão é a base fundamental em que se expressam. Guiraud (apud DURAND, 2002, p. 67) elenca as imagens que gravitam em torno da palavra “puro”: sol, luz, dia, céu, claridade, divino entre muitas outras. Do lado da “sombra” temos o segredo, o profundo, o misterioso, o pálido, a tristeza. Esta breve listagem de imagens duais já remete ao universo simbólico invocado pelas rezas e gestos das rezadeiras, na luta que travam entre o bem e o mal, cotidianamente.

⁵⁵ Segundo Durand (2002), “a incessante troca que existe ao nível do imaginário entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as intimações objetivas que emanam do meio cósmico e social” (p. 41).

“Deus é o sol, Deus é a luz, Deus é a claridade”, reza principal utilizada por Dona Hilda, remete a imagens diurnas, que “tem a ver com a dominante postural, a tecnologia das armas, a sociologia do soberano mago e guerreiro, os rituais da elevação e da purificação” (DURAND, 2002, p. 58). Este regime se aplica às matérias e materiais luminosos e visuais, e comanda técnicas de separação, purificação e ascensão, de que as armas são os símbolos frequentes. “A ascensão é imaginada contra a queda e a luz contra as trevas” (Ibid., p. 158) e desta forma, o material luminoso segue a tendência a se tornar raio ou espada e a ascensão pode afinal espezinhar um adversário vencido. Assim, a reza é imperativa, fator que chamou a atenção de Mauss, que se perguntava como as palavras podem ter a virtude de comandar as divindades evocadas (MAUSS apud CABRAL, 2009: p. 19).

Pelas palavras e imagens do regime diurno determina-se a retirada das doenças, de todo o mal do corpo dos clientes e seu encaminhamento a locais de neutralização. A luta maniqueísta do bem contra o mal, da luz contra a escuridão, aparece tanto nas rezas quanto nas explicações das rezadeiras sobre a vida e as lutas que se travam no meio social e no interior de cada um de nós e é característica do simbolismo religioso cristão:

Que Jesus quando tava no monte, fazendo as orações dele, que ele tava jejuando, né, ele foi tentado pelo Satanás. E nós somos, tem um anjo bom e um anjo ruim, e eles não querem ver que a gente faça o bem, né? Então temos o lado bom e o lado ruim. E aí, por isso que eles perturbam muito a gente (Arlete, informação verbal, 2012).

No ritual, a postura das rezadeiras, que empunham ramos e objetos com os quais lidam com o mal que está sendo rezado remete à imagem do combate da luz contra as trevas. Dentre os objetos empunhados, o que mais se afina com a representação desta luta é a tesoura, instrumento cortante empunhado por Dona Hilda em seus rituais ⁵⁶.



Fig. 15. Dona Hilda reza reumatismo.

eu sou o aço. Tú és o demônio, eu te embaraço” (Arlete, informação verbal, 2012). A

O simbolismo da luta contra o mal pelo poder das armas aparece também nas palavras das rezas, que fazem referência ao seu poder de cortar, embaraçar e defender do mal: “Tú és o ferro,

Fi.⁵⁶ O tio de Arlete, que a ensinou as rezas, rezava picadas de cobra usando

arma pode ser símbolo tanto de potência quanto de pureza, e o combate, aqui, se afirma por seu caráter espiritual (DURAND, op.cit.).

Enquanto os objetos cortantes lutam contra o mal, buscando cortá-lo, vencê-lo e exterminá-lo, os ramos empunhados se prestam mais à absorção dos males rezados.

Gomes e Pereira (2004) recordam a relação íntima do ramo com o cristianismo.

Faz parte da tradição cristã - e também da oriental - a representação simbólica do ramo verde como índice de vitória. Não se trata de vitória externa, já que a própria festa do Domingo de Ramos, no cristianismo, foi a antecipação da morte vergonhosa de Cristo na cruz. Mas o verde representa a imortalidade, pela afirmação da vida eterna: uma decisiva vitória íntima, espiritual (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 37).

Em algumas rezas, nota-se que Jesus ensina aos apóstolos a curar com “água da fonte e erva do monte” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). Neste caso, o ramo deve ser colocado para secar, e tem-se a ideia de que o mal se transfere do doente para ele. Como disse Dona Maria, o ramo ajuda a não *enxarcar muito* (informação verbal, 2012), ou seja, auxilia a neutralizar o mal que viria todo para a rezadeira, na ausência do elemento absorvente dos malefícios rezados. Assim, nota-se que na utilização do ramo, do copo d’água e dos objetos de metal, existem similaridades, pois todos são utilizados como elementos que defendem a rezadeira contra o mal com o qual tem contato, durante o ritual.



Fig. 16. Dona Hilda reza cobreiro.

A utilização simbólica do ramo e da água, nas benzeduras, liga-se ao regime noturno das imagens. Às imagens tensas da luta, do combate, das armas, seguem-se outras, mais ligadas a nossa condição mortal e ao uso e domínio do tempo⁵⁷.

⁵⁷ Ao se relacionar com o tempo, existe “outra atitude imaginativa, consistindo em captar as forças vitais do devir, em exorcizar os ídolos mortíferos do Cronos, em transmutá-los em talismãs benéficos e, por fim, em incorporar na inelutável mobilidade do tempo as seguras figuras de constantes, de ciclos que no próprio seio do devir parecem cumprir um desígnio eterno” (Cf. DURAND, 2002: 193-194).

O primeiro grupo de grupo de símbolos do Regime noturno se liga ao gesto do engolimento e às matérias da profundidade, presente em algumas orações recolhidas em campo na imagem do mar sagrado, marcada pela possibilidade de encaminhamento das matérias trevosas, como as doenças, para sua integração e cura.

Neste local, *não canta galo nem galinha* (Dona Hilda, informação verbal, 2012), e o *filho do homem não chora* (Arlete, informação verbal, 2012), ou seja, não há possibilidade de que as matérias para lá encaminhadas façam mal a algum ser vivo:

O lugar onde tá a galinha, o ser humano tá junto. Que ‘cê pode ver que minhas galinhas tão tudo aqui perto. Onde galo não canta, o pinto não pia, o filho do homem não chora. Que não tem sofrimento. Que não prejudica ninguém, nem os peixinhos do mar (Arlete, informação verbal, 2012).

O mar, no imaginário noturno, é o primordial e supremo engolidor. Sua grandeza abissal é, para inúmeras culturas, o arquétipo da descida e do retorno às fontes originais da felicidade e da vida⁵⁸ (DURAND, 2002, p. 225).

Nas orações citadas, o envio dos males para o fundo do mar o indica como espaço de neutralização, ação possível na ausência da luz que impede também o canto do galo (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 163). A profundidade e a sacralidade do mar aparecem como forças capazes de dar conta de todos os males, vide seu papel semelhante nas religiões brasileiras de matriz africana, como a umbanda e o candomblé. O mar leva todo mal, tira tudo de ruim, e pode também ser associado, nas prescrições das rezadeiras, aos banhos de sal grosso que servem para tirar o mau olhado.

A água presente fisicamente nos rituais de Arlete contra o mau olhado tem como função receber os males rezados, conduzi-los a estes locais de regeneração e também



mostrar o malefício presente no doente. A rezadeira, ao final da enunciação das rezas, verifica se a água do copo está com bolhas. Sua presença comprova o mau

Fig. 17 – Copo d'água aos pés de cliente.

