



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**SERGIANA VIEIRA DOS SANTOS**

**“PARA AS ONDAS DO MAR SAGRADO”: UMA ETNOGRAFIA DOS RITUAIS  
DE REZADEIRAS E REZADORES DE DELMIRO GOUVEIA, SERTÃO DE  
ALAGOAS.**

Maceió – AL

2018



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**SERGIANA VIEIRA DOS SANTOS**

**“PARA AS ONDAS DO MAR SAGRADO”: UMA ETNOGRAFIA DOS RITUAIS  
DE REZADEIRAS E REZADORES DE DELMIRO GOUVEIA, SERTÃO DE  
ALAGOAS.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rachel Rocha de Almeida Barros.

Maceió – AL

2018

**Catálogo na fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**

Bibliotecária Responsável: Janaina Xisto de Barros Lima

S237p Santos, Sergiana Vieira dos.  
“Para as ondas do mar sagrado” : uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia / Sergiana Vieira dos Santos. – 2018.  
110 f. : il.

Orientadora: Rachel Rocha de Almeida Barros.  
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2018.

Bibliografia: f. 94-100.

Apêndices: f.101-109.

Anexo: f. 110.

1. Rituais – Etnografia. 2. Rezadeiras – Delmiro Gouveia (AL). 3. Rezas – Práticas de cura. I. Título.

CDU: 398.3(813.5)

## FOLHA DE APROVAÇÃO

SERGIANA VIEIRA DOS SANTOS

### “PARA AS ONDAS DO MAR SAGRADO”: UMA ETNOGRAFIA DOS RITUAIS DE REZADEIRAS E REZADORES DE DELMIRO GOUVEIA, SERTÃO DE ALAGOAS.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre.



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rachel Rocha de Almeida Barros – UFAL  
Universidade Federal de Alagoas  
Presidente – (Orientadora)

#### BANCA EXAMINADORA



---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sílvia Aguiar Carneiro Martins – UFAL  
Universidade Federal de Alagoas  
1º Examinador – Interno



Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mércia Rejane Rangel Batista - UFCG  
Universidade Federal de Campina Grande  
2º Examinador - Externo

Dedico esta etnografia a todas as rezadeiras e rezadores que contribuíram de forma direta e contundente para a construção da mesma. Minha gratidão pelo ato de cuidar do outro, pelas palavras, ações, abraços e cobranças que fizeram parte deste caminhar.

## **AGRADECIMENTOS**

À minha família, na pessoa da minha mãe, Maria Eunice, mulher negra, forte e batalhadora que nos educou e sustentou nos momentos mais difíceis de sua vida e que me fortaleceu nesses anos de tantas mudanças.

Aos meus filhos, por eles também me dedico aos estudos, que eu seja um exemplo de luta para eles levarem para a vida.

Às amigas Taise Santos, Eliane Bezerra e Levy Félix, representando tantas outras companheiras e companheiros que com suas palavras, abraços e ajuda substancial que muitas vezes me deram, fazem com que eu carregue para sempre o carinho e a gratidão.

À minha orientadora, Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rachel Rocha de Almeida Barros por sua companhia, por sempre estar presente, por seu incentivo para que eu siga avançando. Pelas orientações que me fizeram pensar e repensar muitas vezes sobre o objetivo desta dissertação e sobre o fazer antropológico. Muito obrigada!

À CAPES e a FAPEAL por ter financiado não apenas uma pesquisa, mas por contribuir efetivamente para que os rabiscos se tomassem forma e se concretizassem em pesquisa. Que a minha contribuição seja no sentido de reforçar a importâncias dessa práticas de cura, do saber popular para as próximas gerações.

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal de Alagoas, nas pessoas que compõem seu corpo docente pelos ensinamentos durante o decorrer do curso, pelo apoio em outras situações, por seguirem acreditando em mim.

Aos interlocutores: Dona Bilia, Dona Cícera, Dona Moça, Dona Gedalva, Dona Maria, Seu Elizeu, Dona Ivone, a outra Dona Bilia, Dona Silvana, Dona Darosa e a Maria de Fátima. A nomeação de interlocutores não demonstra o tamanho da minha gratidão por ter convivido e aprendido com todas nesse processo de construção da etnografia. Meu reconhecimento e gratidão, sobretudo, por terem curado feridas e dores daqueles que vieram antes de mim e por fazerem parte da minha história de vida, do meu crescimento e da minha formação. Agradecer será sempre muito pouco.

Ô senhora rezadeira

Rezadeira

Ô rezadeira senhora

Minha senhora

Senhora rezadeira

Reze uma prece com fé

Pra que a raça brasileira

Esteja sempre de pé

Reze pra que o nosso povo

Viva sempre a liberdade

E construa um mundo novo

Cheio de felicidade [...]

SENHORA REZADEIRA, de

Beth Carvalho, 1979

## RESUMO

Trazer à tona os rituais com base numa análise antropológica ainda não se constitui uma tarefa fácil. Durante décadas os rituais foram pesquisados e analisados como fenômenos distanciados do cotidiano, sempre com uma abordagem voltada para a oposição entre magia e religião. Passadas essas décadas a análise de rituais hoje, é ampliada para as situações do cotidiano sem que haja uma separação das atividades que compõe o dia-a-dia. As práticas rituais das rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia, sertão alagoano, mulheres e homens da roça que migraram para a cidade demonstram no ato de rezar nas pessoas que as suas práticas também passaram por transformações, como a inserção das músicas no ritual. Transcrevemos dois rituais na íntegra para demonstrar como a relação entre eles é distinta, mas, se assemelham em alguns pontos, como uma *communitas* do tipo existencial (TURNER,1974) que pode ser percebida e analisada, e como a situação emergencial de cura terapêutica é, na maioria dos casos, a razão principal da procura por rezadeiras e rezadores nesta cidade. Durante o ano de 2016 e até meados de 2017 através da observação participante, das Fichas de Identificação e das entrevistas gravadas em áudio, recursos indispensáveis para a construção desta etnografia, construímos relações com os interlocutores, personagens principais dessa trama da vida real. Assim, concluímos que é como um rio caudaloso, sempre em movimento, que os rituais aqui transcritos e analisados se constituem e se reconstroem. Victor Turner (1974), Oliveira (1988), Oliveira (1985a) (1985b), Tambiah (1985), Harner (1980), Langdon (1996), Martins (2009), entre outros, autores em sua maioria antropólogos, deram sustentação científica com suas teorias para que esta etnografia fosse realizada.

Palavras-chave: Sertão de Alagoas; Rituais; Rezadeiras; Práticas de Cura.

## ABSTRACT

Bringing rituals to the surface on the basis of anthropological analysis is not an easy task. For decades rituals have been researched and analyzed as phenomenon distanced from everyday, always with an approach focused on the opposition between magic and religion. After these decades the analysis of rituals today is extended to everyday situations without there being a separation of the activities that make up the day to day. The ritual practices of the female faith healers of Delmiro Gouveia, the Alagoas sertão, women and men of the country that migrated to the city demonstrate in the act of praying in people that their practices also underwent transformations. We transcribe two rituals in full to demonstrate how the relationship between them is distinct but, if they resemble in some respects, how a *communitas* do existential type (TURNER, 1974) can be perceived and how the emergency situation of therapeutic healing is, in most cases, the main reason for the search for female faith healers in this city. During the year 2016 and until the middle of 2017 through participant observation, identification cards and interviews recorded in audio, indispensable resources for the construction of this ethnography, we built relationships with the interlocutors, main characters of this plot of real life. Thus, we conclude that it is like a mighty river always in movement that the rituals here ethnographed are constituted and reconstructed. The works of Victor Turner (1974), Oliveira (1988), Oliveira (1985), Tambiah (1985), Harner (1980), Langdon (1996), Martins (2009) among others, authors mostly anthropologists, gave scientific support with their theories for this ethnography to be carried out.

Keywords: Sertão de Alagoas; Rituals; Female Faith Healers; Healing Practices.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Dona Gedalva e Dona Maria, rezadeiras do Pov. Cruz. ....	43
Figura 2: Dona Cícera rezando. 2016.....	54
Figura 3: Dona Darosa, em sua prática ritual. 2016. ....	58
Figura 4: Seu Elizeu rezando. 2016.....	60
Figura 5: Cruz desenhada na parede da casa do rezador Seu Elizeu, 2016. ....	65
Figura 6: Ramo de Pinhão Roxo descartado após o uso no ritual. 2016.....	69
Figura 7: O rezador seu Elizeu entre amigos e parentes.2017.....	75
Figura 8: O rezador, seu oratório “suspenso” e a carteira preta. 2017. ....	90
Mapa 1: Localização do município de Delmiro Gouveia.....	38
Mapa 2: Distribuição das rezadeiras por bairro.....	39
Quadro 1: Informações sobre as práticas de cura dos rezadores.....	40

