



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO

IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NAS PRÁTICAS DE MULHERES
REZADEIRAS – MEMÓRIAS DAS ARTES DE CURAR

CAMPINA GRANDE

2021

RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO

**IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NAS PRÁTICAS DE MULHERES
REZADEIRAS – MEMÓRIAS DAS ARTES DE CURAR**

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado ao Departamento de História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de graduado em História.

Orientadora: Prof. Dra. Patrícia Cristina de Aragão

Campina Grande

2021

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

F475i Figueiredo, Ruhama Souto Santana.
Identidade e representação nas práticas de mulheres rezadeiras [manuscrito] : memórias das artes de curar / Ruhama Souto Santana Figueiredo. - 2021.
33 p. : il. colorido.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2021.

"Orientação : Profa. Dra. Patrícia Cristina de Aragão ,
Coordenação do Curso de História - CEDUC."

1. Rezadeiras. 2. Memória. 3. Identidade. 4.
Representação. 5. Gênero. I. Título

21. ed. CDD 392

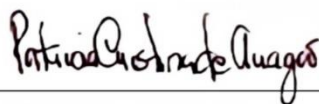
RUHAMA SOUTO SANTANA FIGUEIREDO

**IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NAS PRÁTICAS DE MULHERES
REZADEIRAS – MEMÓRIAS DAS ARTES DE CURAR**

Trabalho de Conclusão de Curso (Artigo) apresentado ao Departamento de História da Universidade Estadual da Paraíba, como requisito parcial à obtenção do título de graduado em História.

Aprovado em: 03/06/2021.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Patrícia Cristina de Aragão (Orientador)
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof. Dra. Maria do Socorro Cipriano
Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Profª. Me. Marcila de Almeida

Em memória da minha mãe, Gerlane Virgínia,
da minha vó, Maria Lucia e do meu avô, José
Lopes, vitais em minha jornada e eternos em
meu coração.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Dona Áurea em seu quintal.....	23
Figura 2 - Dona Rita e o ramo	23
Figura 3 - Dona Maria José reza criança de vento caído.....	24
Figura 4 - Marcelo e Dona Rita no processo de fazer o coso	26
Figura 5 - Sebastião Pereira Porto relata suas experiências com as rezadeiras	27
Figura 6 - Dona Maria Rocha e seu remédio para picada de aranha	28

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	08
2	ARTES DE CURA NO COTIDIANO, MEMÓRIA E IDENTIDADE DE PRÁTICAS DE REZADEIRAS: PINCELADAS DE HISTÓRIAS	11
3	PRÁTICAS DE CURA NO SABER DAS REZADEIRAS: MEMÓRIAS E IDENTIDADES.....	15
4	LUGARES DE SABER-FAZER DAS REZADEIRAS PARAIBANAS.....	22
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	28
	REFERÊNCIAS.....	29
	AGRADECIMENTOS.....	33

IDENTIDADE E REPRESENTAÇÃO NAS PRÁTICAS DE MULHERES REZADEIRAS – MEMÓRIAS DAS ARTES DE CURAR

Ruhama Souto Santana Figueiredo¹

RESUMO

A presente pesquisa tem como seu objeto de estudo as práticas e artes de cura das mulheres rezadeiras paraibanas e sua representação na mídia, através do documentário. Estas mulheres ocupam um espaço de resistência e importância nas suas comunidades, ao que desenvolvem seus ofícios. Suas práticas de cura apontam a relevância histórica, cultural e social que elas têm no contexto comunitário. O objetivo geral deste artigo é problematizar o lugar de memória e representação identitária de mulheres rezadeiras paraibanas, enfatizando a importância de seu ofício na prática de cura no contexto comunitário em que atuam a partir do espaço midiático. O artigo dialoga com os campos de estudo da História Cultural, fazendo interlocuções teóricas com Certeau (1998), com interface nos Estudos de Gênero, evidenciando autores como Rago (1995), Joana Pedro (2011) e Tedeschi (2012), bem como autoras que apresentaram pesquisas com enfoque na Medicina Popular e no fazer das Mulheres Rezadeiras como Matias (2019), Alexandre (2006) e Oliveira (1985). Trata-se de uma pesquisa de cunho bibliográfico e documental, que utiliza como fonte os documentários *O Ramo* (2009) e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), disponíveis na plataforma digital *Youtube*. A pesquisa visa o reconhecimento destas mulheres como fontes de influência e resistência em seus lugares de convívio, as compreendendo como ferramentas importantes na construção e manutenção dos espaços populares que frequentam, constituindo-se como agentes de cura e de fé, perpetuando saberes e cultura popular e os mantendo vivos na atualidade. Destaca também a influência e conquistas destas mulheres no meio em que atuam, assim como as intencionalidades que permeiam a construção desses espaços.

Palavras-Chave: Rezadeiras. Memória. Identidade. Representação. Gênero.

ABSTRACT

This research has as its main study object the practices and cure arts of praying women from Paraíba, known as “rezadeiras”, and their representation in the media through a documentary. These women occupy a space of resistance and importance in their communities, the ones they attend with their services. Their practices of cure point the historical, cultural and social relevance they have in the communitarian context. The general objective of this paper is to discuss the place of memory and identity representation of the “rezadeiras” from Paraíba, emphasizing the importance of their craft in the practices of cure in the communitarian context where they perform, through the lenses of the mediatic space. The paper dialogs with the Fields of Cultural History making theoretical interlocutions with Certeau (2002), with interface in Gender Studies, highlighting authors such as Rago (1995), Joana Pedro (2011) and Tedeschi (2012), as well as authors who introduced researches focusing Popular Medicine and the doings of “Rezadeiras” such as Matias (2019), Alexandre (2006) and Oliveira (1985). The research’s nature is of text and documental analysis, sourced by the documentaries “*O Ramo*” (“The branch” 2009) and “*Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras*” (“Collections: Faith in Brazil - Rezadeiras” 2010), available on the digital platform YouTube. The research aims the recognition of these women as

¹ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Paraíba. Endereço curricular: <http://lattes.cnpq.br/9770738085900810>.

sources of influence and resistance in their places of familiarity, and are understood as important tools in the construction and maintenance of the popular spaces they inhabit, constituting themselves as agents of cure and Faith, perpetrating knowledge and popular culture as well as keeping those alive nowadays. It is also highlighted the influence and accomplishments of these women in their context of action, such as in the intentionality that crosses the construction of these spaces.

Key-words: Rezadeiras. Memory. Identity. Representation. Gender.

1 INTRODUÇÃO

As rezadeiras nascem e crescem de um lugar de necessidade, pois as pessoas que as procuram buscam nestas mulheres suporte espiritual diante do que precisam. No passado, elas apresentavam relevância para a conservação da saúde e fé das comunidades, uma vez que seus saberes mesclavam o saber popular e religioso. No decorrer dos anos, no entanto, observou-se que a medicina popular, da qual advém o trabalho e atuação das rezadeiras, passou a tomar conceitos plurais e distantes da mera necessidade: o local de pertencimento e respeito nutrido pelas rezadeiras em relação às comunidades em que vivem, unido ao movimento de resistência das práticas que desenvolvem e o apelo à conexão com o divino, levou-as, assim como outras ramificações da medicina popular, a questionarem a ideia que se tem das práticas medicinais populares como ultrapassadas e fadadas ao desaparecimento, apontando que o conhecimento que trazem consigo no decorrer de suas vidas são fundamentais na elaboração de histórias de vida em articulação com as comunidades.

As mulheres rezadeiras são conhecidas no espaço popular por serem possuidoras de conhecimentos religiosos e ritualísticos, fazendo das suas artes de cura uma sabedoria a ser passada intergeracionalmente, uma vez que seus conhecimentos possuem valores simbólicos fortes nas comunidades onde atuam. Esses conhecimentos, ditos saberes populares, são livres de fórmulas ou cientificidade erudita, pelo contrário, são embebidos em saberes mágicos e religiosos únicos e essenciais para realização de suas tarefas.

A mulher rezadeira é, antes de tudo, uma mãe, não apenas para seus filhos, mas para a comunidade onde vive. Aliando fé e cura, ela galga, ao longo dos anos, um espaço que não pode ser preenchido por outros saberes, visto que há nela o diferencial das práticas ritualísticas populares, além do diálogo único que desenvolve com quem a visita procurando uma reza. É uma mulher de espiritualidade, agente de fé, vista pelos membros de sua comunidade com respeito. A figura da rezadeira se torna um interessante foco de pesquisa por ser um agente de identidade e representação no espaço em que vive.

O objetivo geral deste artigo é problematizar o lugar de memória e representação identitária de mulheres rezadeiras paraibanas, enfatizando a importância de seu ofício na prática de cura no contexto comunitário em que atua a partir do espaço midiático.

Como objetivos específicos almeja-se evidenciar de que maneira os saberes e fazeres das rezadeiras são importantes na construção da memória local; discutir sobre a relação entre memória e identidade na representação de práticas de cura desenvolvidas por mulheres rezadeiras através de documentários em que a fé e as ações do conhecimento da medicina popular são construtores de saberes; identificar nos documentários sobre rezadeiras da cidade de Boa Vista na Paraíba como estas elaboram narrativas sobre suas práticas e seu ofício.

Como questão problema da pesquisa, elaboramos o seguinte questionamento: de que modo as rezadeiras da cidade de Boa Vista, na Paraíba, através dos documentários: *O Ramo* (2009) e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), apresentam possibilidades para compreendermos a representação da memória e identidade?

A pesquisa em questão foi desenvolvida a partir da necessidade em explorar os relatos das rezadeiras, suas vivências e experiências, algo que muito cativa a quem se depara com as histórias dessas mulheres. A construção de uma jornada de lutas, de faltas e, principalmente, de muita fé, torna essas mães de família verdadeiras apaixonadas por aquilo que escolheram desempenhar, o que geralmente fazem sem cobrar nada em troca, pura e simplesmente pelo prazer que sentem em rezar e curar.

O presente estudo tem como objeto de pesquisa a atuação das mulheres rezadeiras e suas práticas, com enfoque na memória, identidade e representação presente nessas figuras. O trabalho envolve a medicina popular, partindo das vivências cotidianas destas mulheres, discutindo a importância delas enquanto sábias e interceptadoras do divino.

O tema também dialoga com história cultural das práticas de cura, cuja ênfase gira em torno do saber-fazer das rezadeiras, em interface com os estudos de gênero, nas discussões sobre o cotidiano. Sua finalidade é discutir como na história do tempo presente torna-se importante compreender o contexto destas mulheres e suas práticas culturais. O conceito de memória permeia também as discussões, uma vez que utilizamos como fonte documentários que narram a vivência das rezadeiras no contexto do interior da Paraíba, mais precisamente na cidade de Boa Vista, entre os anos de 2009 e 2010, recorte temporal que nos deteremos nesta pesquisa.

Trabalhamos com a noção de identidade, tanto religiosa, quanto cultural e local, refletindo o porquê e como a mulher rezadeira construiu seu espaço dentro das localidades rurais e urbanas. Isto é, seu desenvolvimento dentro destas sociedades, partindo de necessidades de sobrevivência cultural e social, de manutenção da relevância religiosa, da resistência cultural, social e até mesmo política, além da permanência em espaços de saber populares.

Acerca disso, discutiremos sobre questões como a construção do espaço historiográfico feminino que permitiu o desenrolar de pesquisas e estudos como este, o que nos possibilita compreender o recorte estudado. Ressaltamos que há um hibridismo cultural presente nesses costumes, nas ferramentas utilizadas nas práticas de cura para resistir e se adaptar, assim como podem ser percebidas permanências de certas memórias populares que mantêm vivas as rezadeiras, existentes a partir de histórias de rezas milagrosas, testemunhos de curados, além da conexão sentimental e íntima desenvolvida entre essas mulheres e aqueles que buscam sua ajuda.

