

O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar

Francimário Vito dos Santos*

Resumo

O presente artigo apresenta uma reflexão sobre o tema das rezadeiras tomando como viés as políticas de “patrimonialização” do IPHAN, direcionadas ao que se denomina de “patrimônio imaterial”. A pesquisa etnográfica foi realizada com as rezadeiras, cujo foco abrange o ritual de cura, o processo de aprendizagem, os tipos de doenças, as rezas e as curas realizadas pelas rezadeiras. As *rezadeiras* ou *benzedoras* são mulheres que realizam as *benzeduras*, termo que abrange um repertório material e simbólico que pode ser bastante abrangente. Para executar a prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas”, com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. O objetivo é tentar discutir esta prática percebendo as implicações associadas ao que o IPHAN denomina de “ofício”, “registro”, “referência cultural” e “inventário”; por outro lado, perceber as nuances que são inerentes a essa prática mágico-religiosa. O contexto empírico da pesquisa foi a cidade de Cruzeta/RN.

Palavras-chave: Patrimônio cultural imaterial. Rezadeiras, Cruzeta, RN. Benzedoras, Cruzeta, RN.

Praying women’s office as a cultural heritage: religiousness and cure knowledge in Cruzeta, in the region of Seridó Potiguar, Brazil

Abstract

This article presents a reflection on the theme of praying women, based on IPHAN’s “heritage” policies directed to the so-denominated “inmaterial heritage”. Mediated by an anthropologic approach, its ethnographic focus includes the healing ritual, the learning process, the kinds of diseases, the prayers and the cures accomplished by praying women. Praying women or faith healers are women who accomplish the acts of blessing, expression that carries a material and symbolic meaning which may be very comprehensive. In order to perform the practice, they activate the knowledge of

popular Catholicism, such as “pleas” and “prayers”, aiming at restoring the material or physical as well as the spiritual balance of people who seek their help. The object is to discuss this practice and its implications in relation to what IPHAN names “office”, “registration”, “cultural reference”, and “inventory”, besides perceiving the nuances that are inherent to this magic, religious practice. The empiric context of the research is the city of Cruzeta, state of Rio Grande do Norte, Brazil.

Key-words: Immaterial cultural heritage. Praying women, Cruzeta, RN. Faith healers, Cruzeta, RN.

Introdução

Neste artigo pretendo discutir a prática da reza sob uma visão antropológica, abordando-a de forma processual e, especialmente, pensando criticamente sobre as políticas patrimoniais direcionadas à preservação da chamada “cultura imaterial” instituída pelo Instituto do Patrimônio histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Trata-se de uma discussão acerca de alguns questionamentos levantados a partir das ações políticas com foco na cultura imaterial, que estão sendo implementadas na região do seridó Potiguar. Trata-se do Inventário da Cultura Imaterial do Seridó Potiguar. Paralelamente, incluo nessa discussão, um fato recente que foi a aprovação do “Ofício das rezadeiras” como patrimônio cultural do município de Cruzeta, pela Câmara dos Vereadores desta cidade.

De início, faço uma breve discussão sobre a trajetória do IPHAN no intuito de mapear os contextos políticos, sociais, culturais e intelectuais pelos quais a cultura brasileira galgou até os dias atuais. Questiono algumas categorias jurídicas elaboradas pelo órgão gestor de políticas culturais (IPHAN) para classificar a “cultura imaterial”, tais como “patrimonialização”, “inventário”, “registro”, “ofícios” etc. Isso é o que pretendo trazer para discussão nesse primeiro momento.

Em seguida, abordo o que são as rezadeiras e quais os elementos simbólicos que compõem o ritual de cura. Assim, com base em dados etnográficos obtidos através de pesquisas realizadas em Cruzeta/RN, foco o processo de aprendizagem, os tipos de “doenças de rezadeiras” e as suas rezas. É interessante perceber que a prática

da reza, realizada sobretudo por mulheres, é muito comum na cidade – ainda que também os homens realizem benzeduras. Na verdade, a figura do homem é fundamental nessa prática, pois muitas rezadeiras com quem tive contato informaram que obtiveram os seus saberes de cura através da ajuda de um homem (pai, tio, sogro, vizinho, etc).

Assim, embora a pesquisa tenha priorizado as mulheres que dominam o saber das rezas, no caso as rezadeiras, os homens, têm um papel preponderante no processo de transmissão desse saber às rezadeiras. Portanto, são considerados também como detentores de bens de natureza imaterial.

Pelo que pude observar nos diálogos com as pessoas da comunidade, os homens não são denominados de rezadores, são conhecidos como curadores. O que permite pensar sobre a diferença que Loyola (1984, p. 93-94) estabelece entre os agentes detentores desse saber. Para a autora, as rezadeiras se limitam a dar bênçãos e a rezar para curar as doenças; o curador, além de realizar rezas, consegue entrar em contato com forças superiores, faz uso de trajes especiais, de orações e de implementos religiosos.

No último item, são descritos os locais aonde as rezadeiras realizam seus rituais de curas. Espaços estes que se misturam com as atividades domésticas. O intuito é passar para o leitor não somente a dimensão mágico-religiosa, mas também os elementos concretos que conferem esta prática.

A iniciativa de discutir as políticas culturais enfatizando o ofício das rezadeiras surgiu quando ingressei no Programa de Especialização em Patrimônio – PEP, financiado pelo IPHAN/RN e pela UNESCO. No entanto, já venho estudando as rezadeiras, elegendo a cidade de Cruzeta/RN (Ver FIGURA 1) como contexto empírico desde o ano 2000. Inicialmente produzi uma monografia na área de Ciências Sociais e uma dissertação de mestrado em Antropologia Social, ambos os cursos na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1).

Além dos motivos acima mencionados, a proposta metodológica discutida sobre “redes sociais” (MITCHELL, 2008) foi de grande contribuição, pois permitiu-me

perceber as relações que se estabelecem entre as rezadeiras existentes na cidade e entre as rezadeiras e as *peças* que buscam seus serviços. Isso tornará possível traçar um esquema das demandas locais, da morfologia social e das simbologias existentes no ofício das rezadeiras. De acordo com Santos (2007), entre as rezadeiras de Cruzeta/RN, por exemplo, existem aquelas que se destacam por rezarem determinados problemas que as outras não rezam. Em linhas gerais, há aquelas rezadeiras que se dizem especialistas em determinado mal. Então, quando alguém chega à casa de uma rezadeira para ser *curado*, e a rezadeira não sabe a cura para tal doença, conseqüentemente, ela indica outra rezadeira que tem competência para rezar naquela doença.

1 Trajetórias do Patrimônio Cultural no Brasil: a fase heróica e a fase moderna

O termo “patrimônio”, que se tornou de uso corrente no Brasil, foi adotado pelo aparato de Estado através da fundação do SPHAN (2), contando com o apoio dos intelectuais modernistas, que conseqüentemente, usaram como parâmetro a ideia de “arte”, “história”, “tradição” e “nação”. Neste sentido, se por um lado, “a noção de patrimônio estava voltada para a construção de uma identidade nacional” (FONSECA, 1997, p. 59), por outro, estava fortemente constituída sobre um ponto de vista de uma elite intelectual, formada na sua grande maioria por arquitetos.

É possível compreender a trajetória do IPHAN a partir de dois grandes períodos, denominados de “fase heróica” e “fase moderna” (FONSECA, 1997). A primeira fase caracteriza-se pela criação do SPHAN, e vai de 1937 até 1979. Conhecida também como a fase da “pedra e cal”, esse período teve como principal presidente o mineiro Rodrigo Melo Franco de Andrade, e foi marcado pelo foco no patrimônio arquitetônico, sobretudo remanescente do período colonial. Em 1969, com a sua morte, assume a direção do órgão o seu colaborador Renato Soeiro, também arquiteto. Como enfatiza Gonçalves (2002, p. 49), a gestão de Soeiro, que vai de 1969 até 1979, não foi marcada por quaisquer mudanças significativas em termos da política oficial do patrimônio, que continuava voltada para a valorização do patrimônio arquitetônico.