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>2</b>	<b>A ESCOLA BRITÂNICA DE ANTROPOLOGIA E O ESTUDO DOS RITUAIS.....</b>	<b>24</b>
2.1	<b>A antropologia dos rituais no Brasil .....</b>	<b>29</b>
<b>3</b>	<b>O SERTÃO, A VIDA E AS FIGURAS DE UMA CERTA RELIGIOSIDADE POPULAR.....</b>	<b>35</b>
3.1	<b>Delmiro Gouveia, Sertão alagoano.....</b>	<b>40</b>
3.2	<b>O universo de rezadeiras e rezadores .....</b>	<b>43</b>
<b>4</b>	<b>ETNOGRAFANDO RITUAIS .....</b>	<b>50</b>
4.1	<b>A pesquisa de campo e a interpretação da visão do outro .....</b>	<b>50</b>
4.2	<b>“De olhado, quebrante e vento caído” .....</b>	<b>56</b>
4.3	<b>Uma análise teórica dos rituais .....</b>	<b>62</b>
4.4	<b>Os símbolos e sua presença no ritual .....</b>	<b>65</b>
4.4.1	<b>A cruz .....</b>	<b>65</b>
4.4.2	<b>A mão direita .....</b>	<b>67</b>
4.4.3	<b>O ramo .....</b>	<b>69</b>
4.4.4	<b>“Para as ondas do mar sagrado”: “simbologizando” a água.....</b>	<b>70</b>
4.4.5	<b>As palavras no ritual: a oralidade e a repetição .....</b>	<b>71</b>
<b>5</b>	<b>O REZADOR E A PACIENTE: RELATOS DE VIDA E DE PRÁTICAS DE CURA.....</b>	<b>74</b>
5.1	<b>Sobre os santos de sua devoção .....</b>	<b>78</b>
5.2	<b>A família, a enfermidade e a solidão .....</b>	<b>79</b>
5.3	<b>Práticas de cura: a cura vivenciada e a decadência de um rezador.....</b>	<b>79</b>
5.3.1	<b>Sobre o problema de saúde .....</b>	<b>80</b>
5.3.2	<b>A doença do rezador .....</b>	<b>81</b>
5.3.3	<b>Sobre o sangue.....</b>	<b>82</b>

5.3.4	Pagamento .....	83
5.3.5	Sobre a eficácia e o reconhecimento .....	83
5.3.6	O reconhecimento do poder do rezador através da indicação .....	84
5.3.7	Sobre a procura por outros rezadores .....	84
5.4	Rezador e/ou xamã? .....	86
5.5	Magia versus religião: uma discussão que perdura .....	<b>88</b>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>		<b>94</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>		<b>99</b>
<b>APÊNDICES.....</b>		<b>105</b>



## I INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho repousa sobre uma etnografia dos rituais presentes no ofício de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia, sertão alagoano. Para tanto, fazer uma descrição pormenorizada do ritual e dos elementos que o compõem implica também em uma discussão sobre o papel que os símbolos exercem no ritual de cura.

Rezadeiras e rezadores atuam com o seu ofício em muitas cidades do interior, a maioria no Nordeste brasileiro; suas práticas voltadas às curas de infortúnios materializados nas mais variadas doenças, também conhecidas como “doença que rezador cura”<sup>1</sup>, possibilitam discutir o ritual nas rezas dentro de uma análise antropológica, representando uma forma de valorização dessa prática da religiosidade popular através da ressignificação desses rituais, valorização percebida nas práticas de cura acompanhadas durante a etnografia. Exemplo disso é a forma que o rezador/interlocutor Seu Elizeu Aquino encontrou para não esquecer as rezas transformando-as em canções e incluindo em seu “repertório” os benditos de Frei Damião.

Em Alagoas, alguns trabalhos dão conta de uma descrição e da função das ervas que são prescritas por rezadores para o manejo de banhos e chás. O trabalho de José Pimentel de Amorim, *Medicina Popular de Alagoas*, é considerado precursor por ser um inventário das rezas comumente pronunciadas por mulheres e homens em Viçosa, cidade do interior da Zona da Mata de Alagoas, nos idos de 1960. No entanto, o estudo do ritual relacionado às rezadeiras e rezadores, e da fé como instrumento que está presente no processo de cura, apresenta-se como uma discussão inovadora, pois traz em sua base uma referência à problematização do *homo duplex* (Durkheim, 1914), como um ser dividido entre corpo biológico e sociedade, entre o individual e o coletivo.

A religiosidade popular é um tema bastante discutido nas pesquisas em Ciências Sociais e em outras áreas das Ciências Humanas, contudo, encontramos no estudo do ritual desenvolvido pelas rezadeiras e rezadores a oportunidade de estudá-lo associado às formas populares de religiosidade, mas também pautado no que hoje tem sido abordado como xamanismo popular (LANGDON, 1996).

---

<sup>1</sup> L. C. de Souza, Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Ororubá.

Não há como não ver os ramos, os usos de ervas plantadas no quintal das casas e recomendadas pelos rezadores, os gestos, como o vai e vem das mãos durante a benção e não voltar anos e anos no tempo, diria séculos, e pensar nas referências ao que no Medievo e na América Portuguesa havia e que nomeavam de bruxaria e feitiçaria. Esse caráter mágico-religioso mais que absoluto no ritual das rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia carrega consigo essa herança da concepção mágica do mundo, presente na vida de mulheres e homens do campo ou da roça que migraram para as cidades e trouxeram consigo suas crenças populares, no entanto, é pertinente dizer que a concepção de magia afirmada por Mauss (2007) é importante quando se trata de levantar a forma como os “nativos” daquela época eram tratados. Talvez ser renomeado de xamã seja mais aceitável do que ter suas práticas comparadas à magia.

Vistas como “doutoras da magia”<sup>2</sup> no período de expansão colonial, a armação de feitiços não era uma prática exclusiva das mulheres, no entanto, diante da misoginia sofrida pelas mesmas, esse *status* era creditado à mulher por acreditarem existir no feminino uma “natureza diabólica”.

Neste estudo, a análise dos rituais não terá um recorte de gênero, contudo, é imprescindível afirmar que a maioria dos rezadores acessados através do trabalho de campo, são mulheres.

É possível destacar nesse breve retorno ao passado três elementos componentes de fusão cultural entre aqueles a quem nomeamos como as matrizes étnicas do povo brasileiro: “brancos” (europeus), indígenas e negros (povos das mais variadas origens de África), que constituíram a cultura brasileira e o fizeram sincretizando crenças e saberes. Segundo o antropólogo Darcy Ribeiro:

Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios suplicados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente insensível e brutal, que também somos. Descendentes de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pastos de nossa fúria.

---

<sup>2</sup> Ver Ronaldo Vainfas. Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista (RIBEIRO,1995:120).

Com os “brancos”<sup>3</sup>, portugueses, a expansão do colonialismo e a bandeira do catolicismo trouxeram a fé cristã atrelada à espada. Suas ações, descritas em muitos livros sobre a história dessa formação, chamam a atenção para o caráter da dominação atrelada a ideologia religiosa - essa última mostrou-se uma “arma” eficaz para o êxito dessa dominação e para o processo da incorporação de elementos cristãos na cosmologia indígena e afro-brasileira.

Com os grupos indígenas, as crenças e o temor às forças da natureza e dos espíritos do mal, sua grande farmacopeia a céu aberto contribuíram para veicular não apenas uma forma mais barata de acesso à cura, mas também uma visão de mundo, uma relativa autonomia nessas práticas de cura.

Com os negros vindos de África, uma grande diversidade de elementos de sua cosmovisão juntou-se, misturou-se, imiscuiu-se com elementos do catolicismo dos ibéricos, em alguns casos, como uma forma de resistência para praticar sua espiritualidade repleta de símbolos, do uso de plantas e de animais.

Em algumas cidades de Estados brasileiros rezadeiras e rezadores atuam junto aos médicos, como no Ceará e no Paraná. Em Delmiro Gouveia essa prática inexistente, dessa forma, essa etnografia também se propõe apontar se há um possível esquecimento e/ou substituição desse saber popular e ainda de que forma se percebe a manutenção dessa prática por parte das rezadeiras e de seus “clientes”. Em uma discussão mais específica, observar os símbolos que caracterizam o ritual no momento das rezas e descrever os detalhes presentes no ambiente. Essas observações servirão de base para aprofundar a análise do ritual e discutir o lugar de fala desses interlocutores que atuam em suas casas, contribuindo com o seu *saber-fazer* no seu uso de ervas, raízes, gestos e

---

<sup>3</sup> Apesar de sua origem étnica ser uma mistura de tribos Celtas: Bretões, Gauleses, Iberos, Lusitanos, entre outros. Os Lusitanos são reconhecidos como antepassados do povo português. Essa mistura acentua-se durante a Invasão Moura à Península Ibérica a partir do século II, com isso, o uso das aspas destaca a necessidade da ponderação do termo “branco”. Ver Teresinha Duarte. A Formação de Portugal. Disponível em: [www.periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/525/555](http://www.periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/view/525/555) Acesso em: 10/08/2017

palavras para amenizar dores físicas e espirituais de sertanejos e sertanejas. Segue-se agora a estruturação do texto por capítulos.

No segundo capítulo, intitulado **Apontamentos sobre a escola britânica de antropologia e o estudo dos rituais no Brasil** proponho uma discussão sobre o percurso feito por antropólogos na Inglaterra que culminou com o reconhecimento da existência de uma Escola Britânica de antropologia. Discutimos brevemente a influência direta do sociólogo francês Émile Durkheim nos estudos que envolviam os fenômenos religiosos, os elementos ritualísticos e simbólicos componentes desses processos rituais na constituição da vida social.

Ao falarmos sobre Bronislaw Malinowski, compreendemos que o kula foi analisado por esse expoente do método etnográfico, trabalho de campo e observação participante, não apenas por sua importância econômica, mas como a afirmação do caráter racional dessas práticas que envolviam relações “inter e intratribal” (PEIRANO,2003).

Com Radcliffe-Brown a antropologia britânica se reveste de uma abordagem teórica estrutural que se utiliza dos mitos e das relações de parentesco para analisar a relevância do significado dos rituais e sua função na estabilidade social desses grupos pesquisados. Avançamos trazendo alguns apontamentos sobre as contribuições de Edward Evans-Pritchard (2005), Mary Douglas (1991), Victor Turner (2013) e Jack Goody (2012). O objetivo deste capítulo é apresentar aos leitores alguns autores antropólogos que são referências clássicas para o estudo dos rituais.

Faz-se necessário, também, ressaltar que a discussão sobre ritual na atualidade toma um caminho que não é pautado na definição estanque do termo. Essa compreensão “precisa ser etnográfica” como afirma Peirano (2003), levando em consideração aquilo que é externado pelos interlocutores e o que é observado como ritual no cotidiano dos mesmos.