⁵⁸ Diversas divindades femininas são associadas ao mar e às águas (Ibid, p. 225-227), e a etimologia confirma esta ligação entre o feminino e este elemento natural, berço da vida. “Seja qual for a filiação e o sistema etimológico que se escolha, encontramos sempre os vocábulos da água aparentados ao nome da mãe ou das suas funções e ao vocábulo da Grande Deusa” (Ibid.).

olhado no cliente. O ato de eliminar a água na terra simboliza o fluxo que leva os males rezados. Deixar ir, não olhar para trás: a água leva e não se pode deter seu movimento.

A água, que leva e lava o mal, representa fonte de vida, meio de purificação e centro de regenerescência. A noção das águas primordiais – do oceano das origens – está presente em diferentes culturas, através de variações do mesmo simbolismo. Também a purificação – através da imersão, real ou simbólica – traduz uma passagem do estado de impureza (forma de morte) à limpidez restauradora (espécie de renascimento). Assim ocorre no banho, no batismo e em ritos iniciáticos (com abluções), quando a água é o elemento que permite a transição de um estado a outro, o fortalecimento e a revivificação (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 31).

Ao receber o mal que está sendo rezado, a água também tem a função de defesa, de grande importância no ritual. Nas entrevistas, este assunto foi abordado pelas rezadeiras diversas vezes, e algumas histórias contadas mostram como seu corpo pode ser afetado pelos males do cliente:

Já aconteceu da mulher, duas aliás, veio aí pra mim rezar, eu tava rezando uma que ela tava com problema na garganta, com dor de garganta e não tava nem podendo quase respirar. Aí eu comecei a rezar ela, eu comecei a tossir, tossir e passar mal. Passar mal dando vômito, vômito, custei a chegar no banheiro, precisou das duas ficar me segurando. Ela falou: “Que coisa incrível! Eu tô boazinha! Quê que tá acontecendo com você?” E eu vomitando. Saiu uma bucha assim de cabelo. Que tava nela, veio pra mim e eu botei pra fora. Conforme o troço até é ruim, pode matar até a gente, sabia? É só Deus que dá força pra gente retirar aquilo (Dona Maria, informação verbal, 2012)!

Esta percepção conduz à reflexão sobre o papel do corpo no ritual da benzedura. É preciso, para se tornar rezadeira, possuir ou desenvolver um corpo sensível às necessidades de seus clientes e às energias espirituais, tanto do alto, que são canalizadas para a cura, quanto de baixo, que são encaminhadas a lugares destinados à sua regeneração. Um corpo capaz de ser afetado por muitos elementos, como na definição de Latour (2004).

Tanto mais a rezadeira seja capaz de deixar-se afetar pelo que sente no momento da reza, mais ela poderá compartilhar com seus clientes o que sente, neles, na dinâmica do ritual. Como se viu anteriormente, Dona Maria, no final do momento da reza, trava uma conversa na qual fala ao cliente o que sentiu durante a oração, localizando no corpo dele os desequilíbrios. O diagnóstico é feito a partir do corpo da rezadeira. Caso ela sinta algo nas pernas, é nas pernas do cliente que está a doença. No caso do mau

olhado, bocejos repetidos e tontura são as sensações que a rezadeira costuma ter e que indicam que o cliente está *carregado*. Essa habilidade de ser afetada está presente também no ritual de Arlete, que muitas vezes fica suada e cansada, dependendo da situação do cliente que está rezando. Com seu corpo sente as orações que deve proferir na hora do ritual, e as partes do corpo do cliente que necessitam de atenção especial.

O corpo, “o primeiro e mais natural instrumento do homem”, segundo Mauss (1934: 217) tem portanto papel fundamental nos rituais de cura das rezadeiras. Em seus aprendizados com Mãe Agar, Arlete incluiu rotinas de cuidados corporais para poder lidar melhor com suas práticas de cura: banhos de ervas antes de rezar os clientes, e depois, em caso de necessidade maior.

Dona Maria relata ter que se rezar constantemente para aguentar seu cotidiano de rezas:

Muitos dias eu mesma acabo de rezar as pessoas e tenho que me rezar senão eu não aguento. Aí eu não tenho posição nem de ficar. Já teve muita gente preocupado “pára de rezar que quando tú reza muito tú passa muito mal”. Falei “eu não, enquanto eu puder eu vou ajudar” (Dona Maria, informação verbal, 2012).

O corpo e suas limitações podem, também, determinar quais benzeduras e simpatias a rezadeira vai continuar realizando, com o passar do tempo, e o que deve ser adaptado ou excluído de seu repertório de curas. Dona Hilda deixou de fazer certas simpatias pois já não consegue mais realizar alguns movimentos com o corpo, como se abaixar. Dona Maria, por ter um ritual muito simples, relata ter continuado a atender à clientela mesmo quando ficou sem andar e sem falar, em decorrência do AVC que sofreu.

Dona Hilda relata menos histórias sobre o receio de ser afetada pelo mal que reza nos clientes, mas não deixa de empunhar algum objeto de ferro ou aço, “costume dos antigos para o mal não pegar na gente” (Dona Hilda, informação verbal, 2012). A história que contou sobre a queimadura de sua neta, citada no capítulo anterior, mostra como não está, mesmo assim, imune aos malefícios com os quais entra em contato, nos rituais.

As histórias das rezadeiras sobre os males rezados e seus efeitos sobre seus corpos, famílias e ambientes mostram como essas mulheres agem na fronteira entre o bem e o mal, entre a sua energia e a energia dos clientes, na intermediação entre o mundo dos

homens e o mundo espiritual. A lida com fenômenos naturais também se situa neste lugar de fronteira, cujos símbolos “gravitam todos em torno do domínio do próprio tempo” (DURAND, 2002, p. 282), também dentro do regime noturno de imagens. Os símbolos relacionados ao tempo podem ser agrupados em duas categorias. A primeira privilegia a potência da repetição infinita dos ritmos temporais e a segunda apela aos símbolos biológicos, pois a temporalidade coloca os seres dentro dos processos que os levam a atingir a maturação ou a evolução (Ibid.).

De um lado teremos os arquétipos e símbolos do retorno, polarizados pelo esquema rítmico do ciclo, do outro arranjaremos os arquétipos e símbolos messiânicos, os mitos históricos em que se manifesta a confiança no resultado final das peripécias dramáticas do tempo (Ibidem, p. 282).

No primeiro grupo, as imagens se projetam no ciclo e nos ritmos sazonais da natureza e do corpo, e no caso das rezadeiras aparecem nos gestos que buscam circular a doença, determinando sua contenção e fim. No ritual de Arlete, por exemplo, enquanto fala a reza a rezadeira circula o cliente, de forma que este seja rodeado pelas palavras proferidas e suas emanções. Esse movimento remete à simbologia do círculo.



Fig. 18 – Arlete reza o mau olhado circulando a pessoa.

O círculo é a representação, por excelência, da ausência de divisão ou distinção: é a totalidade indivisa. Existe uma reprodução da força total no encontro da linha fechada, perfeita e homogênea, que caracteriza a volta ao ponto de partida (...). Girar em torno de uma pessoa significa envolvê-la e dela tomar posse: centrada, rodeada, ela está sob o domínio de quem a circunda (Gomes e Pereira, 2004: 61).