É importante ressaltar que, em 1936, o modernista Mário de Andrade, a convite do ministro Gustavo Capanema, elabora o anteprojeto onde definia e contemplava o

que preservar e como realizar essa política do patrimônio. O fato é que, por forças políticas da época, o projeto não foi posto em prática de maneira integral. Porém, como mostra Gonçalves (2002), sua concepção de patrimônio era extremamente avançada para seu tempo, pois contemplava ao mesmo tempo o caráter particular/nacional e universal da “arte autêntica”, aquela que merece proteção. Segundo Nogueira (2005), Mário de Andrade fundamentava no processo etnográfico e no inventário, a peça central a partir da qual se poderia efetivamente apreender as dinâmicas de um dado fenômeno, podendo-se a partir daí pensar em sua salvaguarda.

As ideias de Mário de Andrade tinham grande aproximação com a concepção antropológica. Consequentemente, seria impossível usar a mesma lógica do tombamento de “pedra e cal” para outros elementos constitutivos de uma dada sociedade. Com isso, percebemos que a valorização da diversidade cultural tinha lugar cativo nas discussões de Mário. Infelizmente, o que se tinha definido como prioridade naquele momento era uma política de preservação com ênfase no “patrimônio histórico e artístico”, que tem até hoje como instrumento jurídico o tombamento (3).

Outro momento que marca a história oficial do Sphan, na transição para o surgimento do IPHAN, é conhecido como a “fase moderna”. Seu início se dá em 1979 com Aloísio de Magalhães à frente da instituição. Contrário às idéias políticas culturais da fase heróica, inaugurada por Rodrigo de Melo Franco de Andrade, Magalhães se utiliza da categoria “bens culturais”. Conforme Gonçalves (2002), “bens culturais”, na visão de Magalhães, são concebidos como “indicadores” a serem usados no processo de identificação de um “caráter” nacional brasileiro. O ideário de Rodrigo Melo Franco de Andrade está permeado pelas narrativas de “civilização” e “tradição”, enquanto as narrativas de Aloísio Magalhães são articuladas pelas noções de “desenvolvimento” e “diversidade cultural” (GONÇALVES, 2002, p. 51).

A noção de “Patrimônio Imaterial” (4) no Brasil, já indicada por Mário de Andrade, só começou a ser efetivamente discutida no âmbito do IPHAN a partir de meados da década de 1970. É a partir de uma nova atmosfera de mudanças e inovações (tendo

o CNRC e a Fundação Pró-Memória por base) que o órgão passa a incorporar em sua dinâmica de trabalho o conceito de “referências culturais” nas políticas de preservação cultural.

No final da década de 1980, mais precisamente com a Constituição de 1988 (arts. 215 e 216) é dado um grande destaque aos “bens culturais” de caráter “imaterial”. Em linhas gerais, passa a ser do Estado a responsabilidade de reconhecer e promover a diversidade cultural (religiosidade, culinária, danças, narrativas, brincadeiras, festas etc.) do país como sendo de inestimável valor e significado. Isto deve-se ao reconhecimento de que esses bens contribuem para o fortalecimento da cidadania dos indivíduos que produzem e são produtos dessa cultura.

Atentando-se para este fato, hoje, no Brasil, são desenvolvidas políticas públicas voltadas para o chamado campo do “patrimônio imaterial”. As discussões em torno desse campo passam pelas áreas da sociologia e da antropologia e chegam à esfera jurídica, havendo hoje uma legislação definindo com precisão o campo. Os bens de natureza imaterial (celebrações, formas de expressão, ofícios e saberes etc) se tornam objetos de políticas de reconhecimento institucional através daqueles elementos instituídos pelo Estado para realizar inventários, como o Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, que institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.

Para realizar o registro das referências culturais, o IPHAN utiliza a ferramenta de “inventário”, que visa “encontrar, identificar e descrever de forma acurada cada bem considerado, de modo a permitir a sua adequada classificação” (FONSECA, 2000, p. 28). O INRC - Inventário Nacional de Referências Culturais - é uma metodologia adotada pelo IPHAN para registrar a cultura de natureza imaterial e contempla as seguintes categorias: Lugares, Celebrações, Saberes e Expressões.

Essa política é pensada tendo-se como parâmetro a noção de “tradição” sob uma perspectiva processual e dinâmica, tal como sugerem Hobsbawm & Ranger (2002). Fazem parte do patrimônio de natureza imaterial “os usos”, “as representações”, “as expressões”, “os conhecimentos”, “as técnicas”, entre outros. Deve-se ter com clareza que as manifestações culturais não estão dissociadas dos lugares, objetos e

elementos edificados. Pois, como afirma Laurent Lévi-Strauss (2001), o patrimônio material e o patrimônio imaterial não aparecem mais como duas áreas separadas, mas como um conjunto único e coerente. Além da tentativa de aproximar estas duas modalidades, a noção de contexto, segundo Geertz (1989), é fundamental para o entender dos significados da dinâmica cultural.

Sob o viés antropológico, abordar as “referências culturais” significa “dirigir o olhar para representações que configuram uma ‘identidade’ da região para seus habitantes” (FONSECA, 2000, p. 14). Do ponto de vista etnográfico, trata-se de repertórios e saberes materiais e simbólicos que as comunidades e os grupos assumem como suas referências, ou seja, como práticas culturais que imprimem um significado na vida de seus adeptos, sendo impregnadas de valor.

No processo de registro de um determinado bem cultural, a grande discussão diz respeito a como manter uma memória viva, e não um evento morto. Essa preocupação é recorrente no parecer do “Registro do Ofício das Paneleiras de Goiabeira/ES”, expedido por Duarte (2002). Ou seja, instituir juridicamente que um produto proveniente de tal ofício só deve acontecer de uma certa forma, com material retirado de um determinado local etc., e só favorece a produção de um evento dessa natureza. A dinâmica da cultura segue uma lógica que independe de elementos institucionais a orientá-la. Como enfatiza o autor, “o que torna um bem digno de ‘registro’ é o fato de estar animado de um ‘espírito’” (DUARTE, 2002, p. 5). Portanto, se o registro é um instrumento que tem como intuito a manutenção e valorização de uma dada manifestação cultural, é preciso evitar que ele produza efeito oposto, isto é, o engessamento da prática que se pretende preservar.

2 As rezadeiras e suas práticas: desvendando os conceitos, os significados e a dinâmica do ofício

As *rezadeiras* ou *benzedadeiras* (FIGURA 2) são mulheres que realizam as *benzeduras*, termo que abrange um repertório material e simbólico que pode ser bastante abrangente. Para executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, como “súplicas” e “rezas”, com o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. Para compor este ritual de *cura*, as rezadeiras podem utilizar vários elementos

acessórios, dentre eles: ramos verdes, gestos em cruz feitos com a mão direita, agulha, linha e pano, além do conjunto de rezas. Estas podem ser executadas na presença do *cliente*, ou à distância. Em seu ofício, de amplo reconhecimento, essas mulheres “rezam” os males de pessoas, animais ou objetos, bastando apenas que alguém diga os seus nomes e onde moram.

Embora se tenha conhecimento de que as rezadeiras estão presentes em várias regiões do Brasil (LOYOLA, OLIVEIRA; QUINTANA; GOMES & PEREIRA, 1984; 1985a, 1985b, 1999, 1989), é no Nordeste brasileiro que essa prática assume uma dinâmica cultural específica e extremamente recorrente. Na literatura, o termo *rezadeira* tanto qualifica a mulher que realiza a cura através de *benzimentos*, como pode remeter à prática da reza. Nesse sentido, é comum encontrar, na literatura que trata sobre esse tema, várias formas usadas para definir as mulheres que rezam. Câmara Cascudo (2001), por exemplo, assim as define no seu Dicionário do Folclore Brasileiro: “Mulher, geralmente idosa, quem tem ‘poderes de cura’ por meio de benzimento”. (CASCUDO, 2001, p. 587).

Estudos realizados pelo professor e pesquisador Joaquim Roque (1946), na região do Baixo Alentejo – Portugal, mostram que a prática da reza nessa localidade se assemelha ao contexto das rezadeiras em estudo, sobretudo em relação ao processo terapêutico. Algumas doenças e os rituais de cura descritos pelo autor são facilmente observados entre as rezadeiras em questão. Por exemplo, com base nas informações fornecidas por Roque (1946) sobre o “cobreiro”, percebeu-se semelhanças com uma doença conhecida pelo mesmo nome que é tratada pelas rezadeiras de Cruzeta/RN.

No que diz respeito às rezas de cura, Roque (1946, p. 30) recolheu, dentre muitas, uma reza de cura usada no tratamento de pessoas queimadas (líquidos ferventes).

Senhora Sant’Iria tinha três filhas:

Uma lavava, outra cosia,

Outra em chama de fogo ardia.