A compreensão da construção da representação da rezadeira como “mulher sábia e de fé”, e o respeito conquistado por essas figuras femininas são fortes aliados na prática do ofício delas em seus espaços de influência, uma vez que a conexão estabelecida entre fé e cura é a base para o desenvolvimento do trabalho das rezadeiras em suas comunidades.

No que se relaciona ao ofício das rezadeiras, há um aspecto a notabilizar: a fé que está imbuída em suas práticas. Acreditamos que este é justamente o maior diferencial entre a medicina oficial e a medicina popular, já que o público que busca a prática da reza, dirige-se também para um contato com o espiritual, o que ressalta o seu caráter religioso.

Dessa maneira, a rezadeira se torna uma figura de cura, mas especialmente de fé, realizando uma ponte entre o divino e o mundano. Uma vez que uma comunidade percebe na mulher rezadeira essa ponte, ela passa a ser um signo religioso importante dentro na história e cultura de sua pertença, reforçando seu lugar de relevância entre os membros da comunidade em que vive.

A presente pesquisa é de cunho metodológico documental e bibliográfico, sendo classificada como abordagem qualitativa. Segundo Kripka, Scheller e Bonotto (2015), a pesquisa qualitativa busca compreender um fenômeno em seu espaço habitual, inteirando-se pela maneira como ocorrem as relações desta com seu meio, sem preocupar-se em elaborar respostas diretas ou chegar a um consenso, sendo o processo seu principal foco (KRIPKA; SCHELLER; BONOTTO, 2015, p.57).

Essencial para o tipo de pesquisa realizada, a análise documental “consiste num intenso e amplo exame de diversos materiais que não foram utilizados para nenhum trabalho de análise, ou que podem ser reexaminados, buscando-se outras interpretações ou informações complementares, chamados de documentos” (GUBA E LINCOLN, 1981 *apud* KRIPKA; SCHELLER; BONOTTO, 2015, p. 58). As fontes utilizadas (os documentários) nos permitiram investigar, a partir dos relatos das mulheres rezadeiras, os caminhos de suas memórias, bem como construir um diálogo acerca das identidades de enfrentamento e resistência vividos por elas.

A pesquisa documental visual, também utilizada, muitas vezes é esquecida por historiadores, que preferem se ater aos documentos escritos, deixando de lado fontes

imagéticas. A História Cultural, no entanto, nos permite explorar essas narrativas visuais, a observação do não-dito, são ações que antes permeiam os imaginários sociais, são vividas e então podem ser concretizadas através da captação da imagem, da representação (CECATTO; FERNANDES, 2012). O trabalho com fontes documentais visuais é importante tanto no estudo das sensibilidades, como evocadoras e emoções e sentimentos, quanto no estudo da memória, recuperando imagens do vivido, uma “recriação mental de um objeto, pessoa ou acontecimento ausente” (PESAVENTO, 2008, p.15 *apud* CECATTO; FERNANDES, 2012, p.6).

A pesquisa bibliográfica proposta para constituir este trabalho nos permitiu acessar fontes científicas como os estudos e pesquisas de Michel de Certeau (1998), Elda Oliveira (1985), Margareth Rago (1995) e Losandro Tedeschi (2012) para compor as reflexões ao longo do artigo. Trata-se de uma modalidade de estudo e de análise de documentos de domínio científico, sendo sua principal finalidade o “contato direto com documentos relativos ao tema em estudo” (OLIVEIRA, 2007 *apud* KRIPKA; SCHELLER; BONOTTO, 2015, p.59).

Os documentários citados são encontrados na plataforma digital Youtube, realizados pelos organizadores do Encontro da Nova Consciência² e do Serviço Social do Comércio de São Paulo (SESCTV), sendo eles: *O Ramo (Rezadeiras de Boa Vista-PB)* (2009) e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010). O primeiro está disponível no Youtube, dividido em três partes: O Ramo - PARTE 1, com duração de 9min59s, O Ramo - PARTE 2, com 9min37s e O Ramo – “Seu Ageu” com 6min9s, ficando essa última parte de fora da pesquisa. Foi apresentado no Teatro Paulo Pontes como parte da programação do 16º Encontro da Nova Consciência em 2007, sendo disponibilizado digitalmente apenas em 2009.

O documentário *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), realizado também em Boa Vista – PB, foi transmitido pela SESCTV como episódio da série *Coleções* e disponibilizado digitalmente também pelo canal Encontro da Nova Consciência, no Youtube. O Documentário encontra-se também dividido em três partes: 1ª PARTE – 8min, 2ª PARTE – 10min8s, 3ª PARTE – 8min56s. As produções contam com depoimentos das rezadeiras e de alguns de seus atendidos.

Do documentário *O Ramo (Rezadeiras de Boa Vista-PB)* (2009), serão citadas falas e utilizadas imagens de Dona Antônia, Dona Rita, Dona Maria Rocha, Dona Chiquinha, Dona Baíco e Dona Áurea³. Em *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), a maioria das rezadeiras citadas durante a pesquisa também aparecem em *O Ramo* (2009), sendo elas: Dona Francisca (que em *O Ramo* é apresentada como Chiquinha), Dona Rita, Dona Maria Rocha e Dona Maria José da Cunha (citada em *O Ramo* pelo apelido de Dona Baíco). Será citada ainda a rezadeira Crispina da Conceição, que aparece apenas em *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), como também os entrevistados Bárbara Farias (estudante), Marcelo Pinto (comerciante), Flávio Farias (documentarista) e Sebastião Pereira Porto (agricultor).

As fontes visuais aqui utilizadas, são ricas contribuições no que se diz respeito a análise da narrativa visual construída por estas mulheres. Essas narrativas colaboram para a composição de uma memória coletiva e são responsáveis por criar o espaço místico necessário para a realização das rezas, bem como alimentar o imaginário desenvolvido a partir delas. Os documentários fornecem também o ponto de vista de parte da comunidade onde as rezadeiras atuam, de maneira que é possível ver em ação os efeitos da prática da reza no cotidiano dos indivíduos de Boa Vista.

Por se tratar de atividades majoritariamente femininas, de mulheres simples e de fazeres nascidos do cotidiano, as análises sobre as rezadeiras são valiosas para o estudo de gênero. O

² Assim como outros eventos promovidos durante o feriado do Carnaval, em Campina Grande, o Encontro da Nova Consciência promove diálogos acerca da diversidade Cultural e Religiosa.

³ Há ainda n’ *O Ramo* (2009) as rezadeiras Lilita, Dona Nair e Dona Crispina, que não serão citadas durante o trabalho. Em *Coleções: Fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), o mesmo ocorre com a rezadeira Ana Mateus e a entrevistada Kaydinalia Leita (universitária).

domínio dos saberes de cura é uma arte que perpassou a vida das mulheres desde períodos ancestrais, sendo fonte de sobrevivência, resistência, memória e identidade. As pesquisas que recuperam as memórias dessas mulheres são merecedoras de destaque principalmente por estas se tratarem de atividades importantes ao longo da história, mas que por muito tempo permaneceram silenciadas.

Este estudo e pesquisa busca problematizar as maneiras como estas mulheres são vistas em diversos espectros, para além dos simpatizantes dentro da comunidade, uma vez que nem sempre os espaços ocupados por elas agradam o Estado⁴, a medicina oficial ou as religiões cristãs, já que suas rezas e ritos estão embebidos em sincretismo religioso, mesmo que nem sempre de maneira intencional.

Trabalhar com memórias é uma maneira de manter viva parte da história coletiva popular, além de facilitar o entendimento do funcionamento das sociedades em que se desenvolvem essas pesquisas. Os estudos sobre práticas de cura em particular podem auxiliar na construção de uma identidade coletiva e individual, assim como corroboram para a conquista de certo reconhecimento nesse processo. Através das análises dessas práticas, podemos observar como se dá a formação dessa identidade e de que maneira ela se perpetua em relação ao coletivo.

Acerca dessas práticas de cura, uma vez que a saúde e a morte são vistas para além de processos biológicos, como é o caso das rezadeiras e das pessoas que elas atendem, compreende-se que se abre um espaço de conexão entre o físico e o psicológico, o social e o simbólico (MAUSS, 1924 *apud* ALEXANDRE, 2006). Dentro desses processos simbólicos se encontram os rituais, as rezas e as práticas mágicas de cura, levando-se em consideração que a procura pelos processos curativos se estende para além de medicamentos.

A simbologia do processo de cura pode ser lida através dos relatos das rezadeiras nos documentários analisados e se apresentam de várias maneiras, dentre elas o ramo da reza, as gesticulações, o sal grosso⁵, e obviamente o ritual da reza. Entendemos que a religiosidade, a simbologia e as histórias de vida dessas mulheres garantem a elas o espaço identitário ocupado atualmente. A cultura da reza vem também de um lugar de simplicidade, do lar, das necessidades cotidianas sendo, sobretudo, pertencente às mulheres cristãs, pobres e mães, que utilizam suas práticas para sobreviver e resistir.

Este artigo está organizado em três seções além da introdução e considerações finais, a saber: a primeira, intitulada *Artes de Cura no Cotidiano, Memória e Identidade de Práticas de Rezadeiras: Pinceladas de Histórias*, na qual discutimos sobre o deslocamento histórico realizado em torno dos estudos de gênero até chegarmos às mulheres brasileiras do século XXI e seus espaços de vivências. A segunda seção, cujo título é *Práticas de Cura no Saber das Rezadeiras: Memórias e Identidades*, discute as práticas cotidianas e o saber-fazer da rezadeira paraibana. Por fim, a terceira seção, *Lugares de Saber-Fazer das Rezadeiras Paraibanas*, irá concentrar-se na vivência e práticas das rezadeiras, tomando como base os documentários *O Ramo* (2009) e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010).

2 ARTES DE CURA NO COTIDIANO, MEMÓRIA E IDENTIDADE DE PRÁTICAS DE REZADEIRAS: PINCELADAS DE HISTÓRIAS

⁴ Segundo Oliveira (1985, p.51), o incômodo do Estado vem da necessidade de os corpos da população estarem sempre à disposição, o que leva a medicação dos corpos que adoecem. Os acordos com grandes empresas de medicamento, por exemplo, são também um meio de movimentar o consumo e o capital, o que leva o Estado a se desagradar de meios alternativos de cura.

⁵ O sal grosso é bastante utilizado em rituais de purificação, sendo observada também em religiões e práticas neopagãs como a bruxaria, por exemplo.

Nesta primeira parte, discutiremos os avanços históricos obtidos em termos dos estudos de gênero e como esses avanços contribuíram para que pesquisas sobre o fazer feminino e o seu cotidiano fossem possíveis, como é o caso das mulheres rezadeiras. Esses estudos passeiam pela História Cultural, adentrando na vida privada, na memória e na identidade das práticas das rezadeiras.

Ao nos debruçarmos no século XXI, nos estudos acerca das práticas das mulheres rezadeiras no interior paraibano, verificamos que o caminho percorrido por essas mulheres é permeado por diversos discursos e vivências: há a influência indígena, a influência cristã, há o meio rural ou a cidade, a falta de recursos ou simplesmente o desejo por conectar-se ao sagrado. A prática de reza, sendo atribuída em sua maioria ao fazer feminino, faz dessa pesquisa também um estudo sobre mulheres e seus cotidianos.

O ofício das rezadeiras representa um tipo de fazer feminino, passado através de gerações, o que leva a categorizar a presente pesquisa como, antes de tudo, um estudo de gênero. Considerando a afirmativa anterior como um fato, é preciso compreender brevemente os passos que nos trouxeram até este presente, onde o espaço para o estudo das mulheres rezadeiras deixa de ser apenas desejo e torna-se realidade concreta.