Outras rezas executadas com movimentos circulares são as que se destinam a conter condições climáticas adversas, como as que envolvem tempestades.

Para *cortar* tempestade, Dona Hilda utiliza uma excelência, cântico do catolicismo popular que tem como característica principal a repetição. Neste caso, as palavras cantadas se referem ao fenômeno cíclico da maré e do trajeto do sol, no decorrer do dia. A excelência é cantada por doze vezes:

Uma excelência da Senhora da Graça, da Senhora da Graça. Ave Maria, sois cheia de graça. Quando o mar abaixa o sol alumeia, o sol alumeia e torna a alumiar. Alumeia toda terra e põe-se no mar. Duas excelências da Senhora da Graça, da Senhora da Graça. Ave Maria, sois cheia de graça. Quando o mar abaixa o sol alumeia, o sol alumeia e torna a alumiar. Alumeia toda terra e põe-se no mar [segue até completar o número doze] (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Essa excelência Dona Hilda diz ter memorizado no tempo em que era criança e acompanhava as rezas, benditos e ladainhas com a mãe. Ela deve ser cantada em ordem crescente até chegar a doze excelências. Entoadada de preferência do lado de fora de casa, enquanto se olha para o céu. Deve-se, junto com as palavras, girar o olhar e o corpo em todas as direções. Em caso de chuva forte, com trovoadas e ventanias, a rezadeira usa também uma oração a Santa Bárbara, conhecida popularmente como a santa dos raios, relâmpagos e trovões.

Santa Bárbara tava dormindo, Santa Bárbara levantou, se lavou, se mudou, se penteou, se calçou e no caminho encontrou com Jesus Cristo. Cristo perguntou:
- Onde vai, Bárbara?
- Vou cortar essa truvuada.
- Volta pra trás, Bárbara, a truvuada está cortada.
- Com o que, Senhor?
- Com o poder de Deus e da Virgem Maria, com um Pai Nosso e uma Ave Maria (Dona Hilda, informação verbal, 2012)

Dona Hilda faz a reza três vezes, rodando em volta do próprio eixo. Esses giros garantem que se corte a tempestade, e não só a *esparrame pra todo lado*. Vê-se a tentativa, pelos movimentos circulares, de se dominar uma situação climática adversa que acontece no tempo, ou seja, tem uma duração determinada.

Outra reza que busca dominar um fenômeno natural é usada para cortar fogo e foi contada por Arlete, no contexto de uma narrativa sobre o dia em que deteve um

incêndio que se alastrava pelo seu sítio, antes de chegar no bananal⁵⁹. A reza vai sendo feita ao se trocar o mês do ano, em ordem decrescente, de dezembro a janeiro:

Conforme esse ano vai de dezembro até janeiro, esse fogo vai diminuindo, vai apagando em nome das três palavras mais altas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Conforme esse ano vai de novembro até janeiro, esse fogo vai diminuindo, vai apagando em nome das três palavras mais altas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Conforme esse ano vai de outubro até janeiro, esse fogo vai diminuindo, vai apagando em nome das três palavras mais altas da Santíssima Trindade, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo [segue trocando os meses até restar só janeiro] (Arlete, informação verbal, 2012).

Esta reza mostra uma tentativa de controlar o fenômeno da queimada através da sua comparação com uma estrutura temporal – os meses do ano em ordem decrescente⁶⁰. Esse modelo exemplar, como exposto por Gomes e Pereira (2004) busca na estrutura do ano um movimento que o fogo possa seguir: diminuir como diminuem os meses, insistentemente enumerados.

As rezas de modelo exemplar que mais são utilizadas, entretanto, se referem à passagem de Jesus pela Terra. Estas, sim, fornecem um exemplo a ser seguido, seja para cortar trovoadas ou curar doenças. As referências à vida, morte e ressurreição de Jesus são encontradas em diversas orações utilizadas pelas rezadeiras de Lumiar, bem como nos oferecimentos que fazem ao final das rezas. Dentro da obra de Durand (2002) esses elementos se encaixam nos símbolos e arquétipos messiânicos, onde se vê a vitória final da vida sobre a morte, da vida eterna sobre o tempo dos homens. “O tema da morte e da ressurreição é acrescentado para indicar a instabilidade do presente que morre e renasce perpetuamente” (PRZYLUKI apud DURAND, op. cit., p. 302).

O tempo em que Jesus andou no mundo e as curas que realizou são referências sempre presentes nos rituais das rezadeiras, que consideram continuar, atualmente, a obra cristã. “Jesus curava assim quando andava pelo mundo. E a gente, hoje em dia, também nós somos representantes de Jesus que ficou no mundo” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

⁵⁹ No fato narrado, a rezadeira soube pelo caseiro, por telefone, que havia pegado fogo numa parte do sítio, e que este se alastrava em direção ao bananal, farto em folhas secas. Fez a oração referida de Nova Friburgo, onde estava para fazer exames médicos, e depois recebeu nova informação do caseiro de que o fogo havia parado exatamente antes de chegar ao bananal.

⁶⁰ Nota-se a construção semelhante em algumas simpatias realizadas por Dona Maria, como a que realiza para as pessoas pararem de beber. A rezadeira faz quatro cortes na cana e os amarra com uma corda ou barbante, dizendo as palavras: “Conforme esta cana vai secando, o vício de [nome da pessoa] vai se acabando” (Dona Maria, informação verbal, 2012). A comparação aqui, é com o fenômeno natural de desidratação da cana.

Outro símbolo de imensa força e utilização nas benzeduras é a cruz, presente nos gestos feitos pelas rezadeiras em si e nos clientes, e que também é usada para abrir e fechar o ritual. O gesto em cruz é executado pelas rezadeiras tanto quando empunham o ramo como quando utilizam um objeto de metal como a tesoura. Nas palavras, a referência às três pessoas da Santíssima Trindade é também uma referência à cruz.

O simbolismo da cruz – que se vê em inscrições do século XV a.C. – foi amplamente enriquecido no cristianismo, quando a história do Rabi da Galiléia culminou com a morte do Deus na cruz. Símbolo quaternário divinizado, a cruz é o sofrimento e a redenção, representando a vitória da morte sobre a vida. A persignação tornou-se o sinal do cristão, que se protege contra o mal cruzando a testa, a boca e o peito (Gomes e Pereira, 2004, p. 64).

A qualidade de proteção, presente no sinal da cruz, é referida pelas rezadeiras quando perguntadas sobre seu papel, não só no ritual de cura, mas também no cotidiano. “Faço em mim e faço na pessoa, né. Que aí espanta o mal. Diz que o Satanás, só com o sinal da cruz, ele some! Fez o sinal da cruz de manhã ‘cê tá livre dele” (Dona Hilda, informação verbal, 2012).

Esta breve análise dos símbolos envolvidos nas falas e nos rituais de cura das rezadeiras mostra a vastidão das relações possíveis de serem tecidas ao se estudar as benzeduras pelo viés simbólico. É preciso, nesse sentido, estar atento ao que dizem as rezadeiras sobre seus rituais, mas com a consciência de que suas práticas se inserem no campo mais amplo das relações do homem com o sagrado, e guardam associações e referências muitas vezes inconscientes para elas. Por este motivo, a análise realizada acima buscou trazer um pouco mais do que há de universal em certas imagens simbólicas utilizadas pelas rezadeiras em suas narrativas e cotidiano.