A mãe perguntou a filha:

Com que se curava, com que se curaria:

Com o unto do porco e o pó da guia.

Com algumas variantes, essa reza é usada pelas rezadeiras de Cruzeta/RN, no entanto, sofrendo pequenas adequações: a substituição de “Sant’Iria” por “Santa Sofia”; os elementos “unto do porco e o pó da guia” por “três Pai-nossos e três Ave-marias”.

Santa Sofia tinha três filhas:

Uma fiava, outra cosia.

Perguntava os anjos com que Sofia curava.

Sofia respondia:

Com três Pai-nossos e três Ave-marias. (Informação verbal, Dona F.S, abr. 2006).

Sobre o uso dos números nas fórmulas mágicas dos rituais de benzimentos durante a Idade Média em Portugal, Bethencourt (2004) vai dizer que “o número cinco era utilizado, por um lado, como símbolo da totalidade do mundo sensível, por outro como referência às cinco chagas de Cristo”. (BETHENCOURT, 2004, p. 137-138). A súplica alusiva que se faz às insuportáveis dores de Jesus é, na verdade, na intenção de invocar sua clemência. Mostra também que a figura da mulher é marcante nesse tipo de prática, o que vai ao encontro da afirmação dada pela historiadora Beatriz Weber (1999), em estudos realizados no Rio Grande do Sul, no período de 1889 a 1928: “as mulheres exerciam um papel fundamental em relação aos cuidados com a saúde, tanto na família como na vizinhança, surgindo como figuras mais atuantes”. (WEBER, 1999, p. 190).

Mary Del Priore (2007), no artigo “Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino” traz dados históricos significativos que ajudam na compreensão da prática das rezadeiras durante o período colonial. Nessa época, devido à falta do profissional médico, as mulheres recorriam às curas informais por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, para restabelecer a saúde. Além desses conhecimentos, “havia os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e as cerimônias indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira”. (DEL PRIORE, 2007, p. 89). Prossegue a autora dizendo que “conjurando os espíritos, curandeiras e benzedoras, com suas palavras mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos”.

Em alguns lugares, as mulheres que rezam são conhecidas como “benzedeiras”, em outros como “curadeiras”, e noutros como “rezadeiras”, como é o caso de Cruzeta/RN. Sendo assim, optou-se pelo uso desta última, tendo em vista ser o termo mais usado tanto pelas pessoas dessas comunidades como pelas próprias rezadeiras - uma vez que elas se definem dessa forma. Geralmente, o conhecimento particular e especializado de uma rezadeira é transmitido através de parentes próximos que dominavam ou dominam os saberes das rezas - em geral, avós, mães e tias. No entanto, existem aquelas que dizem ter adquirido o conhecimento através do “dom que Deus lhe deu”.

Ainda que haja diferenças quanto ao tipo de aprendizagem, processo descrito por Quintana (1999) como “imitativo” (adquirido) e “sobrenatural” (recebido), elas se declaram católicas, rezam e devotam os santos populares, manejam ramos verdes e são unânimes em afirmar que não cobram pelas suas rezas. O discurso produzido pelas rezadeiras para justificar esta característica é de que a prática da reza é uma caridade, reforçada pela seguinte frase: “quando Jesus andava no mundo, curava as pessoas sem cobrar por tais serviços”.

Embora alguns autores apontem que as rezadeiras são católicas e usam repertórios simbólicos socializados pela Igreja Católica, pesquisas realizadas por Santos (2007) em Cruzeta/RN localizaram rezadeiras que se denominavam “evangélicas”, e uma outra que disse ser adepta do “culto da jurema”. Corroborando tais casos, estudos recentes mostram que, no Brasil, a questão do trânsito religioso envolvendo as religiões ditas “evangélicas” e de matrizes afro-descendentes é extremamente recorrente. Como enfatizam os autores dessa pesquisa, “a cada instante somos surpreendidos por uma situação nova, uma composição original que mistura elementos aparentemente díspares”. (FERNANDES; PITTA, 2006, p 146).

Ainda que certas concepções biomédicas, já difundidas no senso comum, não sejam capazes de reconhecer nesse conjunto de práticas e saberes sua especificidade e eficácia, as *rezadeiras* têm papel significativo no tratamento de diversas doenças, sendo muito comum a ocorrência de pacientes que buscam tanto o médico como essas mulheres. Nesse contexto, elas agem de modo complementar às práticas exercidas pelos profissionais da biomedicina no tratamento de enfermidades e

aflições corporais e psicológicas. As rezadeiras são vistas pelos seus *clientes* não só como agentes religiosas, mas também terapêuticas, compartilhando com estes o mesmo universo social. Nesta perspectiva, “o curandeiro é um membro das classes populares de cujo modo de vida e de pensamento ele participa”. (BOLTANSKI, 1989, p.62).

Também é interessante constatar a existência de certa especialidade nas práticas de reza: há casos em que uma rezadeira só reza para *vento caído*, outra reza apenas para *carne triada*, e assim por diante. Talvez tais especificidades sejam um dos elementos que favorecem a formação das redes de relações. Pois, quando uma rezadeira não consegue resolver o problema que acomete o doente, a outra consegue, e assim vão se construindo as relações em torno dessa prática.

2.1 Apreensão e transmissão do saber: curiosidade, dom ou necessidade?

As rezadeiras aprenderam a fazer suas rezas de cura de diversas formas. Entre as mulheres que rezam em Cruzeta/RN era comum a aprendizagem através de familiares e vizinhos. De acordo com os depoimentos fornecidos por algumas colaboradoras, o interesse em aprender as rezas era para rezar em seus próprios filhos, e não mais incomodar as outras rezadeiras. Constatei também a existência daquelas que tomaram notas de algumas rezas; neste caso, já há o uso da escrita no processo de aprendizagem. Outras justificaram a origem dos seus conhecimentos por meios sobrenaturais, como guias, sonhos e visões.

Para Quintana (1999), essas rezadeiras podem conquistar maior reconhecimento por parte da comunidade, em detrimento daquelas que aprenderam com seus parentes. É recorrente, no discurso dessas, a existência de um estado doentio, que desapareceu, a partir do momento em que começaram a desempenhar o ofício da reza. No entanto, sabe-se que o interesse por esse saber parece estar relacionado com algumas necessidades básicas, quais sejam, o cuidado da saúde da família, dos animais e das plantações. O depoimento de Dona R. (84 anos), viúva, reforça essa idéia, a preocupação com a saúde de suas crianças:

Eu aprendi com uma irmã de mamãe que era moça velha. Aprendi as rezas de cura quando já era casado e tive meu primeiro filho. Aí, eu tinha muita crença em *olhado*... essas coisas. (Informação verbal, Dona R., jun. 2006. Grifo do pesquisador).

De acordo com Claude Lévi-Strauss (1996), no célebre texto “O feiticeiro e sua magia”, “existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente que ele cura e a confiança da coletividade”. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 194). Pelo que observei, esta prática é entendida como algo que pode trazer a cura desde que haja uma predisposição à fé, tanto por parte das rezadeiras como da parte do *cliente* que procura por estes serviços. É comum ouvir dessas mulheres que elas são apenas instrumento da força divina (Deus, Jesus, os santos, etc.), pois quem cura é Deus. E, por fim, se a pessoa que vai se curar não tiver *fé nas rezas*, não vai se curar. A tríade apontada pelo autor, contribui para a institucionalização do reconhecimento dos serviços prestados por uma determinada rezadeira à comunidade que ela faz parte.

No caso de dona M. N. (68 anos), casada, o aprendizado também se deu após o casamento, sobretudo quando já tinha filhos. De tanto buscar a ajuda das rezadeiras no sítio em que morava, acabou aprendendo com elas a rezar: “As pessoas iam rezar minhas em crianças, daí eu me concentrava naquelas rezas e, por fim aprendi”. (Informação verbal, Dona M. N., maio 2006).

Dona C. (72 anos), viúva, disse também ter aprendido com uma vizinha que sabia rezar. Isso se deu quando era ainda *mocinha*, devia ter uns onze anos de idade: “O povo chamava ela [a rezadeira] nas casas pra rezar. Então, eu via ela rezando. Ela rezava *alto* e, eu aprendi”. (Informação verbal, Dona C., jun. 2006. Grifo do pesquisador).