Como bem nos introduz Pedro⁶(2011), as mulheres têm sido as grandes “guardiãs da memória”, e não falta participação feminina na História Oral, por exemplo. Sendo assim, o que leva o estudo de gênero a ter sido relegado a segundo plano por tanto tempo foi, primeiramente, o silenciamento feminino, desconsiderando as mulheres enquanto estudiosas e agentes da História.

No contexto das pesquisas em história, a participação das historiadoras foi um tanto atrasada se comparado a outras pesquisadoras da área de ciências humanas, como Sociologia e Antropologia. Isso ocorre principalmente por causa da resistência masculina a uma escrita da história que incorporasse mulheres para além da mera adição, sem contexto ou análise, com intenção exclusiva de preencher lacunas. A falta de presença feminina nesse espaço científico resultou numa participação frágil, quase inexistente e pouco substancial da mulher nos relatos históricos. Segundo o autor Antônio Tedeschi⁷:

Até o século XIX, faz-se pouca questão das mulheres no relato histórico, o qual, na verdade, ainda está pouco constituído. As que aparecem no relato dos cronistas são quase sempre excepcionais por sua beleza, virtude, heroísmo ou, pelo contrário, por suas intervenções tenebrosas e nocivas, suas vidas escandalosas (TEDESCHI, 2012, p. 108).

Segundo Pedro (2011, p.270), “a acusação de ser uma ‘história militante’, portanto, não ‘científica’, continua a assombrar, mesmo quando há muito já se abandonou a certeza da neutralidade” sendo o estudo de gênero ainda desafiador para quem se permite estudá-lo.

No que tange à leitura feita das evoluções que nos trouxeram até os estudos que obtemos hoje, Margareth Rago⁸ propõe enxergar, em seu texto *As Mulheres na Historiografia Brasileira* (1995), o movimento realizado da História Social à Cultural, dentro do Brasil, a partir de um olhar discursivo e crítico, observando as evoluções como atendimento às necessidades do período e parte de engrenagens maiores e correspondentes a determinada situação. O contexto

⁶ A historiadora é nascida em Itajaí, Santa Catarina. É graduada pela Universidade do Itajaí (1972), em História, mestre em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (1979) e doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (1992).

⁷ Graduado em Filosofia pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul - UNIJUI (1997). Possui mestrado (2002) e doutorado (2007) em Estudos Históricos Latino Americanos pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS/RS. É professor Associado na Universidade Federal da Grande Dourados. UFGD).

⁸ Historiadora brasileira, professora e pesquisadora. É professora da Universidade Estadual de Campinas desde 1999. Margareth Rago é atrelada a linha teórica pós-modernista, tendo como referência estudiosos como Michel Foucault, Gilles Deleuze, etc.

em que o mundo vivia no momento em que os estudos de gênero começaram a despontar, levamos a compreender os movimentos tomados no Brasil a priori.

Rago (1995) apresenta, num primeiro instante, uma história da “mulher” (já que tanto o termo *mulheres* quanto *gênero* são vistos apenas mais adiante), História Social, envolta de discursos de resistência, causas trabalhistas e luta dos proletários, exemplo disso é a obra *A mulher na Sociedade de Classes* (SAFFIOTI, 1969). Parte dessas obras focavam especialmente na temática do ingresso das mulheres no mercado de trabalho e a denúncia das formas perversas desta integração (RAGO, 1995).

Essa visão da mulher proletária, enquanto parte de uma engrenagem muito maior, socialista e movimentada pela luta de classes, é fruto de uma fase conhecida como Primeira Onda da narrativa do feminismo. Essas “ondas”, criadas no Hemisfério Norte, visualizam a construção da linha de pensamento feminista em setores divididos por épocas, sendo a primeira onda para reivindicações de direitos das mulheres (final do século XIX e início do XX); a segunda voltada para a autonomia dos corpos femininos e das mulheres de maneira mais heterogênea (década de 1960); a terceira onda (década de 1980) constituiria uma narrativa pós-moderna (estudo de gênero); por último, a quarta onda surge no final da década de 1990 e início dos anos 2000, abrangendo o estudo *queer*⁹. Como observaremos mais adiante, no Brasil o tempo e a ocorrência dessas ondas são diferentes do proposto pelo Hemisfério Norte.

Silva¹⁰ (2008) nos diz que apenas na década de 1980 a História das Mulheres “emergiu como um campo definido de pesquisa para os historiadores” em território brasileiro (SILVA, 2008, p.223). A autora, ao questionar o que haveria levado os historiadores a considerar a história feminina um campo de estudos em potencial, revela que um dos motivos provavelmente poderia ter sido o deslocamento das pesquisas, da visão política para social (SILVA, 2008).

Sobre isso, Tedeschi (2012) nos impulsiona a compreender que é ainda a História Social, ao colocar uma parcela da sociedade (como escravos e trabalhadores), até então relegada, no *hall* de temáticas interessantes a serem pesquisadas, que acaba por inserir um espaço também para a introdução da mulher como sujeito na história.

Mais que isso, a corrente neo-marxista possibilitou a futura ampliação dos espaços a que essas pesquisas se direcionam, ao expressar sua preocupação com a relação entre a história global e a micro-história, colocando em jogo o estudo do cotidiano, do espaço privado, “dos papéis informais e das mediações sociais – elementos fundamentais na apreensão das vivências desses grupos, de suas formas de luta e de resistência” (TEDESCHI, 2012, p. 111). Essa aproximação com a vida privada trouxe também a ferramenta memória como importante aliado no estudo das mulheres, permitindo que a voz feminina pudesse ser ouvida e reconhecida. Sobre isso, Silva (2008) nos fala que

a (re)valorização dos registros da memória, a utilização das correspondências familiares, dos diários, das fotografias, contribuiu de maneira expressiva para o incremento da história das mulheres, uma vez que a “verdade” passou a incorporar também o subjetivo, o pessoal e o único (SILVA, 2008, p. 227).

A partir da visão de Rago (1995) e Silva (2008), observamos o crescimento da pluralidade do conceito de mulheres durante os anos de 1980, a influência do estudo das mentalidades e da ampliação do espaço temático e discursivo no que diz respeito às pesquisas do gênero no Brasil. Obras como *O diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade*

⁹ *Queer*, deriva do inglês e, em sentido literal, significa “estranho”. Inicialmente de cunho ofensivo, a palavra era utilizada de maneira agressiva, no intuito de ofender membros da Comunidade LGBTQIA+. Atualmente o termo foi ressignificado pela comunidade, que o utiliza como um termo “guarda-chuva”, com intenção de abarcar toda aquele que não se encaixa na heterossexualidade e cisgeneridade.

¹⁰ Professora da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Jandaia do Sul (Fafijan). Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná.

popular no Brasil colonial (MELLO, 1986) e *Do Cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar* (RAGO, 1985), possuíam uma captura do feminino em espaços além do trabalho, construindo um universo próprio da mulher, sem limitar-se ou relativizar a vivência das mulheres nesses meios.

A existência de abordagens características da Segunda e Terceira Onda dentro do seio brasileiro, beirando os anos de 1990, mostra-nos que na verdade as Ondas nunca foram uma verdade absoluta, mas movimentaram-se de maneiras e com intencionalidades distintas, como bem nos mostra Pedro (2011). Segundo ela:

Convém sublinhar que pensar o feminismo a partir de diferentes ondas reforça a ideia da existência de centros irradiadores e suas margens; é como se uma pedra tivesse sido atirada na água, formando várias ondas. Elas vão se abrindo e apontando para a circulação de discursos e teorias que partem de um centro produtor – em geral, países considerados desenvolvidos do hemisfério norte – e se dirigem para o hemisfério sul, localização principal dos países considerados subdesenvolvidos. Contudo, o que temos encontrado na historiografia de vários países do Cone Sul é, em primeiro lugar, a confirmação da existência de “ondas”, em que certas categorias emergem – muitas vezes com “atraso” em relação aos “centros emissores” – no campo historiográfico; em segundo lugar, que as novas categorias que surgem não fazem, no entanto, desaparecer as anteriores. (PEDRO, 2011, p. 271).

No Brasil, assim como em outros países do Hemisfério Sul, houve necessidades e demandas diferenciadas, que levaram ao desenvolvimento de linhas temporais diferentes das Ondas propostas pelo Hemisfério Norte. Conforme foram se revelando essas necessidades (como a existência da mulher latina, ou da mulher indígena), a representação superficial da mulher foi perdendo espaço para uma observação mais atenta da existência dessas mulheres (agora no plural) em espaços distintos da sociedade. É importante lembrar que a resistência masculina, aliada a conceitos teóricos rígidos (SILVA, 2008), foram fortes impedimentos na consolidação dos estudos de Gênero.

A flexibilização desses conceitos e a participação feminina nas universidades foi de grande valor na fundamentação desses estudos. Pedro (2011) ressalta essa falta de participação das historiadoras nos primeiros passos dados aqui no Cone Sul¹¹ no que diz respeito aos estudos de gênero.

A terceira onda propriamente dita, chegou apenas na década de 1990 ao Brasil e podemos dizer que se propagou rapidamente em território brasileiro. Marcada como uma fase amplamente pós-modernista, ela traz “ênfase na crítica do sujeito e das identidades” e, portanto, “trata-se de perceber sujeitos e objetos como resultados de práticas culturais, como efeitos, mais do que como produtores” (RAGO, 1995, p. 86). É nessa fase que o termo “gênero” passa a ser amplamente utilizado, visto que aqui a palavra “mulheres” era vista como limitante e generalista, remetente a uma “entidade social branca e de classe média” (RAGO, 1995, p.88).

Para Scott (1990, *apud* PEDRO, 2011, p.14) “gênero é o primeiro modo de dar significado às relações de poder”. Para a autora, o estudo de gênero significaria não mais focar isoladamente os sexos masculino e feminino, mas sim tratar das relações entre ambos. A movimentação contrária às pesquisas de gênero aqui no Hemisfério Sul ocorreu muito em parte por causa do cunho político que essas pesquisas ganhavam ao colocar o nome “mulher” ou “feminismo” em seus títulos, o que levava pesquisadoras a perderem financiamentos em muito necessários para dar continuidade aos seus estudos.

Constantemente, Norte e Sul possuíam atritos com relação às terminologias utilizadas, já que para o norte a palavra “gênero” ressaltava diferenças sexuais. Já “nos países do Cone Sul – para atender às exigências dos fundos de financiamento para o desenvolvimento e para

¹¹ Região composta por Chile, Argentina e Uruguai, por vezes abrangendo também o Sul do Brasil e parte do Sudeste (São Paulo).

conseguir recursos para os vários projetos sociais —, as mulheres identificadas com o feminismo recorriam instrumentalmente ao ‘gênero’” (PEDRO, 2011, p. 274.).

Essa nova fase, tanto do feminismo em si, quanto do Estudo de Gênero (ou das Mulheres, como prefira chamar) chega também para abarcar novas necessidades e grupos que se encontravam muitas vezes camuflados em meio à sociedade, e que levantaram suas bandeiras ao longo dos anos. Deixa de ser uma luta de uma unidade de classe (CARMO, 2015) e passa a ser uma luta diversa, em busca de “direitos mais específicos, ligados às novas práticas dos movimentos sociais” (CARMO; PEREIRA, 2015, p. 5). Durante os anos de 1990, até o início do século XXI, é possível ver uma crescente ampliação temática dentro do eixo de gênero, como bem aponta Maria Matos¹²(2013) ao afirmar que:

A expansão desta área de investigação gerou novas indagações, renovação temática e metodológica possibilitando a ampliação do significado histórico com a descoberta de temas, documentos/fontes, temporalidades e estratégias de pesquisa. As questões da sexualidade, família, casamento, códigos e condutas disciplinares, religião e educação feminina se dilataram [...], bem como as análises das múltiplas representações femininas e do seu corpo (na literatura, música, imprensa, teatro, cinema, publicidade, humor, discurso médico e jurídico) (MATOS, 2013, p.8).