Outros expoentes foram surgindo para enriquecer as pesquisas pautadas nesse tema, destaco Stanley Tambiah (1985), que faz uma crítica “a estrutura tripartite do ritual” eternizada com os trabalhos de Arnold Van Gennep (1908) e Victor Turner (1974). Compreendemos que a antropologia percorre um caminho espiralado, contudo, os clássicos só recebem essa alcunha diante da importância da sua contribuição para o

fazer antropológico. Utilizar novos expoentes do estudo do ritual é de suma importância para uma análise baseada no que se discute atualmente, no entanto, faço uso das teorias de Turner (1974) por perceber em sua obra *O Processo Ritual* elementos que encontramos no trabalho de campo e durante a observação participante.

No tópico intitulado *A Antropologia dos rituais no Brasil*, iniciamos com uma breve discussão sobre o trabalho de Roberto DaMatta (1979) que representa uma grande contribuição nas pesquisas sobre rituais no Brasil por trazer em seu cerne o Carnaval como prática ritual. Seguimos com Mariza Peirano (2002) e Ivone Maggie (2001) que contribuem com suas análises, respectivamente, dos rituais nas ações cotidianas e não somente na esfera religiosa.

**O Sertão, a vida e a seca: figuras de uma certa religiosidade popular** é o título do terceiro capítulo que traz uma caracterização geográfica e antropológica dessa região do Estado de Alagoas e que de algum modo se assemelha a outros sertões do Brasil, sendo composta de personagens peculiares que representam o Sagrado através da fé. Pessoas em sua maioria simples e desprovidas de acesso a políticas públicas de saúde ou, ainda que a tenham não abandonaram essa prática, têm no exercício das benzeções e nos santos de sua devoção a certeza da eficácia de sua intermediação. Figuras reconhecidas por sua fé no Divino, são também reconhecidas como a expressão do mesmo, a exemplo de Padre Cícero Romão Batista, Frei Damião<sup>4</sup>, Madrinha Dodô e do Beato Pedro Batista<sup>5</sup> que discipularam e que servem de referência para muitos rezadores na região que compõe parte do sertão alagoano e baiano e que a na análise weberiana de *ação racional* (1981)<sup>6</sup> pode ser compreendido observando a crença desses penitentes que dão um valor consciente às ações, às práticas de cura e aos milagres. São figuras da religiosidade popular que exercem, ainda que já tenham falecidos uma

---

<sup>4</sup> Religioso católico italiano que viveu no Brasil e peregrinou por várias cidades do Nordeste brasileiro. Durante a pesquisa de campo foi observado que um dos rezadores entrevistados desenvolve seu ritual cantando músicas conhecidas pelos devotos desse frei como “benditos de Frei Damião”. Ver: MACHADO, Regina Coeli Vieira. *Frei Damião de Bozzano*. Pesquisa Escolar Online. Fundação Joaquim Nabuco. Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 05/02/2018.

<sup>5</sup> Madrinha Dodô e Pedro Batista viveram em Santa Brígida, sertão baiano, onde desenvolveram ações de caridade em que penitentes os seguiam por acreditar em sua devoção ao Padre Cícero do Juazeiro do Norte e hoje, em seus poderes de cura. Ver: <http://www.ibahia.com/detalhe/noticia/santa-brigida-terra-do-beato-pedro-batista-e-da-caridosa-madrinha-dodo/> Acesso em: 05/02/2018

<sup>6</sup> Max Weber, *Ensaio de Sociologia*.

“dominação carismática”, uma vez que a devoção aos mesmos envolve um reconhecimento e uma obediência aos seus preceitos, o que os liga diretamente a esse poder ou ação racional.

Ainda nesse capítulo, a contribuição do antropólogo Darcy Ribeiro (1995) com a discussão sobre “Os Brasis na História – O Brasil Sertanejo” analisa, sob o viés de uma identidade étnica, a constituição do povo brasileiro; segundo o antropólogo, “como herdeiro de uma sabedoria milenar”<sup>7</sup> e, no caso do sertanejo, “propenso ao messianismo”. A vida dura do povo sertanejo com sua riqueza de elementos também será abordada sob a visão de Euclides da Cunha em obra clássica da literatura brasileira *Os Sertões* (1902). A descrição, com base em sua visão jornalística, reproduzida constantemente, do sertanejo como “um forte” levanta questões que vão desde a adaptação às dificuldades de viver no semiárido, ao caráter duro, rijo das feições desses sertanejos calejados pela seca e pela dureza da vida nessa região.

O capítulo trará, também, dados que vão informar sobre a quantidade de interlocutores acessados através do trabalho de campo com a utilização das Fichas de Identificação, modelo em Anexos, das entrevistas gravadas em áudio e vídeo, onde podemos acessar e analisar os perfis e de que forma se distribuem no espaço geográfico de Delmiro Gouveia. Nesse tópico, em específico, será utilizada a sobreposição de mapas dos bairros da cidade para uma análise quantitativa da distribuição das rezadeiras e rezadores – a título de mais informação, uma vez que a pesquisa propõe-se qualitativa por colocar como primordial a transcrição das falas, das ações, dos gestos e dos sentimentos presentes no ritual. Os tópicos seguintes abordarão um pouco da história de fundação do município de Delmiro Gouveia descrevendo através da pesquisa de Dilton Maynard (2008) a formação desde a Villa da Pedra até uma discussão sobre as origens da religiosidade popular presente nessa cidade. Em seguida, discutiremos sobre o universo das rezadeiras e rezadores utilizando as teorias de Max Weber (2004) de “funcionários religiosos”; de Victor Turner (1974) de “Communitas”; passando por uma breve análise do “Dom” em Marcel Mauss (2003) com descrições literais das rezas e dos males que os mesmos curam.

---

<sup>7</sup> Cf. Darcy Ribeiro. O povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 1995.

O quarto capítulo, intitulado **Etnografando rituais**, discutirá o ritual com base nas teorias de Liminaridade, de Turner (1974), onde é possível observar, no momento do ritual das rezadeiras, as três fases desenvolvidas por Van Gennep (2011), pelas quais passa o rezador: *separação* - quando ao fechar os olhos balbucia uma reza que inicia o ritual; a *marginem* ou o *limiar* - quando os mesmos transitam entre o mundo do Sagrado conversando com entidades ou pronunciando as rezas, e a (re) *agregação* - quando finda o ritual e os mesmos dão o diagnóstico e fazem as recomendações.

A contribuição de Jack Goody (2012) para esse capítulo trata sobre o caráter repetitivo dos rituais e as palavras que os acompanham, colocando-os como processos que seguem um padrão, mas se diferenciam em sua estrutura. Em Ruiz (1998), a análise do ritual como sistemas de mensagens, de informações, permitirá perceber o mesmo também como algo voltado para a memória e a função que exerce no coletivo. Ainda nesse capítulo, a descrição do ritual em sua forma plena será feita através de uma discussão que envolverá a ambientação dos locais utilizados pelas rezadeiras como as salas de estar e os quintais.

Nesse sentido, a reza é direcionada a pessoas, mas em algumas situações, diante da ausência física das mesmas, as rezadeiras também rezam nas peças de roupas, na fotografia, no nome, no rastro e na estrela. Como um instrumento indispensável para os rezadores, o uso da mão direita é discutido a partir da análise de Hertz em seu artigo clássico “A Preeminência da Mão Direita” (1960), ao passo que é descrito o ritual. Para esse tópico, a contribuição de Leslie White em *O Conceito de Cultura* (2009) dá subsídio à discussão da capacidade do ser humano de “simbologizar” e materializar o sobrenatural.

Em seguida, intitulado “Para as ondas do mar sagrado”: simbologizando a água, temos uma análise da presença da água como um índice que remete à pureza e local para onde são enviados os males, além do “mal” que fica nos rezadores fazendo com que os mesmos busquem, através de banhos e de rezas de outros rezadores a purificação, uma vez que os mesmos afirmam que “rezar em adulto é pesado”.

Por fim, analisamos de que forma o aprendizado e o recebimento do “dom” acontecem. Discutimos também sobre a gratuidade ou “das formas de pagamento”, o “agrado” sempre presente nas falas dos rezadores, e o fazemos com base no clássico texto de Marcel Mauss, *Ensaio sobre a Dádiva* (2003).

O quinto e último capítulo, intitulado **O rezador e a paciente: relatos de vida e de práticas de cura**, traz, de forma literal, alguns apontamentos sobre a vida de Seu Elizeu, rezador de 74 anos, sua “formação” enquanto rezador junto aos caboclos em Águas Belas, sertão pernambucano, sua relação com Frei Damião e os santos de sua devoção, além de uma transcrição do ritual exercido pelo rezador e uma discussão tendo como foco a comparação da prática ritualística e da *performance* do mesmo com as práticas xamanísticas, uma vez que a técnica utilizada pelo rezador/interlocutor nos rituais traz características dessa prática, tais como: as músicas que são cantadas, o diálogo com os seres invisíveis (aos nossos olhos) e a autoridade para entrar e sair desse mundo invisível aos nossos olhos. Nesse capítulo transcrevo na íntegra, além das falas de Seu Elizeu e de um dos seus rituais, a entrevista com uma interlocutora que acompanhou e várias vezes solicitou os serviços do rezador. É nesse momento que podemos inferir sobre a existência de uma eficácia no ritual que proporciona e caracteriza a reza de Seu Elizeu como, também, prática de cura.