5. Considerações finais

Como espero ter conseguido demonstrar ao longo desse trabalho, as artes de cura das rezadeiras de Lumiar se constituem de saberes e fazeres cotidianos, desenvolvidos a partir das brechas e lacunas de sistemas instituídos, como a medicina erudita e a religião. Sob condições adversas e escassez material, tais artes expressam a circulação de dons e dádivas e a busca de possibilidades de florescimento e vínculos sociais. Marcadas pelo vigor e a astúcia da cultura popular, não são estanques nem imutáveis, mas seguem vivas, viçosas e em constante movimento e reinvenção por parte das praticantes.

No primeiro capítulo, busquei expor alguns traços da formação histórica de Nova Friburgo, marcada por processos de hibridação desde sua fundação como colônia de suíços e alemães, em terras marcadas pela presença anterior de portugueses, índios e negros. A religião popular praticada na localidade convivia estreitamente com as formas encontradas para tratar questões de saúde que surgiam no cotidiano rural. Se avultavam, nesse sentido, as figuras do tratador, do receitador e das rezadeiras, pessoas vocacionadas para auxiliar os outros na cura de desequilíbrios e enfermidades.

No capítulo dois busquei mostrar como, tanto na Europa quanto no Brasil colonial, existiam práticas de cura conduzidas predominantemente por mulheres que foram perseguidas sob acusação de feitiçaria, no advento da modernidade. Numa breve passagem pela história das mulheres no ocidente cristão, tentei pontuar a historicidade de suas relações com as artes de cura, sua posição desfavorável no campo das religiões institucionalizadas e as redes de solidariedade que as envolvem cotidianamente. Utilizei alguns exemplos de processos do Tribunal do Santo Ofício para mostrar como as práticas consideradas heréticas, no período em que ocorreu a caça às bruxas, se assemelham às artes de cura praticadas ainda hoje pelas rezadeiras.

O capítulo três, dedicado às narrativas das rezadeiras de Lumiar, buscou reconstruir, através de suas falas nas entrevistas, um pouco de suas histórias de vida, além de mostrar os elementos que organizam seu ofício: a presença do dom, a importância da fé para curar e ser curado, a gratuidade dos atendimentos e as condições de sua eficácia. Percebe-se, pelas falas das rezadeiras, que atualmente a cultura da benção não se mantém, como antigamente, disseminada entre parentes e vizinhos. Hoje em

dia, são poucas rezadeiras que continuam a exercer as artes de cura, em relação ao tempo dos pais e avôs das mulheres da pesquisa. Novas configurações, entretanto, demonstram como este saber passou a ser valorizado e reconhecido como um traço cultural local. O projeto do ponto de cultura *Os tesouros da terra, nossa gente, danças, ervas e rezas* da Oficina-escola *As mãos de luz* reúne rezadeiras, erveiros e tratadores para troca de conhecimentos e produtos de uso tradicional. Intitulado grupo *Grãos de Luz*, lançou em 2012 livretos que contam um pouco da história de vida desses mestres da cultura popular – um deles se refere à Dona Hilda, rezadeira participante dessa pesquisa. Foi produzido, também, um vídeo documentário que conta com sua participação, ao lado dos erveiros Seu André e Dona Socorro.

Ainda no capítulo três abordo os processos de hibridação presentes no cotidiano das rezadeiras, em suas diferentes formas. No caso de Arlete, novos elementos são agregados à sua prática através do contato com mãe Agar, espécie de mentora espiritual. Na construção identitária de Dona Maria, referências religiosas da umbanda, do espiritismo e do catolicismo popular são inseridos de forma livre, da mesma forma que a expressão de sua religiosidade – a rezadeira católica não frequenta a Igreja e prefere realizar suas *coisas* em casa. Dona Hilda, católica praticante, se orgulha de ter *sido uma só coisa* durante a vida, numa clara resistência aos processos de hibridação que ocorrem ao seu redor.

No capítulo quatro apresentei as artes de cura propriamente ditas, partindo das doenças e desequilíbrios tratados pelas rezadeiras. Além disso, busquei relacionar o simbolismo das benzeduras com imagens arquetípicas da humanidade, sistematizadas por Durand (2002) nos regimes diurno e noturno do imaginário. Nesse sentido, viu-se que a dominante postural no regime diurno determina símbolos maniqueístas onde a tônica é a luta do bem contra o mal, da luz contra a escuridão, que aparece nas benzeduras tanto nas orações como nos objetos empunhados, como a tesoura e o ramo. O esquema do engolimento, pertencente ao regime noturno de imagem, aparece nas benzeduras na imagem do mar, o supremo engolidor, lugar para onde se enviam os males retirados dos clientes para sua neutralização. Por fim, gestos e rezas circulares se vinculam simbolicamente ao imaginário do ciclo e da repetição. Enquanto os gestos buscam circular para conter o malefício, algumas rezas buscam fornecer um modelo cíclico com poder de debelar incêndios, tempestades e controlar outros fenômenos climáticos. Em resumo, viu-se que a ação simbólica do ritual das rezadeiras se dá pelo uso do corpo, dos objetos e dos gestos e pelo poder da palavra,

somados à credulidade do cliente. Há quem seja rezado e não receba a cura, por falta de fé.

Agindo como intermediárias entre o mundo humano e espiritual, as rezadeiras vivem experiências onde seus corpos são afetados pelas energias com as quais entram em contato. O desenvolvimento de habilidades em serem afetadas, que também podem ser vistas como artes de defesa contra o malefício rezado é parte integrante de seu ofício.

Uso de imagens no trabalho de campo

A gravação em vídeo dos rituais de cura e das entrevistas com as rezadeiras me colocou alguns desafios. Primeiramente, pude perceber que a dinâmica cotidiana dessas rezadeiras demandaria muito mais idas a campo do que eu poderia realizar, já que na região a frequência de clientes para as rezas varia muito de acordo com as condições locais e da clientela. A clientela dessas rezadeiras não é volumosa a ponto de existirem rotinas demarcadas de atendimento, como horários estabelecidos e filas, e por isso realizei visitas às rezadeiras que não resultaram em entrevistas nem em observação dos rituais, mas me ajudaram a compreender melhor o lugar que o ofício de rezadeiras ocupa em suas vidas e a estreitar a relação pesquisadora-mulheres pesquisadas, fundamental na construção dessa pesquisa. Trato mais desse assunto no tópico abaixo. De qualquer maneira, essa inconstância da clientela dessas rezadeiras se refletiu numa quantidade pequena de observações de rituais.

Outras situações mostraram as limitações de se utilizar o vídeo, o que foi o caso das entrevistas, que perdiam muito da espontaneidade quando estavam sendo gravadas, o que pude comprovar, via de regra, ao desligar a câmera. Na hora do café, à vontade na cozinha ou na varanda de suas casas, as rezadeiras continuavam a conversa por mais algumas horas, com muito mais riqueza de detalhes que antes. Em alguns momentos cheguei a ligar novamente a câmera para registrar esses momentos, mas vi que isso prejudicaria a profundidade do que essas mulheres me contavam. Detalhes difíceis de expor, histórias para as quais me pediam sigilo, passagens da vida que não queriam ver expostas, mas que me trouxeram a humanidade de suas vidas, marcadas por muitas dificuldades, pela violência doméstica, pela luta para criar os filhos, muitas vezes sem a ajuda do cônjuge. Após essas conversas, me vali do diário de campo, onde busquei registrar com o máximo possível de detalhes as histórias contadas. Para compreender

em profundidade esse universo de fé, marcado pelo ofício da benzedura bem como pelo trabalho suado para ganhar o pão de cada dia, esses momentos foram cruciais.