A expansão temática, trazida pela necessidade de abarcar a história de espaços antes pouco observados como campo viável de pesquisa, possibilitou que grupos antes não ouvidos agora possuíssem uma voz ativa na narrativa histórica. Nos últimos anos, uma narrativa de gênero pós-colonialista vem fazendo com que vivências femininas plurais estejam em maior evidência nos países da América Latina como o Brasil, dentre elas a vivência da mulher latina, mestiça e rural.

A construção desse arquétipo feminino na sociedade através da História e o estudo sobre suas existências e resistências foi ampliado a partir da abordagem pós-colonialista, que defende as margens e dá a elas o poder de um discurso crítico e transformador (PEDRO, 2011, p. 275). No que diz respeito a essa abordagem, Pedro (2011) afirma que:

A crítica pós-colonial reconsidera a história a partir dos colonizados, e tenta recuperar as “vozes baixas” da história. Questiona os estatutos assumidos pela historiografia ocidental, suas omissões, suas perspectivas. O conhecimento ocidental, de acordo com essa abordagem, está colonizado e deveria ser descolonizado para incluir outras formas de gerar conhecimento (PEDRO, 2011, p. 275).

A abordagem pós-colonial, bem como o estudo de gênero e a História Cultural, nos permitiram desenvolver nossa pesquisa em espaços antes pouco explorados, como é o caso das mulheres rezadeiras. O estudo da mulher pobre, dotada dos saberes populares, nascida do hibridismo cultural de costumes e práticas de sociedades diferenciadas, mulher que promove resistência em seus espaços de vivência e que sobrevive graças aos saberes passados através de gerações. Tais saberes são mantidos vivos na memória de suas sucessoras e do local ao qual pertencem, o que é precioso e fruto desse espaço de diálogo que foi aberto ao longo dos anos, e que ainda persiste como um segmento pouco explorado.

3 PRÁTICAS DE CURA NO SABER DAS REZADEIRAS: MEMÓRIAS E IDENTIDADES

¹² A autora é graduada e doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou seu pós-doutorado na Université Lumière em Lyon na França. Atualmente é professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, colaboradora da Universidade Estadual do Ceará e pesquisadora 1 do CNPq.

Para podermos compreender a origem das rezadeiras, devemos nos voltar ao estudo dessas mulheres latinas no período colonial, a fim de entendermos as raízes e caminhos tomados por essas mulheres até chegarem aos dias atuais. A construção dos saberes mágicos femininos é voltada para o conhecimento da natureza e do próprio corpo da mulher. Segundo Meira (2018)¹³, no Brasil, esse conhecimento tem influência das práticas indígenas dos nativos brasileiros, das crenças africanas e dos costumes cristãos europeus.

De acordo com a autora, o sincretismo religioso foi uma alternativa viável dentro da América Portuguesa, considerando que na colônia tanto indígenas quanto grande parte dos portugueses enviados para cá eram analfabetos ou semianalfabetos, o que dificultava a leitura da Bíblia, um livro pouco acessível na época.

As adaptações realizadas pelos jesuítas para melhor aceitação da catequização contribuíram para esse hibridismo religioso formado no Brasil. Ao mesmo tempo em que os jesuítas criam na conversão dos fiéis nativos, estes povos resistiam às formas de dominação. Estas sutis formas de resistência podem ser observadas, por exemplo, através da não aceitação tupi ao batismo com água benta, o que resultou na substituição dela pelo tabaco nos ritos cristãos brasileiros (MEIRA, 2018, p.3).

No que diz respeito às religiões africanas que aqui chegaram, é importante mencionar o estranhamento inicial entre os próprios africanos, dado que as referências dos negros advinham de partes diferentes da África, fossem estas nos Malês, Iorubás, Gegês, entre outros (SOUZA, 1986, p.94 *apud* MEIRA, 2018, p. 4). Encontraram-se aqui proibidos de exercer suas práticas religiosas, o que os levou a adaptar-se à cultura cristã, camuflando-se com o intuito de persistir em suas crenças nativas.

Do hibridismo entre as crenças africanas e os costumes cristãos, surgiram formas de cristianismo mais “populares” (CONCEIÇÃO, 2009, p.2), uma vez que as práticas das religiões de matriz africanas eram proibidas, culminando dessa forma em associações de guias e orixás às imagens cristãs, como São Cosme e Damião, por exemplo. Essas práticas, segundo Certeau¹⁴ (1998) se tratam de *táticas do outro*¹⁵, táticas desviacionistas, feitas em lugares onde o poder dominador cria estratégias para gerir o outro. O autor deixa claro que essas sutis subversões, os *usos* das leis impostas ao seu favor se davam:

não rejeitando-as ou transformando-as (isso acontecia também), mas por cem maneiras de emprega-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar sobre um novo registro (CERTEAU, 1998, p. 94-95).

O *catolicismo popular* (RIBEIRO OLIVEIRA, 1985 *apud* CONCEIÇÃO, 2009) nasce destas táticas. Em seu interior havia muita estima pelos santos, canonizados ou não, já que essas imagens de poder possuíam similaridades com as imagens dos guias e entidades espirituais. Segundo Conceição¹⁶(2009): “as Rezadeiras demonstraram grande afeição à figura dos santos, fazendo questão de demonstrar de forma prática sua eficácia e revelaram possíveis intervenções que determinados santos puderam fazer em suas vidas” (CONCEIÇÃO, 2009, p.4).

¹³ Graduanda do curso de Licenciatura em História – fernandameira@outlook.com, Universidade do Estado da Bahia – UNEB

¹⁴ Historiador francês, era também Filósofo e Teólogo, estudava áreas como a psicanálise, ciências sociais, se atendo a teoria da História. Escreveu obras importantes como *A Escrita da História* (1975) e *A Invenção do Cotidiano* (1980).

¹⁵ Assim como as táticas, Certeau (1998) traz também as *estratégias*, que seriam o cálculo (ou as manipulações) das relações de força, circunscrevendo um *lugar próprio* de onde se pode “gerir as relações com *uma exterioridade* de alvos ou ameaças” (CERTEAU, 1998, p.99). As estratégias seriam, portanto, movimentações dos detentores de poder.

¹⁶ Doutora em História Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO. Integrante do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Africanos e Afrobrasileiros AFROUNEB/UNEB.

As mulheres pobres da colônia se apropriaram desse catolicismo popular, tratando os santos como verdadeiros guias espirituais, fazendo parte de suas práticas, enfeitando paredes, em medalhas e imagens. As práticas de povos indígenas, africanos e até mesmo judeus em solo brasileiro foram encaradas como folclóricas, e as concepções estabelecidas, na verdade possuíam o intuito de controlar aqueles povos que representavam perigo de revolta ou resistência. Os conhecimentos que foram sendo adquiridos com as ervas e as rezas aos santos comuns a esse catolicismo popular fizeram da mulher na colônia uma espécie de médica informal.

Assim como para as mulheres africanas ficava a responsabilidade de cuidar e gerir seus espaços de convívio, cuidar da cura, dos partos e da proteção espiritual, várias mulheres por todo o mundo encontravam na cura um espaço de vivência e resistência próprios, e o Brasil não ficou de fora disso. O conhecimento sobre o próprio corpo, da gestação ao aborto, no entanto, assustou aos homens europeus da época que, numa tentativa de controle de corpos femininos, reduzia-os à função de reprodução (MATIAS, 2019).

Qualquer conhecimento sobre o corpo da mulher era diabólico, tendo em vista que os médicos da época eram “fiéis à crença de que o corpo feminino e a procriação eram assunto divino” (PRIORE, 2004, p. 78 *apud* MATIAS, 2019, p.5). Além disso, as doenças, no período colonial eram vistas como castigos de Deus e a falta de médicos no Brasil Colônia adoecia não só as mulheres, mas toda a população (MATIAS, 2019). Essa falta era suprida com os conhecimentos empíricos a essas curandeiras que, influenciadas pelos saberes cristãos, indígenas, africanos e até mesmo do paganismo europeu, eram procuradas para solucionar as doenças da população mais pobre, o que não agradou a Igreja e os colonizadores.

Diante disso, a sabedoria dessas mulheres em tratar e curar mazelas passou a ser vista como uma afronta ao poder masculino e alvo de perseguição por meio da Inquisição, uma vez que ela iria contra os valores morais e religiosos - que foram impostos e eram universais neste contexto - da época (MATIAS, 2019, p.6).

O Tribunal do Santo Ofício chegou ao Brasil no século XVI, mas suas atividades na Europa remontam ainda a Idade Média. Apesar do maior perseguidor de bruxas no feudalismo ser o Estado, no Brasil Colônia a perseguição viria dos cientistas e da Igreja (MATIAS, 2006), o medo do Diabo e o desejo de controle sobre os corpos é similar.

Delumeau (1989), ao fazer uso da história das mentalidades em sua obra *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*, bem nos diz que a visão geral entre os séculos XIV-XVI era a de que “todo sagrado não oficial é considerado demoníaco, e tudo o que é demoníaco é herético, não sendo o contrário menos verdadeiro: toda heresia e todo herético são demoníacos” (DELUMEAU, 1989, p. 397). Por mais que as mulheres curandeiras, rezadeiras e benzedoras fizessem uso do cristianismo em suas práticas, isso não as livrava da perseguição da Igreja Católica e dos cientistas.

A caça às bruxas foi uma estratégia das autoridades no poder para pavimentar o caminho da nova ordem patriarcal; por meio da condenação dos corpos de mulheres que ameaçavam o poder do homem, essas foram sendo diminuídas e emudecidas até terem todo poder social retirado de si. [...] Da mesma forma que os conhecimentos das mulheres sábias do Brasil Colônia incomodavam as autoridades locais, os das mulheres tidas como bruxas na Europa nesse período de perseguição também eram vistos como ameaça para aquele contexto (MATIAS, 2019, p. 7).

Se no período colonial a Igreja e os cientistas perseguiram essas mulheres, na atualidade a medicina erudita e o Estado são seus maiores obstáculos. Ao traçarmos uma rota do período colonial, passando pelos diferentes períodos vividos no Brasil até os dias atuais, vemos que a trajetória das rezadeiras, seus espaços conquistados e suas *táticas* de sobrevivência perante as

manipulações das relações de força observadas na sociedade, as preservou um lugar de resistência, identidade e memória coletiva no imaginário das camadas mais populares, enquanto lutam para se manterem vivas perante as possibilidades e inconstâncias do tempo (CERTEAU, 1998).

São mulheres que compõem uma medicina popular e que, segundo Oliveira¹⁷ (1985), tiveram que se adaptar às cidades ao longo dos séculos, tornando-se profissionais de atividades mais específicas, visto que a medicina erudita detém agora o controle dos saberes científicos, levando-as a trabalhar, em maioria, com os descrentes na medicina oficial, ou com aqueles que se dividem em frequentar os médicos e os saberes populares (OLIVEIRA, 1985, p. 32-33).

As mulheres rezadeiras permaneceram “[...] católicas, pobres, mães, que conheciam fórmulas para debelar a dor e o sofrimento” (OLIVEIRA, 1985, p.24), no entanto agora, para estas mulheres, as conexões de solidariedade, o estabelecimento e a aceitação de si mesmas enquanto coletivo nem sempre acontece. O que temos “são formas de identificação extremamente fugidias e fluidas” (CERTEAU, 1995, p. 66 *apud* SILVA; PACHECO, 2011, p.40).