Dona U. (59 anos), viúva confidenciou algo semelhante. Disse ter aprendido as rezas na *marra*:

Uma rezadeira [já falecida] estava rezando meu menino, aí parou na metade da reza, para ir atender outra pessoa que tinha chegado na casa dela. Eu fiquei sem ação, mas como o que vale é a fé, eu acabei de rezar no menino. E, desse dia pra cá, nunca mais precisei de

rezadeira para rezar. Aprendi as rezas com um velho que morava aqui perto. (Informação verbal, Dona U., maio 2006. Grifo do pesquisador).

Percebe-se, no discurso da rezadeira acima, a influência de algum rezador no aprendizado desse saber. A transmissão das rezas a partir das relações de gênero está intimamente relacionada com o poder de cura das *rezas fortes*. De acordo com algumas rezadeiras, as *rezas de cura* só podem ser repassadas entre pessoas de sexos opostos. Um rezador só pode ensinar suas rezas para uma mulher, e uma rezadeira só poderia ensiná-las a um homem. Caso contrário, o transmissor das rezas perde os poderes de curar para o receptor. Na verdade, o segredo das rezas consiste justamente nessa questão da não transmissão das rezas entre pessoas do mesmo sexo. De fato, ao nível do discurso, essa premissa é recorrente, no entanto, na prática, não é tão rígida o quanto parece. Algumas afirmaram não acreditar que as suas rezas perdem as forças, caso sejam repassadas a outras mulheres.

Dona S. D. P. (72 anos), também viúva, afirmou ter se interessado em aprender as rezas de cura porque os filhos adoeciam e ela não queria incomodar o curador, conforme relatou:

O pobre do velhinho [seu sogro] era quem vinha curar nos meus meninos. Aí, ele me ensinou as rezas e disse que eu só podia ensinar para outro homem, não podia ensinar para outra mulher, senão quebrava as forças das rezas. (Informação verbal, Dona S. D. P., abr. 2006. Grifo do pesquisador).

Evidencia-se, mais uma vez, que a figura do rezador e a relação de parentesco estão presentes na transmissão dos conhecimentos das rezas de cura. Algumas pessoas que conheceram esse curador disseram que ele era bastante requisitado para realizar suas rezas, sobretudo, para *apagar fogo* em roçados.

Aos cinco anos de idade e residindo próximo de uma rezadeira, no município de Patos/MG, a rezadeira Dona J. (49 anos), solteira, interessou-se em aprender as rezas de cura. No entanto, como deixou claro, teve que criar uma estratégia para ter acesso aos conhecimentos das rezas.

Essa rezadeira, quando rezava mulheres, falava baixo, para que elas não aprendessem as rezas; nos homens, ela rezava em voz alta. Eu subi num pé de açafraão, que cobria o

quartinho dela... aí, era ela curando lá, e eu, cá de cima, prestando bem atenção. (Informação verbal, Dona J., abr. 2006).

Percebe-se, mais uma vez, a questão da transmissão através de “gêneros cruzados”, ou seja, é como se a mulher tivesse o poder de destruir a força das rezas. Isso se evidencia de tal forma a ponto da rezadeira realizar dois tipos de performance ritual: ao rezar em mulheres dizia as rezas em voz baixa; quando era em homens rezava-os em voz alta. Há uma valorização da figura masculina, como sendo detentora de poderes de cura e que também fortaleceria as rezas da rezadeira. Por outro lado, a necessidade de controlar esse saber para que não viesse a público, fica evidente quando J. relatou que a rezadeira levava os clientes para um *quartinho*, local onde realizava os rituais de cura. Por sua vez, observando o ritual de cura de J., consegui perceber uma semelhança entre ela e a rezadeira com que aprendeu a curar, as rezas eram ditas em voz baixa.

Nenhuma outra rezadeira de Cruzeta/RN demonstrou o interesse precoce pelo aprendizado das rezas. De acordo com o que apurei entre as outras, a necessidade em aprender as rezas de cura só aconteceu após o casamento, ou após o nascimento dos filhos, embora existam as rezadeiras que disseram possuir um *dom de nascerça*, porém só passaram a realizar curas na fase adulta.

No caso de Dona J., logo após aprender as rezas, já realizou a sua primeira reza em uma pessoa da família. “A primeira pessoa que eu curei foi uma tia. Ela estava com dor de cabeça. Aí, depois que eu rezei, ela disse: ‘Apois, não é que a dor passou mesmo!’”. (Informação verbal, Dona J., abr. 2006). É interessante ressaltar que é a partir dos entes familiares que algumas das colaboradoras realizaram suas primeiras curas.

A rezadeira Dona G. (75 anos), casada, aprendeu a fazer reza através de sua mãe, que por sua vez, aprendeu com outra rezadeira já falecida, conhecida por Aninha Pedro (5). Segundo ela, ainda na adolescência, de tanto observar e acompanhar a sua mãe, quando esta era chamada para rezar as *pessoas*, acabou aprendendo as rezas de cura. Enfatiza, ainda, que sua mãe era um exemplo de pessoa católica, tendo em vista as dificuldades que a via enfrentar em nome da fé. Pois ela percorria

longas distâncias, do sítio em que morava até à cidade de Cruzeta/RN, para ir assistir às missas realizadas nas primeiras sextas-feiras de cada mês.

Percebe-se nesta fala uma ênfase dada ao sacrifício, que para se conseguir uma bênção de Deus é necessário a doação. O pensamento exposto por dona G. é característico do contexto do catolicismo popular, pois como afirma Minayo (1994), “uma fé é antes de tudo, calor, vida, entusiasmo, transporte do individuo acima de si mesmo”. (MINAYO, 1994, p. 68). Contudo, havia uma peculiaridade na prática desta rezadeira que a tornava interessante para essa pesquisa: ela se denominava evangélica.

No entanto, o que a faz não ser *evangélica legítima*, termo enfatizado por ela, foi porque os crentes desfazem de Frei Damião e dos santos da igreja. “Eu não gosto, porque temo um castigo”. (Informação verbal, Dona G., abr. 2006). Fica evidente, nesta fala, a posição de fronteira assumida pela rezadeira. Não ser “evangélica legítima” permite a ela, ao mesmo tempo, partilhar de alguns dogmas do neopentecostalismo, e também continuar rezando nas pessoas. A rezadeira questionou ainda a pouca importância de Nossa Senhora para os evangélicos, que falam de Jesus como se ele tivesse sido encontrado, nascido sem mãe. Na verdade, “as experiências vividas no catolicismo popular foram tão intensas, que a rezadeira não conseguiu se desvencilhar dele”. (SANTOS, 2007, p. 22).

A rezadeira F. S. (50 anos), casada, disse que aprendeu as rezas de cura com a sua mãe que era rezadeira, e com auxílio de outra mulher que a conheceu em Currais Novos/RN. Acrescentou que o seu interesse em aprender as rezas aconteceu quando ela tinha uns vinte e seis anos de idade e já era mãe. Para facilitar o aprendizado, utilizou-se de um caderno para anotar as rezas, diferindo das outras rezadeiras, que se utilizaram basicamente da oralidade nesse processo de aprendizagem.

Mesmo tendo se interessado pelas rezas ainda quando jovem, só veio a praticá-las, realizando curas nas pessoas, depois que passou por uma experiência de doença. É como se, passar por esse tipo de situação, a tornasse apta para desenvolver o ofício. Vivenciar a experiência da doença “possibilita, por sua vez, curar os outros”.

(QUINTANA, 1999, p. 79). Além desse fato, a possibilidade de terem um *dom de cura* é algo extremamente recorrente nos discursos das rezadeiras, sobretudo quando são questionadas a respeito da origem dos seus saberes de cura.

2.2 As doenças de rezadeiras: os diagnósticos, os sintomas e as terapêuticas

As *doenças de rezadeiras* são aquelas, cuja concepção e diagnóstico acabam por ser definidos e elaborados pelas próprias rezadeiras. De acordo com as observações realizadas, algumas doenças de rezadeiras são as seguintes: *olhado; quebrante; vento caído ou vento virado; espinhela caída; carne triada; isipa, fogo selvagem e mal-de-monte e cobreiro*. Algumas rezadeiras orgulham-se ao afirmar serem detentoras de uma prática que os médicos não sabem diagnosticar. “Eu só deixo de rezar quando morrer. Doutor nenhum dá jeito a olhado. Quem dá jeito é a reza de Deus”. (Informação verbal, Dona M. J. B., abr. 2006).