Nas Considerações Finais faço um apanhado de todo o processo da pesquisa desenvolvida ao longo dos dois anos no Programa e, através da análise dos resultados e da descrição do ritual falo um pouco mais a respeito da existência de uma “elevação de status” e ainda da percepção de traços de xamanismo na prática ritual de rezadeiras e rezadores. Apesar de ser uma interpretação *etic*, não há como não comparar o ritual observado na casa do rezador Seu Elizeu com uma prática xamânica. A transcrição do ritual - gravado em áudio com a devida permissão do interlocutor, revela esses aspectos e, somado a isso, a afirmação do rezador de que viveu um período imerso entre indígenas em Águas Belas, sertão pernambucano -onde adquiriu e incorporou em sua prática as influências dessa vivência - nos fazem perceber ainda mais essas características apesar da discussão sobre os rituais como “xamanismo popular” ser recente na antropologia brasileira, a pajelança como ritual que acontece em grupos indígenas também no sertão de Alagoas – é caracterizado pelo: uso de ervas para o preparo de chás, banhos e beberagens, além da forma dos rituais e da presença de espíritos, entidades, seres que só são vistos pelo xamã-pajé. Nesse sentido, observamos uma similaridade das práticas de rezadeiras e rezadores com as práticas exercidas por xamãs e pajés, uma vez que as influências e o intercâmbio de conhecimentos entre indígenas e rezadores nas feiras onde vendem suas ervas parece ser muito comum.

Viver no interior de Alagoas, como eu vivo, no Sertão, proporciona crescer rodeada por crenças populares que vão desde as festas dos santos Cosme e Damião, os Ibejis nas religiões de matriz africana, até a necessidade de correr para uma rezadeira quando a mãe suspeitava de um mau olhar “colocado” nos filhos. Um simples machucado no dedo, um animal doméstico doente, uma criança recém-nascida, tudo que envolve a vida no interior continua circundada pelas figuras dessas senhoras rezadeiras, de rezadores e do seu poder de cura.

O distanciamento que a objetividade científica requer para analisar os dados levantados na pesquisa não se configura um problema diante da ligação da pesquisadora com suas memórias de infância e que, de certa maneira, foi o que motivou o interesse pelo tema do ritual.

Essa etnografia foi construída à luz de algumas teorias. Das teorias de Turner (1974) que defende a existência de várias *Communitas*. No caso, utilizamos sua definição de “*communitas* existencial” em que a ausência da estrutura presente na pobreza e na simplicidade desses interlocutores os posiciona como eleitos para a transição observada por Turner na “liminaridade” e na “reversão de *status*”; na teoria de Langdon (1996) que apresenta uma discussão onde o xamanismo é tratado como um sistema cultural que se transforma ao longo da história e do espaço, ideia que reforçand~~o~~ a pluralidade de xamanismos que se manifestam hoje em contextos culturais e históricos particulares; e da teoria de Csordas (2008) que trata do corpo como “fonte da existência e local da experiência”, onde o corpo está, a todo momento, e de forma simultânea, em tensão e em intenção.

Fazer as visitas, conversar com as rezadeiras e com o rezador, além de um retorno às memórias, estreita ainda mais a relação, facilita a imersão no campo, faz abrir os olhos para enxergar as minúcias no ambiente, potencializa o ouvir para depois, já no processo de escrita, ter a convicção que a etnografia foi realizada com todo o rigor que é necessário e onde os juízos de valor foram minimizados.

Crer ou não na existência da eficácia dos elementos que compõem o ritual de cura não está na ordem do dia. Assim, para realizar o levantamento de dados, o uso do método etnográfico - os diários de campo, as anotações à parte, e a total importância dos interlocutores para compreender esse universo simbólico de rezadeiras e rezadores - foi o que permitiu atentar para a forma de entrar no campo, preocupada com uma

abordagem que demonstrasse interesse nos relatos de cada um e fosse adquirindo intimidade para avançar nos assuntos.

De caráter etnográfico e com abordagem qualitativa, essa pesquisa foi desenvolvida em momentos distintos. O primeiro deles se deu em Delmiro Gouveia, entre julho e dezembro de 2015 e serviu para levantar algumas questões sobre a busca pelo ofício das rezadeiras para a cura de doenças do corpo e da “alma”. O que servia de inquietação e que faz desta pesquisa importante é o fato de que não se ouvia mais falar dessas mulheres e homens que com seu saber popular minimizam as dores de quem os procura. Desse momento surgiu a necessidade de aprofundar a pesquisa, e após as primeiras orientações e as muitas idas a campo é possível inferir, agora realizada a pesquisa que rezadeiras e rezadores existem, que continuam atraindo pessoas e curando enfermidades, e que o que nos fez supor essa ausência das rezadeiras e rezadores foi, acredito, o fato de eu não conviver com pessoas que frequentam os espaços onde acontecem os rituais de cura.

Com o trabalho de campo foi possível perceber que os rezadores de Delmiro Gouveia são poucos, principalmente diante da mudança de pensamento e de comportamento desses agentes de cura que apontam o desinteresse por parte dos familiares como uma das razões para que eles não repassem seus ofícios, mas estão aí, e este trabalho contribui para fortalecer e valorizar as memórias desses interlocutores através dos relatos aqui transcritos. Através das Fichas de Identificação nos aproximamos dos interlocutores e a partir dessas primeiras visitas, as entrevistas foram marcadas e gravadas em áudio e vídeo para serem analisadas posteriormente com o aprofundamento da discussão teórica.

Esse universo repleto de símbolos e de simplicidade foi observado à primeira vez numa ida a um povoado chamado Cruz, pertencente a Delmiro Gouveia, reconhecido desde 2005 como comunidade de remanescentes quilombolas. No povoado há duas senhoras muito conhecidas, inclusive na cidade de Delmiro Gouveia, para além do lugar em que vivem, pela fama da eficácia de suas rezas. Essas mulheres me apresentaram o mundo real da antropologia. Esse mundo em que o saber acadêmico é acessado para contrapor ou afirmar ações e práticas e é colocado em questão quando nos deparamos com as primeiras dificuldades no contato com os interlocutores.

O segundo momento compreende o período de dezembro de 2015 a março de 2016. Além da visita informal ao mundo dessas rezadeiras no povoado delmirense, a oportunidade de ouvir outros relatos de rezadeiras em outro povoado do sertão alagoano, Ilha do Ferro, na cidade de Pão de Açúcar, proporcionou uma reflexão comparativa dos rituais que parecem seguir um padrão, observável nas jaculatórias e nos símbolos utilizados entre rezadeiras e rezadores dessa região.

O terceiro momento iniciou em outubro de 2016 finalizando em agosto de 2017 quando enfim a pesquisa toma corpo e através das visitas mais frequentes aos rezadores e desse ar de intimidade que o pesquisador estabelece, quando o interlocutor assim permite, com o “Outro” culmina nos resultados finais e na escrita propriamente dita da etnografia.

No Brasil, vários antropólogos como DaMatta (1979), Maggie (2001) e Peirano (2002) dedicaram seus estudos à análise dos rituais, e isso demonstra como se trata de um tema sempre presente nas pesquisas antropológicas. Compreender o “movimento espiralado”<sup>8</sup> em que a antropologia se desenvolve é encontrar nos trabalhos dos autores clássicos o poder de ser sempre atual, uma vez que a abordagem se renova, mas não impede de reconhecer nesses eventos estudados um grande suporte teórico e metodológico para analisar o ritual em etnografias desenvolvidas aqui no Brasil.

Num sentido mais amplo, é na teoria durkheimiana que se ampara a ampliação da análise do ritual para além das sociedades estudadas pelos antropólogos ingleses em África. Os rituais são “atos de sociedade” e, como tais, revelam as visões de mundo dos grupos sociais a que pertencem, permitindo a análise do ritual em inúmeros eventos do contemporâneo, seja na urbe ou no meio rural. É essa dimensão do imponderável do ritual, presente em aspectos mais simples, que representa, muitas vezes, o que há de mais importante a ser analisado.

Ao passo que é discutido, o ritual se torna visível, passa pela ressignificação ao trazer consigo uma temática que interessa tanto pela visão do popular quanto pela visão da ciência moderna. Nesse sentido, há também um resgate dessas práticas que ao serem analisadas sob o viés de estudos clássicos já discutiam sobre o ritual ligado à magia e à religião, a exemplo dos trabalhos produzidos pela Escola Britânica de Antropologia, que

---

<sup>8</sup> Sob a organização de Mariza Peirano, O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais.

abrem espaço para a inclusão da discussão do papel do ritual e da eficácia social presente no ofício de rezadeiras e rezadores. Pires (2010: 112) observa que “segundo Radcliffe-Brown, outra maneira de estudarmos o ritual seria não pelo seu propósito ou razão, mas através de seu significado, ou, como ele propõe, através de uma teoria geral dos símbolos e de sua eficácia social”.

## II A ESCOLA BRITÂNICA DE ANTROPOLOGIA E O ESTUDO DOS RITUAIS

*As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), de Émile Durkheim, representou para os autores da escola britânica que se debruçaram sobre os temas ligados aos fenômenos religiosos uma obra indispensável para o estudo das representações coletivas presentes nos elementos ritualísticos e simbólicos enquanto aspectos da vida social. Nesse sentido, Durkheim defende que essa realidade totalizante, existente no mundo material, é socialmente construída, e que a religião seria um ponto muito importante porque ela abarca, de certa forma, todas essas representações coletivas. Durkheim descreve as características a serem observadas para que se reconheça o surgimento de uma religião. Sua ênfase no fenômeno religioso se deve a alguns princípios que norteiam esse fenômeno e influenciam comportamentos coletivos. Assim, as abordagens sobre o tema da religião podem ser polarizadas nas relações do sagrado e do profano - abordagem muito utilizada em estudos sobre religião.