Ao mesmo tempo, um dos pontos que destaco na utilização da fotografia e do vídeo em campo é seu auxílio na criação do vínculo de confiança destes com o pesquisador. Uma de minha estratégias de aproximação com as rezadeiras consistiu na entrega de fotografias dos nossos primeiros encontros, quando retornei ao campo pela segunda vez. No caso de Dona Hilda, estavam presentes nas fotos que fiz familiares que a visitavam no dia em que estive em sua casa. A entregar essas fotos para as rezadeiras foi notável sua alegria, e em seguida, maior disponibilidade para a conversa sobre seu ofício. Ato simples que não consta no repertório de práticas e condutas éticas de pesquisa, mas que deveria constar. Da mesma forma, é possível devolver as imagens gravadas em vídeo, projetando-as para os pesquisados. Como apontam D'Ávila Neto e Nazareth (2008), a partir de pesquisas do Laboratório de Imagens: Gênero, Corpo, Espaço, Participação e Desenvolvimento,

se as diferenças entre pesquisador e pesquisado são inevitáveis, o vídeo pode servir de meio privilegiado para uma conversação menos desigual, diminuindo as distâncias entre o fazer, que passa também a ser visto, e o que é somente contado ou dito. Isso potencializa as chances de uma verdadeira participação e de co-autoria dos resultados (Ibid., p. 299).

A abragência e o tempo da pesquisa me permitiram realizar apenas uma projeção de imagens para Dona Hilda, antes da entrega desta dissertação. Nesse dia, a rezadeira estava um pouco cansada e sem disposição para me receber. Fui até sua casa apenas para mostrar o vídeo e conversar um pouco. O material editado tinha oito minutos, onde a rezadeira falava de como começou a rezar, de sua mãe, das doenças que trata e da quantidade de rezas, hinos e excelências que traz na memória, dos tempos em que

era criança. No final do pequeno vídeo, Dona Hilda rezava um morador da região, empunhando uma tesoura.

Ao assistir as imagens, a rezadeira ficou em silêncio, atenta. Quando terminou, riu um pouco e disse que estava

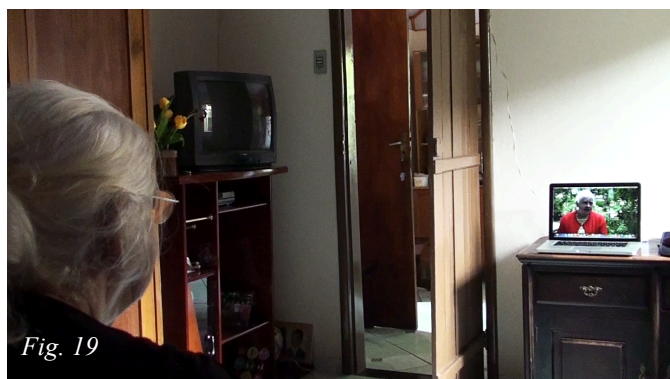


Fig. 19

bom, que era assim mesmo que ela fazia. Comentou novamente que nem ela sabia tudo o que sabia, de cabeça. Que eram muitos hinos, coisas antigas, que estava até esquecendo, que seria bom escrever. Perguntei se ela queria mostrar alguma coisa, e ela cantou, de uma vez, três desses cânticos. Depois, me falou mais várias orações, que até então não havia falado. Avalio que mostrar as imagens para a rezadeira teve um efeito muito positivo, para a pesquisa. No mesmo dia, Dona Hilda foi à casa de uma família rezar um rapaz que estava com cobreiro. Aceitou que eu fosse junto, e pude gravar este atendimento. Até então, só a presenciara rezando de mau olhado.

A projeção das imagens das outras rezadeiras está prevista para a fase posterior à defesa da dissertação, no momento da divulgação, em Lumiar, dos resultados da pesquisa, compromisso que assumi com as rezadeiras em nossos encontros.

Afetos e trabalho de campo

O processo que resultou nessa dissertação se constituiu para mim num caminho de iniciação à pesquisa, e nesse sentido traz em seu bojo o entusiasmo e as lacunas típicas de uma primeira incursão num mundo novo. O diálogo entre teoria e campo, nesse sentido, revelou-se o maior desafio, onde minha condição de aprendiz e documentarista trouxe reflexões que gostaria de compartilhar. Primeiramente, achei inquietante chegar a um novo espaço, do qual eu pouco sabia, com um corpo teórico pronto para analisar os fenômenos observados. Por isso, preferi ouvir o que o campo tinha a me dizer, e aí sim buscar teorias que dessem conta do que foi observado. Os estudos culturais e sua ênfase na dinâmica e tensões inerentes ao campo da cultura foram de grande valia, pois não se constituíram num arcabouço teórico fechado, mas antes em uma forma de olhar a cultura que leva em conta seu movimento incessante.

Os aportes teóricos da antropologia foram de enorme valor por proporcionarem balizas para pensar sobre o dom, a prece, o corpo e a eficácia das benzeduras. Além disso, as reflexões de alguns antropólogos sobre a natureza do trabalho de campo e da observação-participante me proporcionaram refletir sobre minha condição de pesquisadora e minhas relações com o campo e as rezadeiras, sujeitos da pesquisa.

Inicialmente, o estudo da antropóloga americana Ruth Behar (1990) com Esperanza, vendedora ambulante mexicana e contadora de histórias, me apontou caminhos e suavizou angústias, pois demonstra a relação estreita e reflexiva que o pesquisador pode desenvolver com as pessoas e grupos pesquisados, quando se

propõe uma abordagem mais próxima e horizontal como tem sido a tônica de grande número de estudos de mulheres.

Aunque ella [Esperanza] me permitió muy cortésmente albergar la ilusión de que fui yo quien la estaba estudiando a ella, poco a poco advertí que no sólo era ella quien me estudiaba sino que me estaba llevando a pensar seriamente en qué América era mi América y en qué soy yo como mujer que cruza las fronteras como manera de buscar-se la vida (BEHAR, 1990, p. 37).

A autora decide situar-se na fronteira do conhecimento acadêmico, assumindo a influência que a pesquisa e o contato com a mexicana exerceu sobre sua individualidade. Ao traduzir a voz de Esperanza para o mundo, Behar (op. cit.) encontrou sua própria voz.

Essa abertura às pessoas e práticas que se pretende estudar foi o que busquei cultivar, quando desenvolvi o trabalho de campo desta dissertação. Como disse na introdução, o saber-fazer das rezadeiras e o conhecimento científico se organizam sob lógicas diversas. Aceitar que as artes de cura das rezadeiras lidam com a vida, a saúde e a doença de uma forma inalcançável pela reflexão intelectual me liberou pois pude admitir, logo de início, os limites do que é possível conhecer intelectualmente.