Assim, Oliveira (1985b) afirma que “a rezadeira ao acumular muitas experiências profissionais passa a confrontar mais abertamente o seu saber com o do médico a respeito da cura do quebrante”. (OLIVEIRA, 1985b, p. 42). Ao diagnosticar uma determinada doença, o médico faz uma distinção entre o corpo e o espírito; as rezadeiras, por sua vez, lidam de forma complementar, sem estabelecer essa dualização característica da prática biomédica. O fragmento de reza de Dona B. (51 anos), casada, mostra o uso indistinto das esferas corporal e espiritual:

[...] Com dois te botaram, com três Jesus benzeria, com as palavras de Deus Pai, o Espírito Santo e a Virgem Maria. Fulano, botaram olhado nos seus cabelos, no seu tamanho, no seu corpo, na sua boniteza, na sua feiúra, na sua riqueza, na sua pobreza, na sua sabedoria, na sua alegria, na sua doença [...]. (Informação verbal, Dona B., fev. 2006).

No fragmento da reza anterior, observa-se nitidamente a tentativa da rezadeira de equilibrar as esferas material e espiritual (6). Ou seja, para que o corpo físico funcione harmonicamente, é necessário a existência de um equilíbrio entre estas duas esferas. Isso é possível, porque a rezadeira leva em consideração, para realizar o diagnóstico, os problemas relatados pelo doente e, a partir deste diálogo, ela toma conhecimento das queixas que estão afetando o cotidiano do *cliente*. Percebe-se que o corpo é visto na sua totalidade, o que não acontece com a terapêutica da medicina oficial. Desse modo, a doença é vista separada do todo que

compõe o ser humano. O processo terapêutico realizado pelas rezadeiras e pelos médicos, segue lógicas diferentes. Enquanto as rezadeiras veem o indivíduo na sua totalidade, estes últimos veem o ser humano de forma dualística, separando o corpo da esfera simbólico-conceitual.

2.2.1 Olhado

É uma doença que vai debilitando o indivíduo, aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze. De acordo com a concepção de saúde e doença das rezadeiras, o *olhado* só é curado através de rezas. É proveniente de um fascínio (admiração) que uma determinada pessoa tem sobre qualquer aspecto do ser humano: beleza, forma física, inteligência, etc., ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como animais.

Em pesquisa realizada na região do Baixo Amazonas, Maués (1997) encontrou a seguinte definição para o que venha a ser o *olhado*: “É provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais”. (MAUÉS, 1997, p. 34). Os sintomas, geralmente, são: *falência*, sonolência, *abrigão de boca*, inapetência, falta de ânimo. Para Cascudo (1978) “o mau-olhado mata devagar, secando, como se a energia vital se evaporasse lentamente”. (CASCUDO, 1978, p. 73).

Existem alguns sinais percebidos pelas rezadeiras durante a reza que indicam se a pessoa estava com *olhado* e, se foi *botado* por uma mulher ou se por um homem. Algumas rezadeiras ficavam sabendo que o cliente estava com *olhado*, porque durante a reza, elas bocejavam ou erravam as orações. Caso o erro ocorresse durante os Pai-nossos, o *olhado* teria sido *botado* por uma pessoa do sexo masculino. No contrário, se o erro viesse a acontecer durante as Ave-marias, a doença teria sido *botada* por uma mulher. De acordo com Dona B., para fazer este tipo de diagnóstico, é preciso ter muito cuidado: “Não se pode sair dizendo que foi *fulano* ou *sicrano*, porque pode causar inimizades”. (Informação verbal, Dona B., fev. 2006. Grifo do pesquisador).

Dona R. explicou a partir de suas experiências de cura o que seria o *olhado*: “[...] Se a minha *vista* [olho] for ruim e te botar *olhado*... que a gente bota sem querer. Aí,

“você começa a ficar todo quebrado... dói... você não tem ânimo para fazer nada”. (Informação verbal, Dona R., jun. 2006. Grifo do pesquisador).

O tratamento do *olhado* consiste basicamente no uso de rezas específicas, *ramos verdes* e os *gestos* em forma de cruzes sobre a pessoa doente. Para retirar todo o *olhado* será necessário repetir o ritual três vezes, cada uma, seguida de um Pai-nosso, uma Ave-maria e um Glória ao pai. Para tanto, é fundamental que o cliente realize o tratamento durante três dias (7).

Embora no ritual de cura não haja uma diferença entre o *olhado* e o *quebrante*, ambos provenientes de um fascínio (admiração), algumas rezadeiras conseguem estabelecer diferenças entre estas duas doenças. Dona S. (74 anos), divorciada, afirmou, que para *botar o quebrante*, a pessoa olha, se *admira* de qualquer aspecto ligado à vítima e não diz as palavras *benza-te Deus*. Para Dona B., há uma diferença marcante: “O quebrante é como tivesse sido jogado nos ossos, parece que a pessoa levou uma surra de cacete”. (Informação verbal, Dona B., fev. 2006).

2.2.2 Vento caído ou ventre virado

É uma doença específica de criança, e que está associada ao desarranjo intestinal e à desidratação. De acordo com dona M. P. (83 anos), a criança adquire esta doença através de um *susto*. Neste momento, o *bucho* da criança *vira*, e só fica curado, depois de rezar três vezes. Algumas formas de detectar este mal foram transmitidas pelas rezadeiras: a) vômito seguido de diarreia de cor esverdeada; b) o desaparecimento do *calanguinho* ou *risquinho*, localizado no pé da barriga da criança; c) e um pé maior que o outro. Para curar a criança, a rezadeira procede da seguinte forma: “Reza a criança e depois estende a camisinha dela, de ponta cabeça no meio da porta. Deixa lá por três dias”. (Informação verbal, Dona M. P., maio 2006. Grifo do pesquisador).

No ritual de cura, Dona M. P., não usa *ramos verdes*, só os gestos em cruz sobre a barriga da criança. A reza contra o *vento caído* consiste das seguintes palavras: “Jesus quando andava no mundo tudo que achou levantou. Levante o vento caído de fulano (8) com o vosso divino amor”. (Informação verbal, Dona M. P., maio 2006). A rezadeira faz o sinal da cruz nela mesma e repete aquelas as palavras até

completar as três vezes. Após cada reza, ela coloca a criança de cabeça para baixo, seguida de três *tapinhas* nos pés. Depois fala para a mãe da criança, que ao retornar para casa retire a camisinha da criança e estenda-a de *cabeça para baixo* (9), no meio de uma porta, durante três dias.

2.2.3 Espinhela caída

A *espinhela caída* é uma doença que a pessoa adquire por esforço físico excessivo. Segundo algumas rezadeiras, na tentativa de objetivação deste tipo de doença, disseram que era um *nervinho*, localizado no tórax, que se rompia quando o indivíduo fazia esforço físico em demasia, outras atribuíram à fraqueza. Os sintomas mais comuns são dores e ardências na região do peito, indisposição e esmorecimento nos braços. Para trazer de volta o que havia *caído*, Dona R. descreveu o processo ritual:

A gente fica na frente da pessoa, pega um cordão e mede da ponta do dedo *mindim* [anular] até o cotovelo. Aí, dobra de tamanho o cordão e enlaça nos peitos do doente, de modo a juntar as duas pontas do cordão. Se a pessoa tiver com a *espinhela caída*, quando juntar as pontas vai ficar uma folga". (Informação verbal, Dona R., jun. 2006. Grifo do pesquisador).

2.2.4 Carne triada

De acordo com a simbologia dada pelas rezadeiras, o termo *triada*, está associado a algo que foi *rasgado* bruscamente. É o caso da torção em um membro, um machucado, uma *desmentidura* (luxação). O nome do ritual de cura para tratar do mal é conhecido pelas rezadeiras como *coser*. Simbolicamente, elas realizam uma *costura* utilizando uma agulha, um pedaço de linha e um retalho de pano. O objetivo deste procedimento é juntar os tecidos (nervos e musculosos) que foram rompidos.

Quando algum cliente chega à sua casa procurando seus serviços de cura, Dona D. (66 anos), casada, disse que após a sua oração individual na intenção do Divino Espírito Santo, pega um *pedacinho de pano* e uma agulha com linha e, sobre o local em que a pessoa se queixa estar doente, ela *cose* e faz a pergunta: *O que é que eu coso? Carne triada*, responde o cliente. Por último, ela reza:

Carne triada, osso rendido, nervo torto, junta desconjuntada, veias corrompidas, coração amargurado. Aqui mesmo eu coso com os poderes de Deus e do Divino Espírito Santo. Jesus cura, Jesus salva e Jesus liberta”. (Informação verbal, Dona D., maio 2006).