Bronislaw Malinowski<sup>9</sup>, ao estudar o *kula*, identifica nas trocas de pulseiras e colares ao redor do cinturão de ilhas na Melanésia as relações sociais que se estabeleciam através de rituais e magia destacando o caráter indissociável entre a economia naquelas ilhas do Pacífico e a magia presente nos rituais que duravam períodos extensos e que envolvia o cotidiano daquela sociedade. O objetivo de Malinowski era o de encontrar, através dos “imponderáveis da vida real”, as regras e a lógica que regiam o *kula*. O antropólogo se debruçou sobre essa instituição em sua “totalidade integrada” não apenas na troca como uma expressão racional pautada no aspecto econômico, mas sobre todos os aspectos que regiam a vida dos trobriandeses a partir do Kula.

Apesar de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) ser sua obra de maior referência nos estudos antropológicos e onde se destaca seu pioneirismo no método etnográfico do trabalho de campo, é em *Magia, Ciência e Religião* (1948) que Malinowski destaca a importância da diferença e da interação entre o sagrado e o profano detectadas entre os trobriandeses, rebatendo críticas sobre a irracionalidade

---

<sup>9</sup> Ver Eunice Durham. Bronislaw Malinowski: Antropologia. 1986.

dessa sociedade, apesar do mesmo tratar a religião e a magia nesse contexto como algo ainda rudimentar. O autor defende que as experiências religiosas cumprem uma função fundamental para a coesão social no que diz respeito à conservação de tradições, marcando assim sua contribuição para o estudo dos fenômenos religiosos em outras sociedades.

Radcliffe-Brown, em seus estudos, se utiliza do conceito de representações coletivas, cunhado pelo sociólogo francês Émile Durkheim, como base para compreender através da análise das relações de parentesco, as estruturas e o funcionamento dos grupos nas sociedades. Em sua abordagem teórica, estrutural funcionalista, o antropólogo defendia a existência de padrões estruturais nas relações em diversos tipos de sociedade, inclusive a relevância do significado dos rituais e dos mitos e as funções exercidas pelos mesmos para manterem a estabilidade social.

A observação participante como método indispensável na análise malinowskiana de um “todo coerente” e o método comparativo presente na teoria radcliffe-browniana, explorando as variedades de formas da vida social como base para o estudo teórico dos fenômenos sociais humanos, fundam “linhagens” divergentes, mas relacionais, que contribuem para solidificar o método etnográfico com sua ênfase empírica constituindo as bases para a escola de antropologia social britânica.

Segundo Laplantine (1988), a antropologia britânica pode ser caracterizada como: antievolucionista, antidifusionista, de campo, e social. Dessa forma, configura-se como uma antropologia moderna estimulando a observação precisa e o registro da informação para uma interpretação com base teórica estruturada em ideias coerentes que levem em consideração os conceitos de estrutura e de função e a noção de parentesco como chave para interpretar grupos sociais.

Evans-Pritchard, considerado “mestre da monografia teórico-descritiva” segundo Viveiros de Castro, em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* (1937) descreve o sistema de crenças Azande no estilo funcionalista. Também ele está sob influência do conceito de representações coletivas de Durkheim em que “eliminadas todas as variações de crenças individuais, essas crenças são as mesmas para todos os membros de uma dada sociedade ou segmento social”, uma vez que comunicam a forma como o grupo, o coletivo, pensa. Assim, seu objetivo nessa obra era compreender a ordem

social dos Azande sem desconsiderar sua complexidade, posicionando as crenças na bruxaria como um instrumento regulador e estabilizador daquela sociedade.

Dessa forma, a análise só foi bem sucedida quando Evans-Pritchard (2005:246) sentiu-se “um duplo marginal, alienado mentalmente de dois mundos”, se posicionando dentro do evento para entender e analisar o sentido do mesmo, buscando nos símbolos as “interações” e as “ações” que representam a realidade dos grupos estudados.

Mary Douglas, também herdeira da tradição britânica, declaradamente influenciada por Evans-Pritchard, escreve *Pureza e Perigo* (1966), onde analisa os rituais de poluição em vários povos e suas culturas, descrevendo-os como atos essencialmente religiosos. Utilizando-se de antinomias como limpeza/sujeira, pureza/perigo, contágio/purificação, ordem/desordem, sua interpretação sobre os rituais e crenças abordados nessa obra implica no reconhecimento das sociedades ditas primitivas como não estanques, evidenciando suas poderosas estruturas simbólicas e a autonomia da ação coletiva, não negando, também, a autoridade do indivíduo no processo de criação da cultura, mas posicionando-o como agente construtor do seu mundo.

Sua obra, pautada em dados etnográficos, proporcionou uma análise simbólica das regras e dos rituais para evitação do mal, dos infortúnios e as representações da conduta social. A perspectiva de Douglas é de que as crenças analisadas por ela só faziam sentido se estudadas dentro do sistema cosmológico a que pertenciam. Percebe-se aí, nitidamente, a influência de Evans-Pritchard no que diz respeito à busca nessas análises não de causas eficientes, mas de razões suficientes para compreender o evento e o sentido dentro desse instrumento social que é o ritual. Dessa forma, sua contribuição teórica consagrou-a como uma das principais autoras da escola britânica de antropologia.

Victor W. Turner, internacionalmente conhecido como antropólogo especialista no estudo dos rituais, foi orientado por Max Gluckman. Sob a égide do Instituto Rhodes-Livingstone<sup>10</sup> desenvolveu sua pesquisa junto aos Ndembu “decifrando as

---

<sup>10</sup> Cf . Victor Turner. O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura. Fundado em 1938, na Rodésia do Norte, atual Zâmbia, o Instituto Rhodes- Livingstone para Pesquisa Sociológica foi dirigido por Max Gluckman, fundador da Escola de Manchester, e financiou as pesquisas de Victor Turner e de outros

formas rituais e descobrindo o que gera as ações simbólicas”<sup>11</sup>. O foco de interesse desse antropólogo da Escola de Manchester é o ritual, que embora já houvesse sido abordado por outros antropólogos em outros sistemas políticos e sociais africanos também foi estudado por Turner, mas com outra abordagem. Seu interesse no ritual e em seus mecanismos de funcionamento baseava-se na obra de Van Gennep, *Ritos de Passagem* (1908), que introduz o tema no campo da Antropologia Social. Valendo-se do conceito de liminaridade e aplicando sua sequência padronizada de separação, margem e agregação buscou compreender os símbolos característicos de cada fase. Em sua obra *O Processo Ritual* (1974), Turner formula o conceito de estrutura e baseado no filósofo Martin Buber elabora o conceito de *communitas* que entendida em situação diferenciada, uma vez que nos rituais observados e entre rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia um desconhece, por vezes, a existência de outros rezadores, é a anti-estrutura.

Turner enfatizou as tensões e os conflitos entre os Ndembu, uma vez que os rituais eram acionados para dirimi-los, colocando em questão as sociedades como algo sempre em mudança. Seus conceitos, incluindo o de drama social e, mais tarde, o de *performance*, contribuem de forma ímpar para os estudos da antropologia da religião e da antropologia do ritual destacando as várias formas de ritual e os processos sociais que os envolvem como um todo.

O antropólogo inglês concorda com a afirmação de Wilson (1954) quando a mesma afirma que:

Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo. Os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas (WILSON, 1954:241 *apud* TURNER, 1974:19).

Na esteira dessa discussão se somarão as contribuições de outros antropólogos que também destinaram parte de seus estudos ao ritual. Jack Goody, também britânico, em *O mito, o ritual e o oral* (2012), através de uma abordagem cognitiva pautada nos aspectos da comunicação, reconhece a lógica de examinar as sociedades do ponto de

---

antropólogos interessados na investigação dos resultados do processo de descolonização de alguns países da África.

<sup>11</sup>Ver Maria Laura V. Cavalcanti Drama, Ritual e Performance em Victor Turner. 2013.

vista do ator, assim como fez Evans-Pritchard. Sua análise sobre a criatividade oral presente no quarto capítulo dessa obra será de grande importância para analisarmos a variação das palavras nas rezas dos rezadores de Delmiro Gouveia, além de contribuir para uma revisão das teorias antropológicas que deram conta da discussão do mito e dos ritos, no caso deste trabalho, em específico do ritual.

É importante salientar que o que se pretende com esta discussão não é esgotar as interpretações nas obras clássicas dos antropólogos citados anteriormente. O que se pretende com essa simples descrição é trazer alguns elementos das obras desses antropólogos que são considerados as bases para a formação da Escola Britânica de Antropologia e, em específico, suas contribuições, para o estudo do ritual. Assim, coube-nos apenas apontar brevemente como esses autores observaram e interpretaram à luz da influência de Durkheim os fenômenos e os comportamentos mágico-religiosos e, ainda, o processo de distinção empreendido por vários antropólogos na compreensão dos temas magia, ciência e religião.

A partir dessas ideias, antropólogos como Malinowski, Radcliffe-Brown, E. Evans-Pritchard, dentre outros, se utilizaram dos estudos precursores de Durkheim sobre a religião e do que constituiu a Escola Sociológica Francesa, cada um ao seu modo, para embasar grande parte de seus estudos sobre a religião e o que representa o sagrado e o profano, o ritual e as práticas consideradas como mágicas em algumas sociedades observadas, trazendo o reconhecimento da escola britânica como *locus* de origem da antropologia moderna.

Compreendemos assim que esses antropólogos analisaram o ritual contribuindo com uma abrangência de estudos e ampliando as possibilidades de conceituação desse tema. Como um processo que se faz e refaz durante o tempo histórico, o ritual passa a ser citado no plural – rituais -, dando ênfase à diversidade de situações vividas cotidianamente que são observadas e analisadas distanciando do termo a sua ligação apenas com as pesquisas voltadas para as práticas mágicas e religiosas.

## **2.1 A antropologia dos rituais no Brasil**

Roberto DaMatta contribui de forma ímpar para o estudo dos rituais na antropologia brasileira. Sua obra *Carnavais, Malandros e Heróis: por uma sociologia do dilema brasileiro* (1979) é influenciada pelo diálogo com Victor Turner, diálogo

direto, diga-se de passagem, durante sua estadia na Universidade de Harvard, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, em meados da década de 1960. É a partir dessa relação que o antropólogo brasileiro coloca na ordem do dia a discussão de temas “comuns” vividos pela sociedade brasileira e analisados pelo viés das teorias antropológicas do ritual numa interlocução com a abordagem turneriana.