Não podemos, no entanto, achar que essas mulheres não encontram espaços de vivência em comum em que se relacionem. São mulheres que não se identificam imediatamente como pertencentes a um grupo em específico, mas que são capazes de reconhecer a si mesmas no fazer das outras. É, ao sentar-se juntas para conversar, que reavivam memórias, resgatadas pelo diálogo e experiências em comum. É também por meio do contato com outras rezadeiras que se estabelece essa troca de saberes, através da oralidade e do conhecimento empírico adquirido com a experiência, descobertos a partir de necessidades individuais diferentes, mas aprendidos da mesma maneira, entre si, ouvindo uma reza de uma outra, prestando atenção nas práticas de suas mães e avós.

Segundo Oliveira (1985, p.45 *apud* SANTOS DA SILVA, 2009, p. 13) “são os saberes que as mantêm vivas contra o poder dominante”. Essa cultura que resiste, até a atualidade, se mantém graças às relações familiares e da comunidade, que revivem memórias e reafirmam identidades. Nos *jogos* de poder a que são submetidas, as rezadeiras se valem do hibridismo entre o divino oficial e popular contra os saberes eruditos da medicina oficial e os interesses do Estado.

A importância das trocas de saberes (mantidas muito em parte pela tradição familiar), se delimita nos diálogos, nos interesses de resistência e nas necessidades de sobrevivência em meio ao tumultuado século XXI, onde as participações das dadas “medicinas não oficiais” são cada vez mais cercadas, delimitadas e frágeis na sociedade. Quem procura os saberes das rezadeiras, procura por uma cura que vai além da física, conectando-se com o sagrado e a fé para alcançar limpeza espiritual e mudança significativa de vida (ALEXANDRE, 2006). Uma vez cientes disso, as rezadeiras buscam refúgio e legitimidade em seus modos de fazer.

Essa cura é procurada em mulheres consideradas verdadeiras agentes do divino, selecionadas pelo plano espiritual, canais mágicos em terra (ALEXANDRE, 2006). A imagem de respeito e sabedoria que foi conquistada através do tempo, quando as dinâmicas de trabalho ainda eram pautadas na solidariedade e o lazer e trabalho ainda não possuíam claras divisões (OLIVEIRA, 1985), passa a credibilidade e a confiança da qual essas mulheres precisam para agir dentro de suas comunidades, o que as computa também como indivíduos geradores de cultura e identidade dentro de seus cotidianos.

A identidade e a resistência delas são construídas sem que se preocupem em produzi-las: a resistência e a sobrevivência da mulher rezadeira existe no próprio ato de praticar os seus

¹⁷ Doutora em Ciências Sociais (Antropologia) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1994), trabalha na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Possui amplas pesquisas na área da antropologia contemporânea.

saberes (OLIVEIRA, 1985). Inserida numa sociedade que impõe a ela seu modo de viver, a rezadeira:

superimpõe, e por esta combinação, cria para si um espaço de jogo para *maneiras de utilizar* a ordem imposta do lugar ou da língua. Sem sair do lugar onde tem que viver e lhe impõe uma lei, ele aí instaura *pluralidade* e criatividade. Por uma arte de intermediação, ele tira daí efeitos imprevistos (CERTEAU, 1998, p. 92-93).

Essa criatividade e pluralidade apontada por Certeau (1998), pode ser vista na constante reafirmação das rezadeiras enquanto membros da religião cristã, fiéis ao catolicismo do qual suas comunidades muitas vezes fazem parte, enquanto que suas práticas católicas populares se misturam aos saberes ameríndios e africanos, e os ritos e saberes de que tomam parte, não são vistos no catolicismo oficial. São esses saberes conectados ao divino que atraem uma clientela, da qual, na maioria das vezes, elas não buscam retorno além do respeito e reconhecimento que tanto procuram, o que as fazem acessíveis a todos os públicos.

Ao discorrer sobre as agências de cura, Oliveira (1985) menciona a necessidade “de se sentir controlado para não se sentir desvinculado, desenraizado” (OLIVEIRA, 1985, p. 29-30). Inserindo essa reflexão no contexto das rezadeiras, pode-se dizer que sua busca por reconhecimento e a necessidade de identidade e sobrevivência, é em parte o que as leva a, de maneira constante, reafirmarem sua devoção ao catolicismo oficial. Todavia,

se adentrarmos nas experiências de vida da população local, suas memórias, angústias e sonhos e seguirmos a linguagem das pegadas, vestuários, gestos, hábitos alimentares e cotidianos comunitários, visibilizaremos ainda uma renitente riqueza das traduções de sabedorias populares forjadas na oralidade e teias de memórias sociais (SILVA; PACHECO, 2011, p.48).

A busca constante por sua legitimidade, faz também com que essas mulheres criem táticas que possam exprimir confiança para com aqueles que as procuram, o que as levam a ter sempre “histórias fantásticas para contar” (OLIVEIRA, 1985, p.61) ou a atentar-se a performances corporais e objetos simbólicos, o que promove a identidade delas a partir destes signos (SILVA; PACHECO, 2011), sendo reconhecidas e creditadas a partir deles. O que faz estas práticas constantemente atuais é justamente o fato de serem sempre reinventadas para atender às novas demandas além de resistir ao desgaste temporal a que são impostas.

Dessa forma, o papel que essas mulheres têm na sociedade é sedimentado pelo equilíbrio entre os saberes acumulados pela transmissão oral (ancestralidade) e poderes tecidos nos meandros da comunidade, pois “todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, definição que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é ao mesmo tempo inclusão e exclusão” (CUCHE, 2002, p. 177 *apud* SILVA; PACHECO, 2011, p. 46).

Para que entendamos os espaços de resistência e identidade ocupados pelas rezadeiras, é preciso compreender como se dá sua aceitação na sociedade e quais são os enfrentamentos a que essas mulheres são sujeitas. Vimos, no passado, que a Igreja e o Estado exerciam verdadeira perseguição às tarefas realizadas por elas, tomando controle de seus corpos, vetando suas práticas ou as colocando como demoníacas e ilegais.

Acontece que essas práticas sobreviveram ao tempo, valendo-se de suas *astúcias* (CERTEAU, 1998), aderindo aos discursos daqueles que lhes imputavam leis e podavam seus saberes, utilizando-se da ferramenta do cristianismo e do dom divino para serem melhor aceitas dentro do contexto em que estavam agora, nas cidades, no século XXI.

Tomadas muitas vezes como ignorantes, charlatãs, essas mulheres acharam para si espaços nas lacunas deixadas pelo Estado e pela medicina erudita. Os espaços de simbologia,

de cura espiritual, de conexão entre paciente e curandeiro, os laços sociais desenvolvidos entre as rezadeiras e aqueles que são atendidos por elas (ALEXANDRE, 2006), laços de respeito, de confiança, de expressão religiosa, não são vistos com frequência na medicina oficial e são atrativos para quem procura o atendimento das rezadeiras.

A medicina erudita, aponta Oliveira (1985), aparece com o intuito de medicalizar uma população doente pelos meios de produção e condições de vida na cidade, que desgastam física e psicologicamente quem vive nesses espaços (OLIVEIRA, 1985). A doença é, portanto, resultado de uma cultura que privilegia aqueles que podem pagar por um estilo de vida melhor em detrimento da maior parte da população, para qual sobra um sistema de saúde falho que busca a cura rápida, mas raramente a prevenção. Segundo a autora:

A doença, o paradoxo à saúde, [...] poderia ser pensada enquanto ausência destas boas condições de vida e de trabalho [...]. Como esta distinção não é levada em consideração pelos diferentes formuladores de políticas oficiais de saúde, esta é concebida como um bem, uma mercadoria. E a doença é a ausência deste bem. Para esta concepção, tudo se compra. Nada se produz coletivamente (OLIVEIRA, 1985, p.46).

Entendamos aqui que as necessidades populares não são saciadas como deveriam, nem pelo Estado, que mantém a medicina popular sempre à margem, muitas vezes sob o título de charlatã, nem inteiramente pela medicina erudita que, a serviço do Estado, cumpre um papel curativo, medicamentoso e caro, de difícil acesso à população na maioria dos casos. Muito menos o valor simbólico e ritualístico, tão presente na memória coletiva, são achados nos métodos oficiais de cura disponibilizados pelo Estado.

O cuidado que essas mulheres possuem em manter conexões sociais com aqueles que atendem, aliado ao reforço simbólico (ALEXANDRE, 2006) religioso que carregam, é o que garante que estas se mantenham vivas e atuantes em suas comunidades. O poder da fala durante os ritos é uma das maneiras que as rezadeiras encontram de reforçar sua legitimidade, suas conexões através de ritos simbólicos. Segundo Alexandre (2006):

A arte verbal encontrada no estilo narrativo da oração das benzedeiras constitui-se em uma fala que procura fazer a pessoa entrar em contato com o mundo sagrado. As palavras estão carregadas de um poder evocatório capaz de proporcionar emoções e curas a quem nelas acreditar (ALEXANDRE, 2006, p. 30).

As palavras, os ramos, as encenações, os espaços físicos como os quintais e hortinhas, são parte das estratégias a que as rezadeiras recorrem para reforçar sua validade e identidade enquanto mulheres de fé e agentes de cura. A performance corporal, como nos lembra os autores Silva e Pacheco (2011) são uma forma de construir uma “relação identitária e comunicacional” (SILVA; PACHECO, 2011, p. 46) capazes de nos fazer crer, de nos provocar emoções, através das histórias ou das orações estimular sensações que reafirmam o poder das práticas que exercem.

São saberes que se valem da oralidade e por ela se mantêm atuantes. É o reforço de suas práticas, passadas de geração a geração através da oralidade e da memória, que constrói a identidade dessas mulheres.

Uma sociedade de tradição oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é, a tradição oral. (VANSINA, 157 *apud* SANTOS DA SILVA, 2009, p.9)

Ao contrário do que vemos muitas vezes na medicina erudita, que medicaliza corpos doentes e trata a saúde como mercadoria (OLIVEIRA, 1985), a medicina popular e os saberes das rezadeiras se diferenciam também no tratamento que fazem dos indivíduos que atendem. É uma medicina feita pelo outro, para o outro, que não procura dilacerar sua saúde e seu corpo para te fazer voltar à produção (OLIVEIRA, 1985), mas consiste em tratar, através da fé, os corpos doentes. A cura, para as rezadeiras, muito tem a ver com mudança espiritual, com a crença daqueles a quem atende, com a expectativa que é colocada nas rezas que fazem (ALEXANDRE, 2006).

Essas mulheres, duramente marginalizadas, tanto pelo seu gênero como por suas práticas, muitas vezes chamadas de ignorantes, na verdade resistiam por seus saberes e pelas artimanhas que realizavam dentro de espaços que costumam persegui-las ou simplesmente desacreditá-las. Em tempos onde a modernidade e a ciência cumprem papéis que antes eram destinados à Igreja, a fé perdeu espaço, mas definitivamente não para elas, que apesar de cientes do mundo à sua volta, vivem em sua cultura suas próprias referências.

Valendo-se de uma frase dita por Certeau (1998) em *A Invenção do Cotidiano* e adaptando-a ao contexto aqui inserido, seria um erro ter essas mulheres por idiotas (CERTEAU, 1998). As adaptações e dribles realizados pelas rezadeiras ao longo do tempo para resistirem e manterem sua identidade, apesar das muitas perseguições, diretas ou não, realizadas pelos produtores de poder, levam-nas a se tornarem estranhas ao sistema (CERTEAU, 1990 *apud* FILHO, 2002). As rezadeiras fundamentam sua identidade em microrresistências, em movimentos discretos que permitem a sobrevivência de uma identidade.