Em seguida, repete a reza três vezes, acompanhada de três Pai-nossos e três Ave-marias. Curiosamente, nenhuma rezadeira afirmou que o sucesso da cura era mérito dela. Em seus relatos, fica evidente que elas eram apenas mediadoras entre a *pessoa* e Deus. A despeito dessa discussão, Dona S. se posicionou de forma enérgica: “Meu filho, eu não curo! A gente reza a oração e oferece a Jesus. Quem cura é Jesus, nós não”. (Informação verbal, Dona S., jun. 2006).

2.2.5 Isipa, fogo selvagem e mal-de-monte

A *isipa* também é conhecida por *erisipela* ou *isipela*. É um tipo de inflamação cutânea que surge pelo corpo. Geralmente, a parte afetada apresenta cor avermelhada e o doente sente febre e dores insuportáveis. Sobre os sintomas causados pela doença, Gomes & Pereira (1989) tecem o seguinte comentário:

É uma enfermidade cutânea que atinge particularmente os membros inferiores. Surge tumoração local e a pele se apresenta lisa e brilhante, tomando a seguir uma coloração vermelha violácia. (GOMES; PEREIRA, 1989, p. 117-118).

De acordo com Dona R., para se rezar de *isipa* é preciso que a rezadeira esteja *gozando de saúde* e esteja bem alimentada. “É uma doença tão forte que não se reza em jejum. Se for rezar é preciso botar uma pedra de sal ou um dente de alho na boca”. (Informação verbal, Dona R., jun. 2006). Para ela, tanto o alho quanto o sal têm poderes que a protege de contrair o mal. Para curar a doença, a rezadeira utiliza além das rezas, um *chumaço* de algodão embebido em óleo e gestos em cruz.

A gente molha uma *lãzinha* de algodão, faz cruz em cima da ferida e diz: ‘isipa podre saia de riba de [nome do doente] que a cruz de Deus tá em riba de ti. [Nome do doente] eu curo você de isipa podre, de isipa de sangue, de isipa de ferida. Saia dos ossos, saia do tutano, saia da pele, vai para as ondas do mar e que a cruz de Deus está em riba de ti. (Informação verbal, Dona R., jun. 2006. Grifo do pesquisador).

Souza (1999), em pesquisas realizadas em Vitória da Conquista/BA, percebeu entre as rezadeiras a mesma denominação, inclusive com algumas semelhanças entre as

rezas: “Esipa do tutano deu no osso, do osso deu no nervo, do nervo deu na carne, da carne deu na pele”. (SOUZA, 1999, p. 116).

Após repetir as palavras, que enfatizam com veemência a expulsão do mal sob a forma da doença, seguidas de três Pai-nossos e três Ave-marias, a rezadeira oferece para as cinco chagas de Cristo.

A *isipa* é conhecida por Dona M. N., como *fogo selvagem*. Talvez pelo fato da sensação de queimação na parte do corpo afetada. A reza abaixo também é utilizada para curar queimaduras e feridas de um modo geral.

lam são Greu e santa Hungria nas suas longas viagens. São Greu perguntou a santa Hungria: ‘Hungria, com que se cura raiva e fogo selvagem?’ Respondeu santa Hungria: ‘com ramo verde e água fria’. (Informação verbal, Dona M. N., abr. 2006).

Além da reza servir para curar as pessoas que apresentam os sintomas da *isipa*, Dona M. N. também inclui outros males que podem ser curados a partir da reza: brotoeja, ferimentos no pescoço e nas orelhas das crianças.

2.2.6 Cobreiro

O *cobreiro*, assim com as outras doenças descritas acima, também tem suas formas de cura através das *rezas* e *benzeduras*. Primeiro, o *cobreiro* está relacionado especificamente ao corpo, ou seja, não é como o *olhado* que, se manifesta, tanto na esfera material quanto na parte espiritual. Segundo, pela sintomatologia que o quadro clínico apresenta: aparecimento de bolhas, vermelhidão, inflamação cutânea, “purido” etc. De acordo com as interpretações fornecidas pelas rezadeiras, o *cobreiro* é causado por alguns animais e insetos peçonhentos (10). Isso acontece quando estes, em contato com as roupas das pessoas, deixam nelas seus venenos.

Em estudos realizados sobre as benzeduras na região do Baixo Alentejo em Portugal, Joaquim Roque (1946) diz que,

Os insetos acima mencionados pelas rezadeiras são, para o povo, os únicos causadores desse mal e que as roupas interiores são as preferidas por tais bichos para nelas deporem suas peçonhentas secreções. (ROQUE, 1946, p. 31).

O referido autor ainda trás uma informação muito importante que também é difundida entre as rezadeiras. “Deve-se evitar que o cobro feche o circulo em volta da parte do corpo afetada, pois quando isso acontecer, o doente estará irremediavelmente perdido”. (ROQUE, 1946, p. 32).

Percebi ainda, durante as pesquisas etnográficas, algo semelhante no discurso de algumas rezadeiras. Para elas, se o portador da doença não procurar ajuda de uma especialista no trato do *cobreiro*, o ferimento se alastra pelo corpo e, quando *a cabeça se encontrar com o rabo*, a pessoa vai a óbito. Vejamos que pela simbologia que elas constroem a respeito da doença, há uma forte relação com a anatomia de um dos animais causadores, mais especificamente, a cobra. A denominação da doença sugere, inclusive, ter sido provocada pelo veneno deixado por este agente causador.

Os sintomas causados pelo *cobreiro* também são de conhecimento dos profissionais da biomedicina, sendo diagnosticados a partir de outra terminologia e terapêutica. Como mostra Camargo (2006), “Herpes zoster, conhecida vulgarmente pelo nome de 'cobreiro', é a moléstia causada por vírus epidermoneurotrópico e caracterizada por alterações cutâneas e nervosas”. (CAMARGO, 2006, não pag.).

A rezadeira Dona J., apresentou uma forma bem peculiar de rezar contra a doença. Ela fazia uso de uma faca, e levava o cliente até o quintal, onde há um pé de *pinhão roxo*. Posicionando-se entre a pessoa e a planta, ela pega a faca e diz a reza: “O que é que eu corto?” Responde o cliente: ‘Cobreiro brabo’. Continua a rezadeira: ‘Eu corto a cabeça e a ponta do rabo. Com os poderes de Deus tu estarás curado’”. (Informação verbal, Dona J., abr. 2006).

Com auxílio da faca, a rezadeira golpeava os galhos da parte de cima da planta, fazendo alusão à *cabeça*, e no tronco como se estivesse referindo-se ao *rabo do cobreiro*. A preocupação das rezadeiras é impedir que haja um alastramento da enfermidade pela parte lesada do corpo. Para elas se *rabo do cobreiro imendar com a cabeça*, o doente morre.

A ideia de abordar as doenças acima mencionadas, e como as rezadeiras dão significados a elas, foi justamente para mostrar como são construídos os discursos e os procedimentos que confluem para o entendimento e, conseqüentemente, para a cura. Além do mais, há uma construção simbólica, pautada em elementos que fazem parte do cotidiano das rezadeiras e da sua clientela, que ajudam na composição. Daí, “se a doença é caracterizada pela falta de significado, a cura, por sua vez, vai procurar uma reordenação”. (QUINTANA, 1999, p. 46).

3 Espaços terapêutico-religiosos: lugares de cura, devoções e vida cotidiana

Os adornos, imagens de santos, altares, bonecas pretas, bíblia sagrada, rosários, flores de plásticos, velas brancas, peças de roupas para serem rezadas, ramos de pinhão roxo, televisão, entre outros, estão dispostos abertamente e convivem lado a lado nas residências ou nos “espaços terapêutico-religiosos” (SANTOS, 2007) das rezadeiras. Tais objetos, religiosos ou não, dão pistas para analisar a facilidade que as rezadeiras têm em transitar por crenças religiosas diversas.

Em sua sala, a rezadeira Dona R. R. (61 anos), casada, mantém um altar que ela denomina de *mesa*, onde estão expostos algumas imagens e enfeites em homenagens aos santos e aos seus *guias*. Fixadas nas paredes, percebeu-se uma enorme quantidade de imagens de santos (quadros), e no altar constatou-se a existência de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, uma imagem pequena de Santo Antônio, uma outra de Nossa Senhora, alguns jarros com flores vermelhas e um recipiente de vidro com galhos de plantas em homenagem aos seus *guias*.