Para o antropólogo:

Outro ponto importante decorrente da visão do rito como drama é a possibilidade de juntar o estudo dos ritos com o dos mitos, sem ter de necessariamente transformar um em reprodução do outro, como o faziam os antigos estudiosos dos sistemas religiosos. De fato, é minha posição neste livro que ambos – rito e mito – podem e devem ser estudados juntos, como dramatizações de temas e problemas básicos do cotidiano de uma sociedade (DAMATTA,1979,p.41).

No rol de antropólogos brasileiros que discutiram o ritual, seja em grupos indígenas, seja nos cultos afro-brasileiros ou em outras situações do cotidiano, além do trabalho já mencionado de Roberto DaMatta, temos também Yvonne Maggie com *Guerra de Orixá* (2001), que seguindo a abordagem teórica de Victor Turner de *drama social* tem como objeto de sua pesquisa a fundação de um terreiro de Umbanda, o Tenda Caboclo Serra Negra, no Rio de Janeiro, com ênfase no conflito e na *performance* ritual. A etnografia descreve o conflito entre o código do santo e o código burocrático e analisa a estrutura do terreiro e suas transformações de modo a contribuir para a compreensão de como esses terreiros se reproduzem e como a estrutura não é alterada, ainda que vivenciem estados de liminaridade presentes em todo o conflito vivido pelo grupo.

Maggie se utiliza do ritual, enquanto teoria etnográfica na visão de Peirano<sup>12</sup>(2006), para analisar as relações entre mãe e pai-de-santo, médiuns e clientes. Para a antropóloga Yvonne Maggie, a “demanda”, que é uma forma de feitiço jogado contra o inimigo, foi o estopim para que fosse evidenciado o conflito, e é a partir dela que surgem interesses em demarcar, através das performances no ritual de Umbanda, quem podia mais. O “saber do santo” se aproxima mais da ideia de “reversão/inversão de *status*” defendida por Victor Turner em *O Processo Ritual*. Essa inversão, que também observo na atuação do rezador Elizeu Aquino, era acessada no momento em que

---

<sup>12</sup>Ver Mariza Peirano. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance..

pedreiros, donas de casa, dentre outros interlocutores, transformavam-se através da descida dos santos em Orixás, deuses da cosmologia africana. Apesar da análise de Turner ter sido feita em uma sociedade de pequena escala, os Ndembos, sociedade demarcada pela homogeneidade, na observação que faço dos rezadores e rezadeiras analiso suas práticas como uma *communitas* do tipo existencial, uma vez que seu caráter heterogêneo foge da normatividade.

Em *O Dito e o Feito* (2002), Mariza Peirano organiza trabalhos etnográficos que contribuem para a análise do ritual como um dos temas mais importantes da antropologia brasileira. O livro é composto de textos que abordam o ritual na visão turneriana, utilizando-o também para observar e analisar a “bravata” que envolve a política no Congresso Nacional brasileiro, reforçando sua ideia de ritual como um modelo para analisar eventos sociais em sentido lato.

Na maioria dos rituais já analisados pela antropologia, as palavras usadas para a cura de doenças ou para afastar maus espíritos estão presentes como parte do sistema simbólico desses ritos. Nessa discussão, em especial, o ritual é acessado também como situação emergencial de cura terapêutica, reforçando a ideia de uma eficácia que está implícita na ação da crença. Em alguns casos, as figuras do rezador ou da rezadeira podem ser comparadas à do xamã que, para Lévi-Strauss (2008), é uma figura social, uma expressão concreta da eficácia simbólica. Mas essa ligação entre o corpo, sua cura física e o psiquismo que garantem a eficácia simbólica difundida pelo antropólogo estruturalista “ultrapassou as fronteiras do discurso *savant*”<sup>13</sup>. Dessa forma, novas abordagens entram em ação para operar transformações necessárias para a renovação desses conceitos.

Periano (2002) defende que o ritual, como teoria antropológica, pode contribuir para uma subjetividade do antropólogo não numa visão etnocêntrica, como discutido por Corde (2010)<sup>14</sup>, mas no sentido de uma antropologia que não procura o exótico, não nega primeiro para poder reconhecer no “outro” a importância para a objetividade científica. Nesse sentido, corroboramos com a ideia da autora de ritual para além do

---

<sup>13</sup> Ver F. Tavares e F. Bassi, organizadores de *Para Além da Eficácia Simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*.

<sup>14</sup> Ver Marina Lile Corde. *A articulação entre objetividade e subjetividade nos textos antropológicos: contribuições da escrita literária para a construção de saberes antropológicos*.

conceito. No entanto, quanto à questão da *performance* que não será aprofundada nesta dissertação, mas que é importante ressaltar seu papel nos rituais, assim como Peirano, não saberemos se estamos caminhando para o desenvolvimento de uma teoria ou se permanecemos com a mesma enquanto uma categoria dentro da análise antropológica. Dessa forma, reafirmamos a necessidade de analisarmos o ritual não apenas como algo performativo, mas como algo presente, fixo nas relações, nos papéis sociais e o lugar que o sujeito ocupa, seja na hierarquia presente numa casa de santo ou na vida, da porta para fora da Tenda ou do templo que a casa se transforma no momento ritual.

Um revigoreamento nos estudos que envolvem os símbolos e sua eficácia tem contribuído para o debate contemporâneo dessa noção, uma vez que a eficácia no resultado final do ritual é da ordem da prática, ou seja, a discussão em voga no Brasil está direcionada para a eficácia transformativa do ritual e para a crença coletiva que empodera o rezador e a rezadeira como agentes que representam o coletivo na crença no poder de cura que os mesmos exercem.

É perceptível como o tema da benzeção vem ocupando espaços de pesquisas. Considerada um clássico da antropologia brasileira no estudo dos rituais de benzeção, a dissertação de mestrado de Elda Rizzo de Oliveira, *Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedura em Campinas*, defendida em 1983 e mais tarde transformada no livro *O que é Benzeção*, da Coleção Primeiros Passos (1985) contribuiu com sua escrita para analisarmos de forma comparativa, se for o caso, a benzeção por mulheres em Campinas com o mesmo fenômeno que acontece em outras regiões do Brasil.

A análise de Elda Rizzo de Oliveira parte da bênção como algo presente no cotidiano da população brasileira, trazendo como exemplos a bênção que pedimos aos pais, passando pelas sessões espíritas de passe até chegar à discussão central do seu livro que é o ofício de benzedoras nessa cidade do interior de São Paulo. Sua noção de benzeção tornou-se essencial para discutir esse ofício, independente de fronteiras geográficas, uma vez que o que se percebe na atuação dessas mulheres, na análise da autora, volta a aparecer em outros estudos que envolvem o tema do ritual das benzedoras e rezadores em outros lugares, como a semelhança de algumas rezas e o uso de ramos nas benzeções.

Assim, um grande número de trabalhos foi produzido sobre o tema da religiosidade popular envolvendo as benzeções. Dessa forma, o tema do ritual e seu estudo no ofício das rezadeiras são imprescindíveis para uma análise dos elementos que o compõem numa abordagem que envolve o método e a teoria antropológica. Na linha dessa discussão encontramos dissertações de mestrado que abordam a importância do rezar e do benzer como: *O Ofício das Rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN*, de Francimário Vito dos Santos, 2007 e *Rezadeiras de Itabaiana/SE: entre herança cultural, a modernidade e os rituais de cura*, de José Erivaldo de Oliveira, 2014.

Oliveira (2014) discute em sua dissertação de mestrado “os trabalhos religiosos exercidos pelas rezadeiras”. Em relatos dos interlocutores, o autor mostra como são exercidas as práticas de curas mediante o uso de símbolos: o ramo, a água, o óleo, e das orações. Sua discussão teórica baseia-se na descrição densa de Clifford Geertz (1978), mas também se utiliza das obras clássicas de antropólogos e sociólogos como: Émile Durkheim, Lévi-Strauss, Marcel Mauss. O autor discute as doenças e suas curas com base no pensamento estruturalista de Lévi-Strauss onde as mesmas “são significados que compõem o sistema de símbolos” que são demonstrados ao longo da dissertação em fotografias das rezadeiras em seus quintais colhendo ervas, seus oratórios repletos de imagens, de flores e da presença sempre marcante da imagem de Padre Cícero.

A dissertação de Oliveira nos chamou a atenção por trazer, também, uma discussão sobre as “entidades”, orixás africanos sincretizados nos santos católicos onde o autor faz essa relação através de quadro, da mesma forma utiliza outro quadro para relacionar santos da religião católica com a cura de determinadas doenças.

A contribuição de Oliveira (2014) para esta dissertação veio no sentido de provocar uma reflexão: saber se o que o antropólogo fez em seu trabalho foi uma etnografia ou uma análise dos trabalhos religiosos. Justificamos a crítica com base na percepção da ausência sentida da “descrição densa” pretendida e apresentada pelo autor que aparece timidamente no texto.

O trabalho de Santos (2007) também aborda as práticas das rezadeiras. O autor traz a contribuição de rezadeiras evangélicas e de adeptas do culto da Jurema, descrevendo as semelhanças, também percebidas nesta pesquisa, que vai do processo de aprendizagem, do recebimento do dom, ao uso de certos objetos, dos símbolos e das

técnicas rituais. Sua discussão antecede a de Oliveira (2014) e traz a relação dessas mulheres rezadeiras com as práticas terapêuticas baseadas na biomedicina e sua “complementaridade”. O objetivo principal, segundo o autor, “é procurar entender como as rezadeiras interpretam a saúde e a doença, sobretudo, levando em consideração as doenças ditas de rezador”.