A vivência da fé e da espiritualidade não me era estranha. Desde que me entendo por gente tenho sentimentos religiosos (no sentido do *religare* latino), no que diz respeito à natureza e à comunhão com outros seres, sejam humanos ou dos reinos vegetal e animal. Assim, o plano espiritual sempre me atraiu e acabei por receber curas espirituais em diferentes momentos da vida, através de caminhos que vivenciei. A escolha do objeto de estudo do mestrado se deu num momento de intensas transformações, e o contato com as rezadeiras acabou por se dar, também, num nível pessoal, onde fui profundamente afetada por suas *artes de cura*.

Seguindo meu coração e a sugestão da prof.a. Regina Andrade, na minha qualificação, fiz questão de ser rezada pelas rezadeiras. Recebi uma reza de Dona Hilda logo na primeira entrevista. Saí mais leve, mas muito curiosa em relação às palavras usadas na oração, pois ela me rezou em silêncio. Nos dias que se seguiram à pesquisa, pude ouvir algumas de suas rezas, pois a rezadeira passou a falar em voz alta. Penso que percebeu como era importante para mim ouvir (e gravar) as rezas, pois nas entrevistas pedi que ela me dissesse algumas das mais utilizadas. Desde então, ao menos na minha presença, ela passou a rezar em voz alta. Recebi as orações da

rezadeira de bom coração, mas ela não me disse nada sobre o que sentiu durante o tempo em que me rezou.

Com Arlete e Dona Maria, entretanto, se deu algo diferente. Dona Maria, quando me rezou pela primeira vez, disse que “o mau olhado tá ferrado pro seu lado, menina. Tá com bastante mau olhado” (Informação verbal, 2012). Eu não senti nada diferente durante a reza, mas ao assistir o material, gravado pela amiga que me levou até lá, na primeira vez, pude ver que ela bocejou e se balançou muito, enquanto me rezava. Após o ritual, me passou nove banhos de sal grosso, tomados às segundas, quartas e sextas. Eu deveria começar no início da semana. Me pediu também que voltasse para ser rezada mais duas vezes, nos dias seguintes, o que fiz de bom grado. Numa dessas voltas ela disse: “tadinha, te carregaram de novo”. Saiu pela porta da cozinha e voltou com três galinhos de arruda. Os dispôs em cruz sobre um papel, o dobrou e me entregou, para que eu andasse com aquela trouxinha sempre, como forma de me proteger dos *maus olhos*. Disse que sua oração ia “abrir meus caminhos tudinho”⁶¹. Tempos depois, soube por um morador da região que esses amuletos confeccionados pelas rezadeiras têm o nome de *breves*.

Arlete, quando me rezou, disse ter sentido alguma coisa *forte*, que atrapalhava meu caminho, e por isso rezou também meus pés e minhas mãos. Ao final das rezas, ela me indicou banhos de arruda, para mau olhado, e de manjericão e alecrim, para trazer a *força do sol*.



Fig. 20.

Passei as semanas seguintes tomando banhos de sal grosso e nos dias que não era para tomá-los fazia os banhos de ervas receitados por Arlete. Me senti muito energizada pelas ervas, definitivamente incorporadas à minha

vida desde então – já as conhecia mas não fazia uso sistemático. Já os banhos de sal grosso foram um pouco incômodos, mas realmente senti uma melhora na minha energia, passadas as três semanas de uso.

⁶¹ Dona Maria também me contou que fazia uma reza que *dá um troço na cabeça da pessoa*, e que ela usa quando alguém está com muitos pensamentos e ações negativas em relação a algum cliente ou parente seu. Segundo ela, a reza causa uma profunda e imediata mudança na atitude da pessoa para a qual foi feita. O exemplo que a rezadeira me deu foi a demissão de um sobrinho, sem aviso prévio e sem pagamento de todos os direitos trabalhistas devidos. Após a reza, os patrões o chamaram e pagaram todos os direitos, até o aviso que não precisou cumprir. Embora não tenha levado nenhum nome para fazer tal reza, somente quando falei sobre minhas questões pessoais, após ser rezada, é que soube deste tipo de oração que Dona Maria faz.

Ter recebido as rezas e me aberto para os conselhos, prescrições e cuidados das rezadeiras fez com que o universo das suas artes de cura se abrisse para mim desde um outro ponto de vista – a *participação* do termo *observação-participante* passou a fazer sentido. Arlete e Dona Maria estabeleceram um outro tipo de comunicação comigo, que avalio ter acontecido porque eu estava sob seus cuidados, afetada pelo principal desequilíbrio tratado por elas, o mau olhado.

Por isso, levei a sério os conselhos das rezadeiras, e busquei seguir as indicações de rezas e banhos com bastante rigor, até porque seria no mínimo estranho que eu fosse estudar suas artes de cura se não tivesse, do meu lado, interesse em conhecer pela experiência o saber-fazer que me propus a investigar⁶².

Minha credulidade em seus saberes e na forma como viam o mundo espiritual era sempre testada, com perguntas sutis que mostravam a importância de eu compartilhar com elas um sistema de crenças para que me abrissem seus conhecimentos. A reflexão de Evans-Pritchard (2004), em seu livro *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, publicado inicialmente em 1937 a partir de longo trabalho de campo na região do Sudão, na África, se constituiu num ponto de partida, para mim, em relação à crença nos saberes estudados.

Os Azande falavam o tempo todo de bruxaria, entre si e comigo; a comunicação seria absolutamente impossível se a bruxaria não fosse aceita por mim como algo natural. Não podemos ter uma conversa produtiva ou sequer inteligível com as pessoas sobre algo que elas têm por auto-evidente, se damos a impressão de considerar tal crença como ilusão ou delírio. Se fizéssemos isso, logo cessaria qualquer entendimento mútuo e, junto com ele, toda simpatia. [...] Quando se precisa agir como se acreditássemos, acabamos por acreditar, ou quase acreditar – à medida que agimos (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 246-247).

Sinto que, como compartilho com as rezadeiras de uma visão espiritual sobre a vida, elas se sentiram seguras para se abrir comigo. Do meu lado, posso dizer que este trabalho de campo foi transformador, ao menos para mim, a partir do momento em que aceitei ser afetada pelos saberes que me propus a estudar⁶³. Não sem tensões, pois

⁶² O meu interesse pelo objetos empunhados e as palavras das rezas, nos rituais, fez com que, algumas vezes, as rezadeiras se referissem à possibilidade de eu vir a aprender a rezar, como elas. Com muita generosidade, elas me mostraram como eram os rituais que não presenciei, de forma que eu pudesse transcrever as rezas que utilizam e perguntar sobre gestos e elementos simbólicos utilizados.

⁶³ O mesmo Evans-Pritchard afirma que, ao longo do trabalho de campo, os pesquisadores também são transformados, de forma sutil e inconsciente, pelas sociedades que estudam. Diz ter aprendido, com os africanos, muito mais do que eles consigo: coragem, resistência, paciência e tolerância antes desconhecidos (EVANS-PRITCHARD, 2004).

em vários momentos me questionava sobre a cientificidade da minha abordagem. Mais uma vez me remeto à Favret-Saada (2005).

Quando o antropólogo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar o seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (Favret-Saada, op. cit., p. 160).