No interior da sala de Dona H. (76 anos), viúva, tal qual a sala de Dona R. R., havia muitos quadros com imagens de santos. É como se suas crenças religiosas estivessem impregnadas por todos os lugares da vida cotidiana, comungando de um mesmo status: o poder de curar através das rezas. Não havia a necessidade de distinguir o que era da religião católica ou de outras crenças religiosas, como por exemplo, de matrizes afro-brasileiras. Dividindo o mesmo “espaço terapêutico-religioso”, observou-se que sobre a *mesa*, atrás de um rádio, havia uma *boneca preta*, e logo abaixo um recipiente contendo alguns *ramos* de pinhão roxo. O significado desta boneca, também conhecida por alguns como *bruxa*, representa para a rezadeira a expurgação das coisas ruins. Para facilitar o seu trabalho, Dona

H. já colhia logo nas primeiras horas da manhã, alguns *ramos* de pinhão roxo, sua planta favorita, para serem usados durante os rituais de cura.

Em outro espaço da sala observou-se um altar com vários enfeites, sobretudo rosas coloridas (rosas, vermelhas e brancas), naturais e artificiais, e minigarrafas de refrigerantes com galhos de plantas imersos em água. No centro do santuário doméstico estavam as imagens de Padre Cícero e de Frei Damião. Em frente de cada imagem havia dois pratos, um contendo duas velas apagadas, e o outro apenas com resíduo de velas já usadas. Segundo a rezadeira, as velas eram trazidas pelos clientes para ela fazer as rezas de cura e depois oferecê-las na intenção dos santos.

Em volta deste altar, na parede e sobre uma cadeira, havia sacolas contendo peças de vestuários. Para a minha surpresa, aqueles sacos de supermercados, acomodavam roupas que as *pessoas* enviavam ou deixavam para a rezadeira rezar na intenção dos donos das vestes. Ou seja, na ausência daquele interessado em ser curado, a reza sobre uma peça de roupa sua, tem o mesmo efeito terapêutico. Isso é possível em função da reza poder ser realizada na presença da *pessoa* doente ou através de algum objeto de sua propriedade, como peças de roupas, fotografias, chapéus etc. Tais especificidades que são inerentes ao ofício das rezadeiras apontam para o que Frazer [(1890),1982] chama de “magia simpática”.

4 Considerações finais

Pensar a *prática da reza* como um “ofício” requer, no mínimo, algumas considerações e/ou indagações. A primeira diz respeito aos questionamentos que se faz sobre as categorias jurídicas instituídas pelo IPHAN como: “registro”, “inventário”, “referências”, “patrimônio imaterial” etc. Como será que as *rezadeiras* se veem enquanto um “bem cultural”, como um “patrimônio”? Uma vez que em toda a sua trajetória foram elas que desenvolveram essa prática na comunidade, prestando um serviço aos vizinhos e à parentela. Ao serem reconhecidas como uma “referência cultural”, como as rezadeiras percebem essa nova dinâmica e quais as consequências desse “reconhecimento”?

A prática da reza se caracteriza como um “ofício”, categoria difundida nas políticas culturais do Estado, porque em torno dela há um processo de aprendizagem e a manutenção de um saber. Em alguns momentos do ofício das rezadeiras, pode-se evidenciar as semelhanças entre este e os demais “ofícios” classificados pelo IPHAN. Talvez seja essa aproximação o que motiva os órgãos gestores na elaboração de ações de preservação cultural generalistas. No entanto, a maneira como a transmissão do saber das rezadeiras é repassada às futuras rezadeiras é bem específico. Evidentemente tal processo não se enquadra nos moldes das ações da instituição, onde é eleita a “figura” de um “mestre de ofícios”, aquele que é considerado pela comunidade conhecedor de uma determinada prática, e que, portanto, está habilitado a transmitir o “saber-fazer” que ele detém. Mas nem por isso deixar de ser uma prática cultural isenta de ser patrimonializável.

Em razão disso, não há como sistematizar numa espécie de “oficina” o repasse do saber a outras pessoas, instituindo uma política generalista que contemple também as rezadeiras (assim como acontece com um “mestre de capoeira” e seus aprendizes, por exemplo). Mesmo que a aprendizagem de uma rezadeira seja narrada por algumas delas com sendo um saber assimilado a partir da observação de familiares ou vizinhos, é através da experiência vivencial e da história de vida de cada uma delas, construída ao longo da vida, que se organiza e se reorganiza a prática da reza.

Nesse sentido, é comum ouvir das pessoas que detêm o saber das rezas de cura que, não é rezadeira quem quer ser, ou seja, não é qualquer pessoa que pode vir a tornar-se rezadeira. Existe um elemento fundamental que é o “dom de cura”, o que não basta apenas aprender as rezas, é preciso ter certas habilidades/qualidades. Tais qualidades dizem respeito a uma conduta moral. O que implica ser uma mãe carinhosa, ser religiosa e devota aos santos, ser temente a Deus, não difamar os outros e, acima de tudo, não *cobrar* pelas curas que realizam. Algumas colaboradoras afirmaram ter recebido o *dom da cura* através de seres sobrenaturais, como *anjos, caboclos, visões e vozes*. Sinais que remetem a outras dimensões. As rezadeiras que obtiveram os saberes das rezas a partir do aprendizado com os *seres de outros mundos* acabam enfatizando tal fato para fortalecer sua atuação perante a comunidade.

Por outro lado, mesmo as rezadeiras que não vivenciaram esse tipo de aprendizagem, afirmam ter um *dom de cura*, pois as suas rezas curam. Quando indagadas sobre o que promove a cura dos doentes, elas enfatizam o fenômeno da fé e a sua capacidade de promover a cura, que seria *um dom dado por Deus*. Essas qualidades impõem um sacrifício que é a realização de curas sem estabelecer um preço por elas, ou seja, sem cobrar. De acordo com elas, não se cobra por algo que não lhes pertence, no caso as rezas. Por outro lado, se a *pessoa* quiser lhes *presentear* com um agrado, é aceito de bom grado, pois não se consideram mal agradecidas.

Há também um fator importante que está relacionado com a forma de repasse daquele saber das rezas. Trata-se da transmissão das rezas através do “gênero cruzado”, segundo o qual uma mulher só deve ensinar as rezas a uma pessoa do sexo masculino, e vice-versa. Caso contrário, as rezas perdem o seu poder de cura, em outras palavras, *perdem as forças*. Tal fato sinaliza para uma reflexão acerca de uma política cultural que busca compreender as práticas culturais não mais a partir de um olhar generalista, mas atentando para as especificidades de cada bem cultural que não se enquadrem nos termos vigentes.

Em síntese, fica difícil sistematizar o saber das rezas numa “receita”, e simplesmente repassar o “como fazer” às outras pessoas. Há como premissa uma série de elementos, podendo-se destacar alguns como a religiosidade, o senso de solidariedade, o saber ouvir os outros e dar um direcionamento às pessoas para lidarem com os infortúnios da vida cotidiana, além das implicações acima relatadas.