Sua abordagem sobre circularidade, apoiada em Bahktin (1983), permitiu analisar a fluidez desse saber popular e como as mesmas o reelaboram. Chamou-nos a atenção como a discussão do corpo do rezador, enquanto componente do ritual, é feita por este antropólogo, uma vez que a instrumentalização do corpo também é discutida nesta pesquisa. Assim, essas duas dissertações ampliaram o campo de visão para aquilo que viria a se tornar esta etnografia.

Além desses estudos que passeiam entre a Antropologia, as Ciências da Religião e as Ciências Sociais, desenvolvidos em estados do Nordeste como Bahia, Sergipe e Rio Grande do Norte, em Alagoas, precisamente em agosto de 2014, uma matéria do portal G1 intitulada *Benzedeiras de Comunidades Negras de Alagoas Mantém Tradição da Cura pela Fé* discute as práticas de cura no ofício de benzedeadas no interior de comunidades quilombolas. A matéria traz um vídeo com depoimentos dessas mulheres que falam sobre a circularidade e a transmissão desses saberes, sobre a gratuidade do serviço prestado e também conta com depoimentos do presidente do Conselho Regional de Medicina de Alagoas (CREMAL) que afirma que “a medicina também reconhece milagres, fenômenos que muitas vezes não são explicados cientificamente” e que “não há como ignorar alguns aspectos da fé e até mesmo as respostas da mente”, ainda que as práticas de cura presentes nesse ofício não tenham comprovação científica.

A pesquisadora da Universidade Federal de Alagoas, Luanna Rocha, fala sobre os “aspectos da fé” presentes nessas práticas. A dissertação de mestrado *“Eu te benzo, eu te curo”*: saberes e práticas de benzedeadas em Maceió/AL aborda esses saberes e práticas das benzedeadas considerando a relação da cura com o sistema oficial de saúde, além do papel social exercido por essas mulheres, contribuindo para fortalecer e visibilizar esse ofício e impulsionar as pesquisas que abordam esse tema, seja nas áreas da Saúde ou na própria Antropologia.

### III O SERTÃO, A VIDA E AS FIGURAS DE UMA CERTA RELIGIOSIDADE POPULAR

Após séculos “sendo grandes conquistadores de terras, não se aproveitando delas, mas contentando-se de andá-las arranhando ao longo do mar como caranguejos”<sup>15</sup>, a corte portuguesa através dos seus donatários, utilizando-se de decretos e acordos passou a doar terras aos sesmeiros<sup>16</sup> que demonstrassem condições para aproveitá-las. Sua vastidão e em algumas regiões, como no caso do sertão alagoano, sua proximidade com o rio São Francisco, estimulou e passou a promover a partir do plantio da cana de açúcar, da formação dos engenhos e da criação de gado bovino, a política de povoamento do interior da América Portuguesa.

O gado devia ser comprado, mas as terras, pertencendo nominalmente à Coroa, eram concedidas gratuitamente em sesmarias aos que se fizessem merecedores do favor real. [...] Através desse sistema, antes que o gado atingisse qualquer terra, era ela acaparada legalmente pela apropriação em sesmaria. Como os currais só se podiam instalar junto às raras aguadas permanentes e não muito longe dos barreiros naturais onde o gado satisfazia sua fome de sal e em virtude da qualidade paupérrima dos pastos naturais, essas sesmarias se fizeram imensas. Cada uma delas com seus currais, por vezes distanciados dias de viagem uns dos outros, entregues aos vaqueiros (RIBEIRO, 1995: 341).

Para o antropólogo Darcy Ribeiro (1995), o principal responsável pelo desbravamento do interior do Brasil, enquanto América Portuguesa foi a criação de gado. Esse tipo de atividade requeria espaços maiores e desenvolveu uma forma de convivência com uma região até então considerada isolada dos grandes centros, tanto pela questão geográfica quanto pela questão de acesso a bens e serviços.

Dessa convivência árdua com a paisagem e o clima semiárido, dedicados ao cuidado com o gado e com a produção de seus derivados surge, além dos grandes coronéis que representavam as oligarquias pernambucanas e posteriormente alagoanas e que marcaram a história oficial do surgimento do sertão alagoano, o vaqueiro. É ele

---

<sup>15</sup> Cf. Frei Vicente do Salvador. História do Brasil. 2010.

<sup>16</sup> Sesmeiro é o encarregado de distribuir as sesmarias. Aquele que recebeu uma sesmaria para cultivar. Disponível em: [www.dicio.com.br/sesmeiro/](http://www.dicio.com.br/sesmeiro/) Acesso em: 20 de julho 2017.

quem aparece na obra *Vidas Secas* (2003) do mestre alagoano Graciliano Ramos, na personagem de Fabiano, vaqueiro, pai de família que foge com os seus da tão temida seca.

[...] Tinha o coração grosso, queria responsabilizar alguém pela sua desgraça. A seca aparecia-lhe como um fato necessário – e a obstinação da criança irritava-o. Certamente esse obstáculo miúdo não era culpado, mas dificultava a marcha, e o vaqueiro precisava chegar, não sabia onde (RAMOS, 2003: 07).

São eles que aparecem em *Os Sertões* de Euclides da Cunha (1902) como figuras que seguiam o beato Antônio Conselheiro e que sobre a alcunha de “sertanejo” é analisado pelo autor desse clássico da literatura brasileira como “antes de tudo um forte”. Um forte que com sua armadura de couro corre atrás do gado no mato, na maioria do ano seco, e que com sua devoção aos santos populares pede cura para a sua criação e chuva para abrandar a terra quente.

O sertanejo é, antes de tudo, um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral. A sua aparência, entretanto, ao primeiro lance de vista, revela o contrário. Falta-lhe a plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas. É desgracioso, desengonçado, torto. Hércules-Quasímodo, reflete no aspecto a fealdade típica dos fracos. O andar sem firmeza, sem aprumo, quase gigante e sinuoso, aparenta a translação de membros desarticulados. Agrava-o a postura normalmente abatida, num manifestar de displicência que lhe dá um caráter de humildade deprimente. A pé, quando parado, recosta-se invariavelmente ao primeiro umbral ou parede que encontra; a cavalo, se sofria o animal para trocar duas palavras com um conhecido, cai logo sobre um dos estribos, descansando sobre a espenda da sela. Caminhando, mesmo a passo rápido, não traça trajetória retilínea e firme. Avança celeremente, num bambolear característico, de que parecem ser o traço geométrico os meandros das trilhas sertanejas. É o homem permanentemente fatigado (CUNHA, 1984: 81).

A representação que os escritores Graciliano Ramos e Euclides da Cunha fazem do sertanejo revela aspectos de uma relação direta com a paisagem local: a seca que perdura na maior parte do ano, o gado que adocece e morre pela falta de pasto e água e suas influências com base no catolicismo popular.

Por vezes, resulta dessas concentrações – como ocorreu no Juazeiro do padre Cícero – o aliciamento de sertanejos para trabalhar anos a fio, gratuitamente, nas fazendas de parentes do milagreiro. Frequentemente, porém, assumiam feições mais trágicas, como nos episódios provocados por Antônio Conselheiro em fins do século passado [séc. XIX]. Em torno desse taumaturgo, que combinava à paixão de profeta talentos de reformador social, concentrara-se em

Canudos, no alto sertão são-franciscano, uma vasta população sertaneja incandescida pelo seu misticismo. Os fazendeiros vizinhos viram imediatamente o caráter intrinsecamente subversivo daqueles rezadores. O que estava atrás daquele surto de religiosidade bíblica era o abandono das fazendas pela mão-de-obra que as servia e que resultaria, fatalmente, na divisão das terras se o mal não fosse erradicado (RIBEIRO, 1995: 357-358).

Diferente do sertão de Antônio Conselheiro, no interior do estado da Bahia, e do Padre Cícero ou do Padre Ibiapina, no interior do Ceará, sertão ausente de conflitos diretos, mas cheio de práticas como as de Conselheiro, o sertão alagoano em sua formação histórica não registra revoltas populares baseadas no fenômeno do messianismo. O que encontramos em seus registros são fatos que reforçam o aspecto violento da formação desse Estado a partir de ações que dizimaram populações indígenas inteiras. A resistência aos desmandos da “civilização” foi marcada por batalhas que envolveram o genocídio e a escravidão de povos indígenas, como o massacre dos índios Caetés<sup>17</sup> e de negros quilombolas, como o episódio do Quilombo dos Palmares.

O sertanejo arcaico caracteriza-se por sua religiosidade singela tendente ao messianismo fanático, por seu carrancismo de hábitos, por seu laconismo e rusticidade, por sua predisposição ao sacrifício e à violência. E, ainda, pelas qualidades morais características das formações pastoris do mundo inteiro, como o culto da honra pessoal, o brio e a fidelidade a suas chefaturas. Esses traços peculiares ensejaram muitas vezes o desenvolvimento de **formas anômicas de conduta** que envolveram enormes multidões, criando problemas sociais da maior gravidade. **Suas duas formas principais de expressão foram o cangaço e o fanatismo religioso**, desencadeados ambos pelas condições de penúria que suporta o sertanejo, mas conformadas pelas singularidades do seu mundo cultural (RIBEIRO, 1995: 355, grifos nossos)<sup>18</sup>.

A origem do sertão está relacionada, como dito anteriormente, à distância dos grandes centros que foram se formando no litoral brasileiro e a partir do seu desbravamento com a criação da pecuária. Essas dificuldades de acesso somadas aos mitos que envolveram o desbravamento do interior da América Portuguesa resultaram, em algumas análises, em um pensamento reducionista que designa os sertanejos como

---

<sup>17</sup> Vale aqui dizer que Caetés é nome genérico para designar grupos indígenas da costa litorânea e do rio São Francisco.