Essas microrresistências acontecem em detrimento de uma necessidade de controle e padronização da qual o Estado (nesse caso) utiliza para melhor manter a disciplina a que condiciona a população. Os fortes e fracos jogam dentro desse espaço criado. As generalizações e homogeneizações realizadas pelos fortes fazem com que as resistências e táticas dos fracos passem muitas vezes despercebidas, movimentando-se “na visão do inimigo” (CERTEAU, 1998). São essas movimentações realizadas que permitem a perpetuação da identidade da rezadeira, que impossível de ver-se distante desta sociedade disciplinadora, adapta-se e cria novos espaços de vivência.

Dentro desses espaços, as memórias das rezadeiras permitem que elas vivenciem suas identidades e reforcem a cultura local. O compartilhamento de suas jornadas, os processos de cura, os laços sociais são parte de uma memória individual que encontram nas outras noções comuns o espaço para desenvolvimento de uma memória coletiva a ser compreendida (HALBWACHS, 1990 *apud* SANTOS DA SILVA, 2009). Entendemos aqui o poder que tem a memória em despertar emoções, em compreender os espaços vividos e em fazer deles algo a se identificar. As memórias resgatadas, sendo heranças particulares e coletivas, conectam o sujeito a um lugar, uma pessoa, ou mesmo a costumes e crenças, fazendo-o pertencer; ter uma história.

Os saberes e a arte de fazer das rezadeiras são parte da herança que elas carregam, um tesouro feito de memórias, que uma vez evocadas, fazem-nas se sentir em casa, mesmo que elas nem sempre sejam bem-vindas na sociedade em que se inserem. Ao reproduzir aquilo que aprenderam, elas são capazes de perpetuar a própria cultura e a identidade, em si e naqueles que as rodeiam. As memórias dessas mulheres também sofrem com as necessidades que elas buscam no presente, são frutos de suas próprias emoções e interesses (CERTEAU, 2002 *Apud* ORIANI, 2017), o que faz delas também parte das *táticas* de resistência dessas mulheres.

Entre essas táticas, podemos ver que surgem nos últimos anos práticas que hibridizam o fazer das rezadeiras com os saberes médicos oficiais. Seja na preocupação das mulheres rezadeiras em guiar seus pacientes a procurar também um médico, ou na própria recorrência de pacientes que buscam também a ajuda espiritual dessas mulheres (ALEXANDRE, 2006), achase aqui um modo delas serem enxergadas, não como inimigas da ciência, mas como praticantes

de saberes que não competem entre si. Esse tipo de hibridismo, no entanto, ainda é considerado embrionário (ALEXANDRE, 2006).

Nas relações entre rezadeiras e medicina erudita, Oliveira (1985) aponta que “quando as relações conflituosas entre médicos e benzedoras entram para um campo de desafio aberto, quem vai fazer a distinção popular/erudito e utilizar-se politicamente disto para garantir seus interesses políticos é o mundo oficial” (OLIVEIRA, 1985, p.66), em outras palavras, há mais bloqueios impostos pela medicina oficial que dificultam a formação de conexões entre essas práticas do que o oposto. Desconsidera-se que estas mulheres tenham algo a acrescentar às práticas de cura, ou que haja mais de um meio de alcançá-la (OLIVEIRA, 1985).

As mulheres rezadeiras, assim como a medicina popular como um todo, não se preocupam em colocar sobre si um título (OLIVEIRA, 1985). Quem as nomeia como *popular* e polariza os saberes entre oficiais ou não, são aqueles que detêm influência e poder na sociedade. Esta ação, de certa maneira, se torna uma estratégia dos mais fortes para generalizar e uniformizar práticas plurais e diversas.

4 LUGARES DE SABER-FAZER DAS REZADEIRAS PARAIBANAS

A análise de Fabio Josgrilberg¹⁸(2002) acerca dos estudos de Michel de Certeau sobre *o outro*, *os estranhos* e *invisibilizados* da sociedade é muito pertinente à pesquisa aqui realizada, no que diz respeito às vivências das mulheres rezadeiras no espaço das atualidades. A intencionalidade presente em retratar as histórias de vida, memória e identidade das mulheres rezadeiras, reside em abarcar personagens que carregam parte de uma cultura popular, do povo. São em figuras como as rezadeiras, em suas memórias e seus fazeres que podemos obter melhores representações daqueles que vivem “embaixo”, caminhando pela cidade. Essas perspectivas além da visão do topo, dos privilegiados, enriquecem a narrativa histórica e criam novas maneiras de enxergar as dinâmicas da cidade (JOSGRILBERG, 2002).

Os fazeres das rezadeiras carregam a trajetória de parte das mulheres brasileiras em seus cotidianos. São vidas simples, na maioria das vezes em casas pequenas, de móveis antigos. São mulheres viúvas, casadas, ou que nunca casaram. Mulheres que precisaram cuidar dos seus filhos e, para isso, necessitaram aprender a lidar com as mais diversas situações. Em suas casas encontram-se, frequentemente, imagens de santos e fotos de familiares, além de quintais, onde cultivam plantas, sejam flores ou folhas para chás e rezas. São casas sempre cheias, mesmo que poucas pessoas residam ali. Há sempre quem apareça para ser rezado ou só para conversar, afinal, essas mulheres são queridas como mães nos espaços onde atuam.

Dentro dos documentários a serem trabalhados aqui, *O Ramo* (2009) foi dirigido por Breno César e idealizado por Flávio Alex Farias e o *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), dirigido por Belisário Francisca e Rodrigo Hinrichsen e realizado pela SESCTV. Ambos estão disponíveis na plataforma digital *Youtube*, no canal do *Encontro da Nova Consciência*, de onde foram retirados os relatos e imagens das mulheres rezadeiras de Boa Vista¹⁹.

Quando se toma como base uma fonte visual como um documentário, deve-se levar em consideração que é consumida uma narrativa construída por quem está por trás do desenvolvimento daquele projeto. Seja com qual intencionalidade for, “a produção televisiva

¹⁸ Possui Doutorado em Ciências da Comunicação (Universidade de São Paulo, USP) e PhD na London School of Economics and Political Science (LSE, financiado pela FAPESP). É professor do programa de Pós-graduação Stricto Sensu (mestrado e doutorado) de Comunicação Social da Universidade Metodista de São Paulo.

¹⁹ O município de Boa Vista, da qual as mulheres rezadeiras presentes nos documentários a serem trabalhados fazem parte, é uma cidade do interior da Paraíba, sendo parte da região metropolitana de Campina Grande. Além das mulheres rezadeiras, uma das atividades culturais mais famosas da região, compondo um importante atrativo turístico, é a Cooperativa das Cabritas de Boa Vista (majoritariamente formada por mulheres), que produz artesanalmente bolsas, sandálias, roupas, travesseiros entre outros.

faz parte do lugar (espaço controlado) no qual o receptor está inserido” (JOSGRILBERG, 2002, p.21). Em outras palavras, as imagens como representações visuais são sempre frutos da mente de quem as produziu (SANTAELLA, 2008 *apud* CECATTO; FERNANDES, 2012).

Como bem nos traz Josgrilberg (2002), Certeau vê a cidade como uma “guerra de histórias” (2002, p.22). Estas histórias, tratam-se também das produções televisivas. Produções como os documentários aqui mencionados são frutos dessas guerras. Segundo o autor, “o grande risco é um enunciador passar a ser um Enunciador Universal e ignorar os diversos enunciadores em jogo” (JOSGRILBERG, 2002, p.22), em outras palavras, há sempre a ameaça das grandes produções “engolirem” as menores, dificilmente haverá espaço para que o *outro* apareça. Isso não impede que esses meios sejam subvertidos e que o outro se utilize dos produtos a que são impostos (CERTEAU, 1998).

Dentro dos documentários se pode observar, especialmente em *O Ramo* (2009), um afastamento dos produtores de sua obra, quase como se as rezadeiras estivessem conversando com o telespectador, dando uma ideia de proximidade e acolhimento. Apenas a voz delas é ouvida em praticamente toda a obra. E é, não apenas por suas vozes, mas pelo cuidado em mostrar seus espaços de vivência, que conhecemos o dia a dia dessas mulheres paraibanas, sua simplicidade e a simbologia que carregam.

Figura 1 - Dona Áurea em seu quintal



Fonte: *O Ramo* (2009)

São imagens de salas simples ou quintais com jardins e animais a sua volta, que compõem o imaginário construído e carregado por essas mulheres. No caso de Dona Áurea, em alguns momentos era possível ouvir piados do que seriam pintos, o que talvez indique a presença de um galinheiro em sua residência. Segundo Corrêa (1995 *apud* SANTOS DA SILVA, 2009, p.14): “O espaço vivido é também um campo de representações simbólicas”. Assim, o ambiente das casas das rezadeiras são mais que apenas os lugares onde habitam, tornando-se também um espaço que faz parte da construção do imaginário popular acerca delas.

Figura 2 - Dona Rita e o ramo



Fonte: *O Ramo* (2009)

Como confirma Keith Thomas (2010, p. 18-19 *apud* SILVA; PACHECO, 2011, p. 46) “o movimento de ressignificação do ambiente é sobrecarregado de sensibilidades relativas a pertencimento, continuidade e uma forma conjugada de hábitos e visões de mundo”. Os ramos, tão vivos nas narrativas das rezadeiras, estão presentes nesses quintais ou em jarros e parecem ser parte importante da reza dessas mulheres de Boa Vista.

Deste modo, os “matinhos” passam por uma ressignificação que dá a eles o poder mágico de absorção de energias ruins, fato que é deixado claro com a fala de Dona Antônia: “Uma pessoa disse uma irmã minha: [...] Eu só rezo com um ramim na mão, porque eu não sou besta não – o curador, o rezador disse – eu não sou besta não para o mal dos outro sair da pessoa e passar pra mim” (2009). Dona Rita Jovem (2009), ao falar sobre o costume do uso do ramo, ainda afirma que estes não “rogam mais”, sempre que são utilizados numa reza.

As rezadeiras de Boa Vista, em sua maioria, afirmam durante os documentários que os ramos não possuem um critério de escolha para a reza, no entanto, Dona Rita em *Coleções: fé no Brasil – Rezadeiras* (2010) menciona a utilização do ramo de oliveira para curar *vermelhão*. Já Dona Maria José (2010), no mesmo documentário, menciona que males como dor de dente não necessitam de ramos para rezar.

Figura 3 - Dona Maria José²⁰ reza criança de vento caído



Fonte: Coleções: Fé no Brasil - Rezadeiras (2010)

Há sempre uma necessidade de mostrar conhecimentos próprios, de enfatizar o gestual e assim provocar o interesse. Os ramos, os gestos e acessórios também compõem e reforçam a imagem construída por essas mulheres, que necessitam cada vez mais mostrar diferenciais que atraiam e intriguem pessoas, levando-as a se consultarem com elas e a acreditar em seus feitos. Os gestos são também parte da construção da imagem das rezadeiras, sendo “uma narrativa visual riquíssima que emerge como mais uma linguagem capaz de se inscrever na “entre-vista” (SILVA; PACHECO, 2011, p. 46). São mensagens que não precisam ser transmitidas oralmente, pelo contrário, se explicam visualmente, evocando sensações que reforçam o caráter mágico e diferencial dessas mulheres.

O reforço de suas identidades e práticas são desenrolados de suas memórias quando elas se permitem conversar sobre suas vivências. Thompson (1997, p. 57 *apud* SILVA; PACHECO, 2011, p.48) afirma que “construímos nossa identidade através do processo de contar histórias para nós mesmos [...] Ou para outras pessoas, no convívio social” e isso é notado nos documentários, ao se observar a facilidade com que as mulheres rezadeiras expõem suas vidas,

²⁰ Dona Maria José, assim como a maioria das outras rezadeiras, aparecem em ambos os documentários aqui utilizados. Ela é referenciada com um nome diferente (Dona Baíco) em *O Ramo* (2009), o que sinaliza um possível pseudônimo. Assim como ela, Dona Francisca aparece em *O Ramo* como Dona Chiquinha, seu apelido.

suas dores e enfrentamentos. Nota-se que parece ser um costume o ato de desabafar, de conversar e trocar experiências com aqueles que aparecem para serem atendidos.