Anexos – Imagens

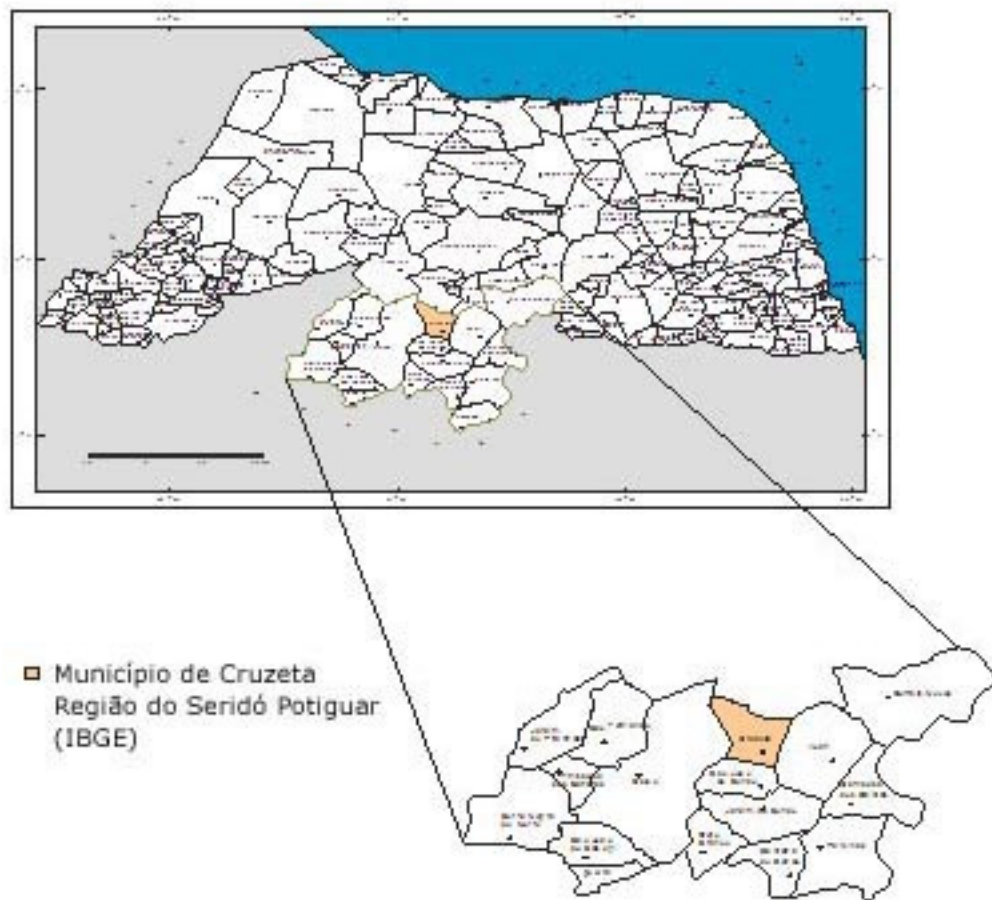


FIGURA 1 – Mapa da região do Seridó Potiguar, em destaque o município de Cruzeta.

Fonte: Mapa base IBGE. Adaptado por Rosana França, 2006.



FIGURA 2 – Imagem de uma rezadeira realizando ritual de cura.

Fonte: Acervo do autor. Pintura: André Vicente. Crédito: Francimário Vito dos Santos.

Notas

(1) Ver Santos, 2004; 2007, respectivamente.

(2) Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Em 1936 esse serviço começa a funcionar em caráter provisório, sob a direção de Rodrigo Melo Franco de Andrade. Apenas em 30 de novembro de 1937 é promulgado o Decreto-lei nº 25, que cria o SPHAN e regulamenta o instituto do tombamento (FONSECA, 1997, p. 278). É importante salientar que esse serviço preocupava-se em preservar apenas as obras de arte e históricas do país, sobretudo aquelas obras arquitetônicas construídas no período colonial.

(3) O tombamento surgia como uma fórmula realista de compromisso entre o direito individual à propriedade e a defesa do interesse público relativamente à preservação de valores culturais (FONSECA, 1997, p. 115).

(4) Para facilitar o entendimento, ao longo do texto, diferenciarei em *italico* as categorias nativas e entre “aspas” aquelas usadas nos discursos do estado e dos autores que versam sobre o tema.

(5) A rezadeira Aninha Pedro morava no sítio Cruzeta Velha, distante sete quilômetros da cidade, e era mãe da rezadeira Maricuta. Portanto, era minha bisavó paterna.

(6) Sobre esta discussão ver Moerman (1983).

(7) A recorrência do número três no ritual de cura, de acordo com algumas rezadeiras, estava ligado às três pessoas que compõem a Santíssima Trindade: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Outras remeteram à Sagrada Família: José, Maria e o Menino Jesus.

(8) Quando a criança não era batizada, chamava pelo nome de Maria, caso fosse do sexo feminino; de José quando era do sexo masculino. José e Maria, neste caso, remetem aos personagens bíblicos, a mãe e o pai de Jesus.

(9) Ver VAN GENNEP, Arnold. In: Ritos de Passagem. Petrópolis: Ed. Vozes, 1978. Nessa obra, o autor discute, dentre outros assuntos, os significados simbólicos acerca da “soleira da porta”.

(10) Estes foram alguns dos insetos descritos pelas rezadeiras: aranhas, cobras, piolho-de-cobra, lagartixa etc.

Referências bibliográficas

BOLTANSKI, Luc. *As classes sociais e o corpo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhias das Letras, 2004.

CAMARGO, Maria Tereza L. de Arruda. *O cobreiro na medicina popular*. Disponível em: <http://www.aguaforte.com/herbarium>. Acesso em: 3 set. 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

_____. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

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

DUARTE, Luiz F. Dias. *Processo de Registro de Patrimônio Imaterial: Ofício das paneleiras de Goiabeiras*. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Parecer expedido em 15/11/2002. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=359>.

FERNANDES, Sílvia R. Alves; PITTA, Marcelo. Mapeando as rotas do trânsito religioso no Brasil. *Revista Religião e Sociedade*. v. 26, n. 2, p. 121-154, 2006.

FONSECA, Maria Cecília L. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; MINC/IPHAN, 1997.

_____. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. In: *Inventário Nacional de Referências Culturais*. Manual de aplicação. Rio de Janeiro: IPHAN – DID, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*. Juiz de Fora: EDUFJ; Mazza Edições, 1989.

GONÇALVES, José R. Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ; MinC/IPHAN, 2002.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. Introdução. In: _____. *A invenção das tradições*. Tradução de Celine Cavalcante. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. p. 9-23.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. 5. ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996. p. 193-214.

LÉVI-STRAUSS, Laurent. Patrimônio Imaterial e Diversidade Cultural: O novo Decreto para proteção dos bens imateriais. *Revista Tempo Brasileiro*, Patrimônio Imaterial, Rio de Janeiro, n. 147, p. 23-27, out./dez. 2001.

LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel, 1984. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

MAUÉS, Raymundo Heraldo. "Malineza": um conceito da Cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia et al (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDURJ, 1997. p. 32-45.

MINAYO, Maria Cecília de Sousa. Representações da cura no catolicismo popular. In: _____; ALVES, Paulo César (Org.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994. p. 57-72.

MITCHELL, J. Clyde. Social Networks. *Annual Review of Anthropology*, v. 3, p. 279-299, 1974. Disponível em: www.jstor.org/stable/2949292. Acesso em: 8 maio 2008.

MOERMAN, Daniel E. Physiology and symbols: the anthropological implications of the placebo effect. In: _____ et al (Org.). *The anthropology of medicine, from culture to method*. Manchester: Bergin and Garvey Publisher, 1983. p. 240-253.

NOGUEIRA, Antonio Gilberto Ramos. *Por um inventário dos sentidos: Mário de Andrade e a concepção de patrimônio e inventário*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2005. Prêmio Sívio Romero.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. *O que é medicina popular*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

QUINTANA, Alberto M. *A Ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de Psicanálise*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTOS, Francimário Vito dos. *Rezadeiras: prática e reconhecimento social*. 2004. 92f. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais)–Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Departamento de Ciências Sociais, Natal, 2004.

_____. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta*. 197f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

_____. O caso das rezadeiras evangélicas: uma breve reflexão sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta (RN). *Protestantismo em revista*. Temas diversos. v. 3, n. 2, [ano 6], maio/ago. 2007. Disponível em: http://www3.est.edu.br/nepp/revista/013/ano06n2_02.pdf. Acesso em: 25 ago. 2008.

ROQUE, Joaquim. *Rezas e benzeduras populares: Etnografia Alentejana*. Beja: Minerva Comercial, 1946.

SOUZA, Grayce Mayre Bonfim. *Ramos, rezas e raízes: a benzedura em Vitória da Conquista*. 1999. 186f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. *Ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978

WEBER, Beatriz Teixeira. *As artes de curar: Medicina, Religião, e Positivismo na República Rio-Grandense, 1889 – 1928*. Santa Maria: Editora da UFMS; Bauru: EDUSC, 1999.

Crédito

* Mestre em Antropologia Social pela pela Universiade Federal do Rio Grande do Norte (2007).

Bolsista do Programa de Especialização em Patrimônio PEP/IPHAN-RN e Chefe do Departamento de Patrimônio Cultural dos Bens Móveis e Imóveis – Fundação Cultural Capitania das Artes – FUNCARTE/NATAL.

A pesquisa que encontra-se em curso é financiada pelo IPHAN-RN/COPEDOC através do Programa de Especialização em Patrimônio (PEP).