Em relação a esta etnografia, a antropóloga apresenta alguns traços distintivos. Inicialmente, o reconhecimento de que a comunicação etnográfica mais usual – ordinária, verbal, intencional e voluntária – se constitui em uma das mais pobres formas da comunicação humana. “Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana” (Ibid.). Nesse sentido, o que se apreende sendo afetada pelos rituais e práticas culturais estudadas se constitui em maior riqueza de dados para a pesquisa, mas para se chegar neste lugar deve-se ser capaz de sustentar uma posição que a antropóloga define como *schize* (neologismo usado por Lacan e Deleuze, que significa separação, disjunção, ruptura): que o pesquisador consiga, de acordo com o momento, manejar as partes de si que são afetadas, as partes que querem registrar o que foi vivido e as partes que querem compreender esta experiência e torná-la um objeto de conhecimento (Ibid.).

Ainda segundo Favret-Saada (2005), tais operações de conhecimento encontram-se distribuídas no tempo e separadas umas das outras. Quanto maior o afeto envolvido, mais difícil narrá-lo. O tempo da análise, portanto, vem mais tarde. Por fim, a autora afirma que o material produzido a partir desta forma de conhecimento tem uma densidade particular e sua análise conduz a quebras de certezas científicas.

Veja-se o exemplo de Victor Turner (1953 apud CAVALCANTI, 2012), que assim descreveu seus objetivos quando iniciou os estudos junto aos Ndembus, da Zâmbia: “O que espero fazer é reunir algumas impressões de como mesmo seres humanos analfabetos e iletrados na retaguarda da história foram capazes de criar uma estrutura religiosa harmoniosa e consistente.” Anos mais tarde, o antropólogo havia passado por profundas transformações, a partir do seu trabalho de campo:

Eu não permaneci imune aos poderes simbólicos que invoquei na

investigação de campo. Depois de muitos anos como um agnóstico e materialista monístico, eu aprendi com os Ndembus que o ritual e seu simbolismo não são apenas meros epifenômenos ou disfarces para processos sociais e psicológicos mais profundos, mas possuem valor ontológico, de alguma forma relacionado com a condição do homem como uma espécie que evolui principalmente através de suas inovações culturais. Convenci-me de que a religião não é apenas um brinquedo da infância das raças, a ser descartada em um ponto nodal do desenvolvimento científico e tecnológico. Ela está no coração do problema humano. Decifrar as formas rituais e descobrir o que gera as ações simbólicas pode ser mais próximo de nosso crescimento cultural do que nós supusemos. Mas precisamos nos colocar de alguma maneira dentro dos processos religiosos para conhecê-los. Há que haver uma experiência de conversão (TURNER, 1975, p. 31, apud CAVALCANTI, 2012)

Acredito que ao se colocar dentro dos processos religiosos que estuda, o pesquisador pode se despir de preconceitos, e desta forma, colocar seu discurso no mesmo nível das práticas culturais estudadas. Para mim, o reconhecimento dos limites do que se pode apreender intelectualmente constituiu-se num estímulo para buscar outras formas de ter contato com o campo e as artes de cura das rezadeiras de Lumiar.

6. Referências

AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Mulheres negras da montanha**: A religiosidade das benzedeiros de Rio de Contas. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica: 2012.

ARAÚJO, João Raimundo de; MAYER, Jorge Miguel (Coord). **Teia serrana** – Formação histórica de Nova Friburgo. Rio de Janeiro: Editora Ao livro técnico, 2003.

BAPTISTA, Cristiana Moniz de Aragão. **Das tramas do corpo ferido**: dor e sofrimento em narrativas de mulheres. Tese de doutorado, UFRJ, Programa EICOS, Rio de Janeiro, 2006.

BAUER, Martin; JOVCHELOVITCH, Sandra. Entrevista Narrativa. In: BAUER, Martin W. e GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: Um manual prático. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

BEHAR, Ruth. **Cuentame algo aunque sea una mentira: Las historias de la comadre Esperanza**. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2009.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no Século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BRAGA, Geslline Giovana. **Retratos da benção** - Usos da fotografia entre benzedeiros de Campo Largo. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFPR, Curitiba: 2001.

BRAIDOTTI, Rosi. **Sujeitos nômades**. Paidós, México, 2000.

BRAIDOTTI, Rosi. **Feminismo, diferencia sexual y subjetividade nomade**. Barcelona: Gedisa Ed, 2004.

CANCLINI, N.G. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Luzes e sombras no dia social: o símbolo ritual em Victor Turner. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 37, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, Editora Vozes, 1990.

COMOLLI, Annie. Elementos de método em antropologia fílmica. In: **Descrever o visível**: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

DA-RIN, Silvio. **Espelho partido**: Tradição e transformação no documentário. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2004.

DA MOTA, Ático Frota Vilas-Boas. **Rezas, benzeduras, etcetera**. Goiânia, Editora Oriente, 1977.

D'ÁVILA NETO, Maria Inácia. **O autoritarismo e a mulher: O jogo da dominação macho- fêmea no Brasil**. Rio de Janeiro: Artes & Contos, 1980.

_____. **Enquete participative sur les femmes brésiliennes d'un milieu défavorisé**. Monographie, série Etudes, Division du Développement Culturel, Paris, UNESCO, 1989.

_____; NAZARETH, J. Laboratório de Imagens: tecendo o desenvolvimento das comunidades e das possibilidades de utilização da imagem em pesquisas participativas. In: Gouvêa, A. (Org.) **Cine Imaginarium**. Imaginário e Estética: da arte de fazer psicologia, comunicação e cinema. Rio de Janeiro: Cia de Freud. Ed. PUC-Rio: FAPERJ, 2008.

_____.; BAPTISTA, C. M. de A. Páthos e o sujeito feminino: considerações sobre o processo de construção narrativa identitária de mulheres de grupos culturalmente minoritários. **Pesquisas e Práticas Psicossociais**, 2(1), São João del-Rei, Mar./Ag., 2007.

DE FRANCE, Claudine. **Cinema e antropologia**. Campinas, Editora da Unicamp, 1998.

DEL PRIORE, MARY. **Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino**. In: _____ (Org). História das mulheres no Brasil. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário** – introdução à arquetipologia geral. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de campo**. Revista dos alunos de pós-graduação em Antropologia Social da USP. Tradução de Paula Siqueira. Número 13: 155-161, 2005.

FOURNIER, Marcel. **Marcel Mauss e a dádiva de si**. Conferência proferida na 16ª reunião nacional da ANPOCS. Caxambu, 1992. Tradução de Cíntia Ávila de Carvalho.

FREIRE, Marcius; LORDOU, Philippe. **Descrever o visível**: cinema documentário e antropologia fílmica. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.

GALINDO, Daniel. A inclusão das rezadeiras de Maranguape na promoção da saúde pública. In: **Revista Internacional de Folkcomunicação**. Volume 1, número 04, 2008.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães e PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais** – um estudo sobre a cura através da palavra. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 1998.

_____. **Da diáspora**. Identidades e Mediações culturais. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2003.

HARTMANN, Luciana. “**Aqui nessa fronteira onde tu vê beira de linha tu vai ver cuento...**” - Tradições orais na fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. Tese de doutorado em antropologia social, UFSC, 2004.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Campinas, Papirus editora, 1996.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin V. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2005.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. Martelo das Feiticeiras – Malleus maleficarum. Trad. Paulo Froes. 6^a. Edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

LAGES, Sônia. **Mulheres na encruzilhada** – estudo sobre o discurso de pombas gira ciganas num terreiro de umbanda. Tese de doutorado, UFRJ, Programa EICOS, Rio de Janeiro, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

LOIZOS, Peter. Vídeo, filme e fotografias como documentos de pesquisa. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: Um manual prático**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.