Ao conversar sobre suas vidas, essas mulheres contam, sem querer, como os rituais e rezas das rezadeiras são passados através das gerações e como a família, os amigos e, especialmente as necessidades, contribuíram para elas se tornarem rezadeiras. Dona Francisca, ao retratar sua história, no documentário *Coleções: Fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), deixa claro que foram as necessidades que a levaram a rezar e que por isso não acha justo cobrar por uma reza:

Tive um horror de filho pa tá adulano²¹ um e oto pa rezar [...] Dizia – Não, só rezo se me der três mirreis que eu sou pobre, não posso rezar de graça! – Eu digo: Mas Jesus manda a graça pra mim, de eu aprender pra não precisar. Digo, eu aprendeno, eu rezo a todo mundo! (Maria Francisca, 2010).

Dona Crispina, neste mesmo documentário, menciona ainda que aprendeu seus saberes com uma colega, uma espécie de tutora, que afirmou lhe ensinar para que ela ficasse em seu lugar (2010). Dessa maneira, pode-se aferir que estes são, de fato, saberes passados de geração a geração, conservados na memória e poderosos contra o tempo. Sobre isso, Silva (2009) ressalta que: “o ato de transmitir tais conhecimentos faz o grupo estar sempre reconstruindo lembranças e, conseqüentemente, reafirmando a sua identidade” (2009, p.12). Em outras palavras, não há saberes de rezadeiras sem que haja oralidade.

Esses espaços de transmissão de saberes, de intimidade e desenvolvimento de laços sociais não é visto com frequência na medicina oficial, mas aqui essas mulheres possuem conexões de amizade de muitos anos com aqueles de sua comunidade que as conhecem e experimentam a experiência de serem rezados. Essas conexões são, na realidade, de aproveitamento mútuo, tendo em vista que as rezadeiras proporcionam aos seus pacientes um processo íntimo, de valorização individual e, em troca, elas recebem admiração e confiança em suas práticas.

Isso é visto, por exemplo, na constante repetição quase unânime nos documentários, da importância de rezar chamando o nome daquele que atende em voz alta, reforçando essa necessidade de dar aos atendidos identidades, algo que a medicina erudita muitas vezes deixa a desejar. Oliveira (1985) menciona essas experiências ao compará-las com a medicina oficial:

Ela veicula uma determinada visão de mundo, de doença, de organismo e de saúde. Esta visão é próxima ao universo de experiência da população que a consome. A medicina popular devolve aos seus consumidores a possibilidade de uma relação pessoal e humana de cura (OLIVEIRA, 1985, p. 14).

O documentário *Coleções: Fé no Brasil – Rezadeiras* (2010), ao trazer o entrevistado Marcelo Pinto para cena, revela um pouco de uma das várias experiências que teve com a reza e o porquê de continuar indo à Dona Rita, mesmo depois de tanto tempo.

Quando alguém sofria uma pancada ou uma torção [...] O campo de Boa Vista ficava muito distante de Campina Grande e a única forma que nós encontrávamos na época era procurar Dona Rita aqui pra fazer, rezar e fazer uma costura no coso. Eu confio muito nela, tá entendendo? [...] Acho que tem uma coisa: Boa Vista, noventa por cento, não vou dizer cem, mas noventa por cento já passaram pelas orações dela (Marcelo Pinto, 2010).

²¹ Bajulando.

Figura 4 - Marcelo e Dona Rita no processo de fazer o coso²²



Fonte: Coleções: Fé no Brasil - Rezadeiras (2010)

São mulheres que, através da maneira como realizam suas práticas, recuperam parte do *status* e confiança que possuíam no passado, com suas comunidades. Esse status é conquistado uma vez que “o universo das benzeções revela-se não apenas o ato em si de curar, mas uma verdadeira rede de interações sociais que conecta as pessoas” (BORGES, 2019, p.36). Essa teia de pessoas de todos os tipos, conectadas socialmente e até mesmo emocionalmente, é que garante às rezadeiras certo prestígio em seus meios de atuação, mantendo-as ativas dentro dos espaços que visam seu controle.

Todavia, os saberes dessas mulheres são postos em risco constantemente e isso só se agrava nos últimos anos. A emergência do século XXI, da evolução da medicina, das religiões oficiais e do controle do Estado, faz com que essas senhoras necessitem, com frequência, se legitimarem e se reinventarem. Há um certo medo, por parte dessas mulheres paraibanas, em perder de vez o espaço de atuação que lhes resta. A estudante Bárbara, atendida por Dona Crispina, chega a mencionar que “é muito difícil um jovem se interessar por reza, as pessoas procuram mais internet, procuram mais remédio, aí não se interessam por reza” (2010).

Há um reforço constante por parte dessas mulheres, da importância da fé na reza e o medo de ela estar sendo perdida para os espaços oficiais. A crença, aqui tão importante para cura, é posta em risco. O Agricultor Sebastião Pereira Porto, que trabalha com a produção de queijo, procura os saberes das rezadeiras para evitar que o queijo estrague quando ele “incha” e menciona a veterinária: “Os veterinário diz que é problema do leite [...]. A gente pede pra rezar e o queijo volta ao normal” (2010).

Katya Alexandre chega a propor que o moderno e o tradicional possam coexistir, uma vez que possuem lógicas próprias (ALEXANDRE, 2006), no entanto, o que se observa é que a descrença (alimentada por esses poderes oficiais) muitas vezes é um impedimento às práticas de reza.

²² No documentário em questão, podemos perceber que “o coso” é um processo realizado quando se há uma torção ou machucado. A rezadeira se utiliza de um paninho, linha e agulha e costura o pano enquanto reza, simbolizando a costura da própria pele.

Figura 5 - Sebastião Pereira Porto relata suas experiências com as rezadeiras



Fonte: Coleções: fé no Brasil - Rezadeiras (2010)

Adaptando-se ao contexto de especialização do trabalho na cidade, cada rezadeira procura suas especificidades, como a prática de rezar o queijo, assim como a reza em animais, a reza contra venenos e picadas. Estas ações são também modos de sobreviver, levando a uma redefinição em moldes urbanos do que seria a prática da reza no passado (OLIVEIRA, 1985). Assim, através do que é proposto pela vida urbana moderna, a rezadeira age astuciosamente (CERTEAU, 1998), na tentativa de sobreviver. Flávio Alex Farias (2010), documentarista, conversa sobre os tipos de especialidades das rezadeiras, deixando claro que cada uma escolhe uma área onde se diz mais entendida, o que ressalta a existência dessa tendência.

As rezadeiras, além de se especializarem, detêm um acervo próprio de doenças e muitas delas possuem um caráter mais espiritual, como o *olhado* por exemplo. Dona Rita (2010), ao conversar sobre o *olhado*, revela que quem o tem, muitas vezes não tem conhecimento disso. Para Rubem Alves, a saúde é um bem espiritual e, paralelo aos sintomas físicos, existem também medos e incertezas (ALVES, 1979 *apud* ALEXANDRE, 2006). Dessa forma, males não explicados pela ciência se tornam, na mão dessas senhoras, fenômenos sobrenaturais e, por conseguinte, são explicados por meio da magia (ALEXANDRE, 2006) ou, nesse caso, pela fé.

Dona Áurea, em seu relato, deixa claro alguns de seus conhecimentos e práticas:

Rezo espinhela, que o povo num acredita, mas tem, rezo made monte, que é aquele coise que dá nas perna do povo, aquilo vermei, rezo inzipa que é aquela que fere, que dá aquelas feridona feia, aquelas pipoca de fogo, rezo quizema (Dona Áurea, 2009).

São conhecedoras desse saber oculto, de práticas sobrenaturais, afirmando-se verdadeiras escolhidas, como é possível ver através da fala de Dona Rita, em *O Ramo* (2009): “Deus deu aquela missão a gente, se fosse pra todo mundo, todo mundo sabia”. Segundo Silva e Pacheco (2011, p.47): “O fado, sina, destino, fardo, pode ser entendido como o recebimento de um dom ou maldição. Em alguns casos pode ser hereditário, um castigo de Deus”.

No caso das rezadeiras paraibanas de Boa Vista, a constante repetição de graça alcançada com a reza, de dom recebido, leva a crer que essas mulheres enxergam em suas práticas uma benção conquistada. Nota-se também que elas fazem questão de ressaltar sua ligação com o Deus cristão, popular em sua comunidade, assim como os signos católicos que permeiam seus espaços de convívio, suas rezas, suas paredes (onde há quadros de santos pendurados) e em seus terços no pescoço, desse modo renegando qualquer possível conexão com práticas que as levem a ser mal vistas nos meios em que convivem. Oliveira (1985) menciona esse cuidado tomado com os rótulos ao dizer que:

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

Figura 6 - Dona Maria Rocha e seu remédio para picada de aranha



Fonte: O Ramo (2009)

A repetição do nome de Jesus, Maria e de outros santos é constante e reafirma a importância da fé nas práticas dessas mulheres. A fé cristã é também uma maneira de ser melhor aceita, uma vez que por muito tempo (como já foi abordado anteriormente) o título de bruxa as perseguiu. As próprias rezas são exemplos dessa constante reafirmação:

É com poder de Jesus, é com poder de Maria, é com poder de São Bento. Tanto tem poder Jesus, como tem Maria, como tem São Bento”. Aí reza os três pai nosso, com três Ave Maria e três Santa Maria e oferece as Cinco Chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo, para que aquela aranha se aperca e não produza no corpo daquela criatura (Dona Maria Rocha, 2009).

Os produtores do documentário *Coleções: Fé no Brasil - Rezadeiras (2010)* deixam claro o conhecimento desse estigma, o que é observado com a nota deixada em uma das passagens do documentário: “Na região do Cariri, nenhuma das rezadeiras utiliza princípios malignos para exercer o dom da cura. Pelo contrário, elas são conhecidas como enviadas de Deus” (2010). Logo no quadro seguinte, eles deixam claro que no passado era diferente, uma vez que os padres entendiam suas práticas como “doutrina espírita” (2010).

As rezadeiras são mulheres de fé, que foram bastante hostilizadas no passado e permanecem tendo que resistir às investidas do tempo e às estratégias de controle que as cercam. Ainda assim, nos seios de seus lares, dentro de seus cotidianos, elas exercem práticas reforçadoras de suas identidades. Sem aparente intencionalidade, elas astuciosamente redescobrem maneiras de manter suas memórias vivas e de se fazerem vistas. São mulheres que contam as histórias dos invisíveis e que mantêm parte da cultura popular, no caso aqui uma cultura nordestina e paraibana, desperta na mente de seu povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres rezadeiras e suas práticas compõem um fazer ancestral e popular, nascido da mistura de saberes europeus, nativos e afrodescendentes que juntos puderam contornar as péssimas condições de vida observadas no período colonial brasileiro, especialmente entre os

mais pobres. Esses saberes foram perseguidos e condenados pela ameaça que representavam à Igreja e ao patriarcado, visto que eram conhecimentos que interferiam na fé oficial e significavam o domínio da cura produzido por mulheres para outras mulheres.

A perseguição a essas mulheres atravessou o tempo e se metamorfoseou em novos entraves: a consolidação da medicina erudita e do Estado brasileiro. Em resposta a esse obstáculo surgiu a resistência e a adaptação delas, que através de suas próprias práticas, sutilmente foram se adaptando à dinâmica dos novos tempos. A resistência da mulher rezadeira é observada principalmente em sua habilidade de acomodar-se aos ambientes impostos e servir atividades incomuns aos espaços oficiais.

O estudo das rezadeiras paraibanas se faz importante tanto na área de História Cultural como no Estudo de Gênero, pois evidencia o fazer feminino dentro de práticas cotidianas, suas resistências, seus lugares de memória e suas identidades, dessa maneira contribuindo para análises que privilegiem aqueles que estão por baixo, as populações em seu dia a dia, destacando sua pluralidade e subjetividade, seus modos de existir e resistir.

A partir dos documentários, tem-se o espaço de visão amplificado sobre o que é o fazer da rezadeira paraibana: para além do oral, essas mulheres se comunicam com o receptor de modo visual e trazê-las dentro do contexto televisivo possibilitou, além da captação da imagem por si só, um espaço para analisar como elas são lidas e enxergadas nas dinâmicas atuais a partir dos olhos da câmera, trazendo ao telespectador a maneira como se posicionam em relação à produção e vice-versa.

É importante ressaltar que, enquanto paraibanas, essas mulheres não representam todas as rezadeiras do país. Há diversos modos de ser rezadeira pelo Brasil e, tal como foi defendido durante toda a pesquisa, estes se tratam de fazeres plurais, alimentados pelas experiências e pela cultura local sendo, por conseguinte, diferentes regionalmente uns dos outros. As mulheres paraibanas de Boa Vista refletem uma vivência muito própria de mulheres nordestinas, dessa maneira a pesquisa aqui presente visa destacar a existência delas e sua carga identitária, representativa e resistente para com a cultura paraibana.

Trata-se aqui de destacar essas práticas como inteligentes e resistentes, de modo a deixar evidente que os modos de viver e resistir dessas mulheres não se perderá com o tempo, como muitos acreditam: a capacidade de se reinventar, de reavivar memórias, de construir respeito para com suas comunidades por mais adventos que possam surgir, faz dessas mulheres verdadeiros mandacarus — resistentes aos tempos mais difíceis e, contradizendo quem nega sua força, são flores mesmo em meio à seca mais severa.

REFERÊNCIAS

ACADÊMICO. Escavador. Disponível em <https://www.escavador.com/sobre/1796331/academico>: Acesso em 01 de maio 2021.

ALEXANDRE, Katya Carvalho. **Saberes de Cura e Hibridismo**: relações entre ciência, magia e saúde no morro da conceição, no Recife. 2006. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Sociologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/9692/1/arquivo9267_1.pdf. Acesso em: 02 maio 2021.

AS CABRITAS DE BOA VISTA – Cooperativa Artesanal. Prefeitura Municipal de Boa Vista. Disponível em: <<https://www.boavista.pb.gov.br/portal/a-cidade/cultura>>. Acesso em 4 de Junho de 2021.

BORGES, Miguel Angelo Velanes. **Benzer, Rezar, Curar: História e Memória de Rezadeiras e Rezadores em Monte Gordo e Barra do Jacuípe.** Dissertação (Mestrado) – Centro Artes, Humanidades e Letras, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cachoeira, 2019, p. 28 – 41.

CARMO, Lyvia Tavares Félix do. PEREIRA, Maria Cecília Souza. **A Construção de Uma História das Mulheres: Uma Abordagem Transdisciplinar.** *In:* EDUCERE – XII CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. 2015. **Anais [...].** Curitiba, 2015.

CARVALHO, Ulisses W. de. **QUEER: qual é o significado e a tradução dessa gíria?** Portal Tecla SAP. Disponível em: <https://www.teclasap.com.br/queer/>. Acesso em 09 de maio 2021.

CECATTO, Adriano; FERNANDES, Márcio Regis. **História e Imagem: Linguagem e Cultura Visual.** *In:* VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver – Sentir – Narrar. Universidade Federal do Piauí (UFPI), Teresina, 2012, p. 1 – 11.

CERTEAU, Michel De. **A Invenção do Cotidiano.** Editora Vozes, Petrópolis – Rio de Janeiro, 3ª ed., 1998, p. 91 – 109.

COLEÇÕES - Fé no Brasil : Rezadeiras (Boa Vista-PB) 1ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril de 2010. 8min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d7yLszZv1Ug&t=1s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

COLEÇÕES - Fé no Brasil : Rezadeiras (Boa Vista-PB) 2ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril 2010. 10min8s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qwjRnLp6IYc&t=366s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

COLEÇÕES - Fé no Brasil: Rezadeiras (Boa Vista-PB) 3ª PARTE. Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 24 de Abril 2010. 8min56s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QD614zue1I&t=140s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

CONCEIÇÃO, Alaíze dos Santos. **“Olhados e quebrantes, com dois te botai com três eu te tiro”:** Práticas culturais e catolicismo popular no cotidiano das Rezadeiras. *In:* ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Fortaleza, 2009.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800, Uma Cidade Sitiada.** São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 368 – 441.

ENCONTRO DA NOVA CONSCIÊNCIA. Portal Viva Campina Grande. Disponível em: <https://www.vivacampina.com.br/evento/encontro-da-nova-consciencia>. Acesso em 09 de maio 2021.

FILHO, Alípio de Sousa. **Michel de Certeau: Fundamentos de uma sociologia do cotidiano.** Sociabilidades. São Paulo/SP, v.2, p.129 – 134.

JOSGRILBERG, Fábio B. **Michel de Certeau e mídia: táticas subvertendo lugares ou lugares organizando táticas?** Comunicação & Sociedade. São Bernardo do Campo: PósCom-Umesp, a. 23, n. 37, 1o. sem. 2004., p. 13-24.

KRIPKA, Rosana M. L.; SCHELLER, Morgana; BONOTTO, Danusa de L. **Pesquisa Documental na Pesquisa Qualitativa: Conceitos e Caracterização.** Revista de investigaciones. UNAD, Bogotá – Colombia, n. 14, jul-dez de 2015, p. 55 – 73.

MATIAS, Rafaela Barbosa Carvalho. **Mulheres Mágicas Do Brasil Colônia: Corpos Perseguidos E Dominados.** Artigo (Trabalho de Conclusão de Curso) - Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.

MATOS, Maria Izilda Santos de. **História das Mulheres e das Relações de Gênero: campo historiográfico, trajetórias e perspectivas.** Revista Mandrágora, São Paulo, v.19. n. 19, 2013, p. 5-15.

MEIRA, Fernanda. **Breve histórico das práticas de cura das rezadeiras na América Portuguesa.** IX ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA – História e Movimentos Sociais, Bahia, 2018.

MONTEIRO, Guta. **Conheça os segredos do sal grosso.** Disponível em: <https://www.wemystic.com.br/segredos-do-sal-grosso/>. Acesso em: 09 maio 2021.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é Medicina Popular.** Abril Cultural: Brasiliense, 1. ed. São Paulo, 1985.

O RAMO - PARTE 1 (Rezadeiras de Boa Vista-PB). Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 18 de Junho de 2009. 9min59s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Yc8tg3Bi7g8>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

O RAMO - PARTE 2 (Rezadeiras de Boa Vista-PB). Encontro da Nova Consciência. **Youtube.** 18 de Junho de 2009. 9min37s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=cVhgrcea-5E&t=2s>. Acesso em 22 de Agosto de 2020.

ORIANI, Angélica Pall. **Primeiros rascunhos: aproximações entre Michel de Certeau e a História do Tempo Presente.** Revista Tempo e Argumento, Florianópolis, v.9, n.22, set./dez., 2017, p. 316 – 338.

PEDRO, Joana Maria. **Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea.** Topoi, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011, p. 270-283.

RAGO, Margareth. As Mulheres na Historiografia Brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). **Cultura Histórica em Debate.** São Paulo: UNESP, 1995.

SANTOS DA SILVA, Claudia. **Rezadeiras: Guardiãs Da Memória.** V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Bahia, Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

SILVA, Jerônimo da Silva e; PACHECO, Agenor Sarraf. **Energias das Águas no Corpo de Rezadeiras: Trânsitos, Curas e Identidades na Amazônia Bragantina (Capanema-PA).** Revista Cocar, Belém, vol 5, n. 10, jul – dez de 2011, p.39 – 51.

SILVA, Tânia Maria Gomes da. **Trajetória da Historiografia das Mulheres no Brasil.** Politeia: Hist. e Soc. Vitória da Conquista, v. 8 - n. 1, 2008, p. 223-231.

TEDESCHI, Losandro Antonio. **As mulheres e a História:** uma introdução teórico metodológica. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pela graça alcançada, sem Ele nada disso seria possível.

À Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e professores, que foram minha segunda casa durante os últimos anos e proporcionaram a realização de uma incrível jornada acadêmica.

Agradeço ao meu pai, José Eduardo, que me inspirou a escolher o curso de História e me fez acreditar que eu era capaz, sem o senhor, meu primeiro professor de História, eu jamais estaria onde estou hoje. Agradeço também a minha mãe, Gerlane Virginia (*in memoriam*), por ter me amado e me ensinado o poder de sonhar, sempre te amarei incondicionalmente.

Sou grata à Maria Lúcia (*in memoriam*) e Ada Queiroz, minhas avós, que foram como mães para mim desde meu primeiro passo, fazendo-me ser a melhor versão de mim mesma. Ao meu avô, José Lopes (*in memoriam*), registro aqui eterna gratidão, assim como aos meus bisavôs, Maria Cizênia (*in memoriam*) e Biu Souto (*in memoriam*).

Agradeço aos meus tios maternos, Geane Verônica e Geison John, que cuidaram de mim de maneira ímpar, foram porto seguro e proteção, investiram seu tempo, carinho e amor, sem nunca me abandonar. De modo semelhante, agradeço a Joana D'arc, minha tia-avó, e a Ana Carla, minha prima, pela paciência e preocupação sempre, amo vocês.

Aos meus tios paternos, Patrícia Silva, José Lopes Júnior e Thiago Queiroz, fica aqui meu carinho e agradecimento.

Aos meus irmãos, Maria Eduarda e Pedro Israel, bem como minha madrastra, Gersonita Pereira, que me ajudou e auxiliou na escrita deste artigo, fica aqui minha grata menção, vocês foram parte muito importante nisso tudo.

Aos demais familiares, sempre haverá espaço em meu coração para cada um de vocês.

Reconheço também Sônia Dutra, historiadora e amiga que me inspirou a escolher a medicina popular como pesquisa, bem como a Iolanda Raquel, amiga querida que me ajudou e acolheu nos momentos difíceis.

À minha professora e orientadora Patrícia Cristina de Aragão, uma mulher exemplar, dona de um coração imenso, assim como uma professora excepcional, que cativa com sua caminhada e inspira cada vez mais alunos de História a se tornarem profissionais incríveis e sensíveis, tal qual ela consegue ser.

Agradeço também a Socorro Cipriano, uma professora de muita estima, que com seu jeito educado e doce, me introduziu aos estudos de gênero e, sem saber, se tornou uma valiosa inspiração.

Sou grata aos amigos que pude cativar em minha estadia na universidade, Lucas Vieira, Roberto Carlos, Elias Cabral, Maryanni Reinaldo, Thalles Rennan, Ismaell Bento e Iven Maclaoud, por toda a diversão, aprendizado e companheirismo que dividiram comigo durante esse tempo, que essa amizade perdure por muitos e muitos anos.

Aos amigos de longa data Milena Dôso e Matheus Maia, assim como as minhas *super* amigas, Amanda Judite, Ayanna Carla, Beatriz Alexandre, Ivna Rebecca e Yamana Clair, todos vocês são uma linda parte de quem eu sou hoje, gratidão eterna por todo o amor e carinho recebido.

Por último, agradeço às mulheres rezadeiras de Boa Vista, meu objeto de pesquisa que, através de seus saberes, mantêm a cultura paraibana viva. Suas vidas e trajetórias me inspiraram e cativaram.

Ademais, a todos que passaram por minha vida e que contribuíram com passos que dei para chegar até aqui, minha eterna gratidão.