MARQUES, Hélio de Moraes e (coord). **O domínio da vida**. São Paulo: AMORC, 2009.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

_____. A prece. In: **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1996. p. 230-323 (cap. I e II)

MIES, Maria. Towards a methodology for feminist research. In: BOWLES, G. & KLEIN, R.D. **Theories of women's studies**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1983.

_____ e SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

MINAYO, Maria Cecília. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 11a. Ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

MOREIRA, Rodrigo O. **O Chá da pata-de-vaca e a diabetes**. Disponível em <http://www.diabetes.org.br/sala-de-noticias/2056-o-cha-de-pata-de-vaca-e-o-diabetes/>). Acessado em 16/03/2013.

MOURA, Elen Cristina de. Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luís do Paraitinga de 1950 a 2008. São Paulo: Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, 2009.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich & SPRENGER, James. **Martelo das feiticeiras – Malleus Maleficarum**. Trad. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 5-17).

NAZARETH, Juliana de Souza e Costa. **Na hora que tá em sufoco, um ajuda o outro**: Um estudo sobre famílias chefiadas por mulheres urbanas de baixa renda. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

NUNES, Silvia Alexim. **O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha** – um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

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

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

PEREIRA, Luís Silva. Medicinas paralelas e prática social. In: **Sociologia problemas e práticas**, n. 14, 1993.

PINA CABRAL, João de. A prece revisitada – comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 29(2): 13-28, 2009.

PRZYLUSKI, J. **La participation**. Paris: P.U.F., 1950.

RIBEIRO, José da Silva. Jean Rouch – Filme etnográfico e antropologia visual. In: **Revista Digital de Cinema Documentário**, Doc. On-line, número 03, dezembro de 2007.

ROSE, Diana. Análise de imagens em movimento. In: BAUER, Martin W. & GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**: Um manual prático. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008

SANT'ANA, Elma e SEGGIARO, Delizabete. **Benedeiras e benzeduras**. Porto Alegre, Editora Alcance: 2008.

SANTOS, Francimário Vito dos. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio 2009/out. 2009.

_____. **O ofício das rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta/RN. Dissertação de mestrado em antropologia, UFRN, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria cultural e educação** - Um vocabulário crítico, Ed. Autêntica, Belo Horizonte, 2000.

TEDLOCK, Barbara. **Mulher em Corpo de xamã**: o feminino na religião e na medicina. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2008.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1971.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Revelation and divination in Ndembu ritual**. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

VASCONCELOS, E.M. **Complexidade e pesquisa Interdisciplinar: epistemologia e metodologia Operativa**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

SITES CONSULTADOS

<http://www.hortomedicinaldohu.ufsc.br> (Acesso em 16/03/2013).

<http://www.amorc.org.br/> (Acesso em 16/03/2013).

http://pt.wikipedia.org/wiki/Conde_de_St._Germain (Acesso em 16/03/2013).

7. Anexos

ANEXO A

ROTEIRO DA ENTREVISTA

Conte-me com suas próprias palavras, a história de como você se tornou uma rezadeira. Eu não tenho uma lista de perguntas. Gostaria que me contasse sua vida, sua prática de reza e cura como se estivesse contando uma história, a sua história. Não existe um jeito certo ou errado para se fazer isso, pode contar do seu jeito, ir e vir no tempo, destacar momentos importantes, dar saltos para frente ou para trás... Do jeito que *você* quiser. Algumas áreas da vida e temas abaixo são importantes para a pesquisa, por isso, posso lhe lembrar deles, caso precise, durante a sua fala.

Infância e adolescência

- Lugar onde nasceu, cresceu
- Como era sua família
- Relação com os pais e irmãos
- Escola, amigos, brincadeiras
- Eventos marcantes ou traumáticos

Vida adulta

- Sexualidade
- Trabalho
- Casamento
- Filhos

Espiritualidade, rezas, ervas e práticas de cura

- Como começou a rezar
- De quem (ou como) aprendeu
- Histórias e casos marcantes na sua vida nesta área.
- Doenças que reza, como as explica.
- Clientela: Quem a procura para as rezas; se cobra pelo atendimento
- Ervas e plantas medicinais, se utiliza, quais são.
- Religião. Se segue alguma, como esta se relaciona com sua práticas de cura.
- Perspectivas futuras.
- Práticas cotidianas ligadas à fé, espiritualidade e saúde.
- Que lugar o ofício de rezadeira ocupa em sua vida
- Se está ensinando alguém, ou pretende passar este saber adiante

ANEXO B

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Convido a senhora para participar da pesquisa *Mulheres e artes de cura: O saber-fazer do cotidiano de rezadeiras de Lumiar, Nova Friburgo*, desenvolvida no Programa EICOS – Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, cuja sede fica situada no Instituto de Psicologia, no campus da Praia Vermelha, Urca, Rio de Janeiro, RJ.

A pesquisa tem como objetivos conhecer as histórias de vida e o cotidiano de mulheres rezadeiras, que residem no distrito de Lumiar, no município de Nova Friburgo, RJ.

Sua participação não trará riscos: os procedimentos utilizados – gravação de entrevistas em vídeo e observação de seu cotidiano – não oferecem risco a sua saúde e integridade física, psíquica e moral.

As entrevistas serão gravadas em vídeo, e as suas imagens poderão ser utilizadas para divulgar a pesquisa sem qualquer fim lucrativo.

Qualquer dúvida ou necessidade de informações além do aqui exposto, podem ser expostas pelos telefones (21) 22462207 / (21) 98945127, diretamente com a mestrandia Joana Guedes Galetti, responsável pela pesquisa.

Não há nenhum tipo de pagamento ou benefício direto a ser obtido com sua participação nesta pesquisa. Entretanto, este estudo poderá nos dar informações sobre o cotidiano de rezadeiras e práticas populares de cura, que podem divulgar a atividade e também esclarecer as pessoas sobre este assunto.

A senhora não terá nenhum tipo de despesa para participar dessa pesquisa. Também nada será pago pela sua participação. A qualquer momento, a senhora pode optar por não mais participar da pesquisa, caso em que peço que me comunique pessoalmente ou pelos telefones que passei acima.

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu interesse em participar da pesquisa. Autorizo, também, o uso da minha imagem e som para divulgação da pesquisa em eventos científicos.

Nova Friburgo, ___ de _____ de 2012.

Assinatura da entrevistada: _____

Assinatura do pesquisador: _____

ANEXO C

FICHA DE INFORMAÇÃO DA PARTICIPANTE

NOME:

IDADE:

NACIONALIDADE:

NATURALIDADE:

ESCOLARIDADE:

OCUPAÇÕES QUE EXERCEU:

OCUPAÇÃO ATUAL:

FAMÍLIA DE ORIGEM:

PROFISSÃO:

PAI:

MÃE:

NÚMERO E SEXO DOS IRMÃOS:

CASAMENTO:

PROFISSÃO/ATIVIDADE DO CÔNJUGE:

FILHOS (NÚMERO, IDADE, SEXO):

ANEXO D