<sup>18</sup> Ver Darcy Ribeiro. O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. 1995.

sujeitos com costumes arcaicos. Some-se a isso as questões relacionadas aos padrões estéticos, ao “caráter rijo de suas feições” e “a fealdade típica dos fracos”, deixando, em algumas situações, de considerar a identidade social e a contribuição cultural do povo sertanejo na formação histórica e social do Brasil.

É nesse contexto, cercado por expressões da religiosidade popular, baseado em crenças messiânicas como afirma o antropólogo Darcy Ribeiro (op.cit.), que surgem os grandes milagreiros que arrebanham milhares de pessoas distribuindo esperança de dias sem seca e sem fome. Figuras como o padre Cícero e Frei Damião representam, ainda hoje, para o povo sertanejo, a certeza da cura de enfermidades, da realização de milagres, e quando essa região é acometida por grandes períodos de estiagem são a eles que os devotos, mulheres e homens rezadores, recorrem em suas promessas e clamores, como intercessores ou responsáveis diretos nos processos de tratamento e cura.

Os beatos Madrinha Dodô e Pedro Batista, que apesar de terem vivido no estado da Bahia, especificamente na cidade de Santa Brígida, são naturais do Estado de Alagoas, construíram sua imagem através das pregações, dos bons “conselhos” e por curar e libertar as pessoas dos maus espíritos. Suas práticas atraem fiéis às suas romarias todos os anos, apesar do falecimento de ambos, respectivamente 1998 e 1967. São os romeiros de madrinha Dodô e de Pedro Batista. De forma superficial, não se percebe uma concorrência nesse ajuntamento de romeiros, mas uma forma de ritual de preparação que antecede a grande romaria que acontece em Juazeiro do Norte – CE, todos os anos.

A “cidade-santuário”, Zaluar (1983), pode ser considerada uma Meca nordestina onde romeiros, com suas devoções, pelo menos uma vez na vida precisam entregar pedidos, agradecer graças alcançadas e fazer suas promessas aos pés da estátua do padre Cícero Romão Batista. Espaços de religiosidade popular que representam, como afirma Bonnemaison *apud* Rosendahl (2003: 215)<sup>19</sup>, “um lugar, um itinerário que, por razões religiosas ou culturais, aos olhos de certas pessoas assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade”.

---

<sup>19</sup> Ver Zeny Rosendahl. Espaço, cultura e religião: dimensões de análise, disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mercator/v13n2/1676-8329-mercator-13-02-0155.pdf>> Acesso em: 23 de julho de 2017.

Mais uma vez é preciso fazer referência à distância do sertão com relação aos centros urbanos para inferir que a ausência da Igreja como mantenedora da ordem e de instituição que deveria auxiliar os pobres foi a grande propulsora desse catolicismo específico propenso ao messianismo. Distante do contexto urbano, a população sertaneja carecia de alento para acreditar na existência de um lugar melhor ou da transformação do próprio sertão, a partir das “bênçãos” trazidas pelas chuvas, neste lugar melhor. Esse messianismo presente na passagem de Antônio Conselheiro por Canudos e que hoje é ressignificado nas romarias a Juazeiro do Padre Cícero necessitou da intervenção da hierarquia da Igreja Católica para reverter os potenciais subversivos e suas manifestações em uma concepção de “sagrado”.

O heroísmo tem nos sertões, para todo o sempre perdidas, tragédias espantosas. Não há revivê-las ou episodiá-las. Surgem de má luta que ninguém descreve – a insurreição da terra contra o homem. A princípio este reza, olhos postos à altura. O seu primeiro amparo é a fé religiosa. Sobreçando os santos milagreiros, cruzeiros alçadas, andores erguidos, bandeiras do Divino ruflando, lá se vão, descampados em fora, famílias inteiras – não já os fortes e sadios senão os próprios velhos combalidos e enfermos claudicantes, mudando os santos de uns para outros lugares. Ecoam largos dias, monótonas, pelos ermos, por onde passam as lentas procissões propiciatórias, as ladainhas tristes. Rebrilham longas noites nas chapadas, pervagantes as velas dos penitentes... Mas os céus persistem sinistramente claros; o sol fulmina a terra; progride o espasmo assombrador da seca. O matuto considera a prole apavorada; contempla entristecido os bois sucumbidos, que se agrupam sobre as fundagens das ipueiras, ou ao longe, em grupos erradios e lentos, pescoços dobrados, acoroados com o chão, em mugidos prantivos “farejando a água”; - e sem que lhe amortença a crença, sem duvidar da Providencia que o esmaga murmurando às mesmas horas as preces costumeiras apresta-se ao sacrifício (CUNHA, 2003:93 - 94).

É assim que Euclides da Cunha define e constrói a imagem do sertanejo, nesse dilema diário com a terra seca e com a falta de provisões, mas com uma fé inabalável, considerada, por muitos, alienada e alienante.

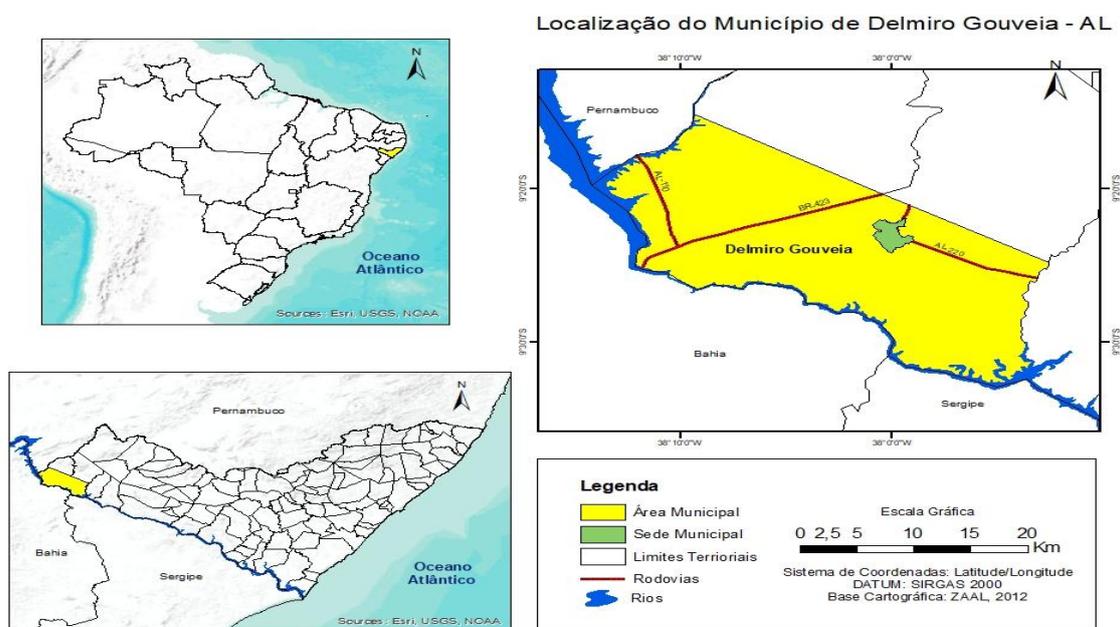
É a partir da “ação racional” e da “dominação carismática” de Max Weber (1981)<sup>22</sup>, exercidas por Antônio Conselheiro, Padre Cícero, Frei Damião e, mais recentemente, pelos beatos Madrinha Dodô e Pedro Batista, já citados anteriormente, que é possível perceber como a devoção desses sertanejos estabeleceu relações de poder

---

<sup>22</sup> Ver Max Weber, Ensaio sobre Sociologia.

em todos esses processos históricos, pois seja na procissão, na novena ou na construção de arraiais é a legitimação dada a esses “chefes” e seus atributos carismáticos que construíram e que conseguem perpetuar essa devoção nos dias atuais.

### 3.1 Delmiro Gouveia, sertão alagoano.



**Mapa 1: Localização do Município de Delmiro Gouveia. 2017**

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE<sup>23</sup>, a última estimativa populacional da cidade de Delmiro Gouveia, feita em 2010, aponta uma população de 52 mil pessoas. Dessas, 20.367 pessoas são do sexo feminino e afirmaram ser de religião católica. Entre os homens, 18.779 também se declararam pertencer a essa religião.

O motivo pelo qual trago esses dados, apenas dos que se declaram católicos apostólicos romanos, é que os devotos de padre Cícero Romão e de Frei Damião - consideradas as representações máximas do catolicismo popular por essas bandas do sertão - coincidem justamente com o observado na maioria nos questionários aplicados para essa pesquisa, onde os entrevistados também se declararam católicos e devotos dessas duas lideranças religiosas e políticas emblemáticas da fé do povo sertanejo.

<sup>23</sup> Disponível em: < <https://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?codmun=270240&idtema=130> > Acesso em: 23 de julho de 2017

No “mapa da fé”, chama a atenção que o Semi-Árido é das regiões mais resistentes no catolicismo, mesmo em uma época em que se expandem as demais igrejas, principalmente as pentecostais. Pode-se buscar múltiplas explicações e, sem dúvida, uma só não basta. Aqui é menor a influência dos meios de comunicação, e a desagregação social não é intensa como nas favelas das grandes cidades. Além disso, não há como negar que o Semi-Árido tem um catolicismo popular historicamente arraigado, construído pela influência de homens como Ibiapina, padre Cícero e Antônio Conselheiro. Cada um deles tinha os seus “beatos”, que circulavam pelo sertão anunciando um catolicismo com raízes culturais locais, cuidando dos cemitérios, das aguadas, da construção de igrejas, dos órfãos, dos flagelados (MALVEZZI, 2007: 21-22).<sup>24</sup>

A relação da Vila da Pedra<sup>25</sup>, que originou a atual cidade de Delmiro Gouveia-AL, onde se realiza essa pesquisa, com as manifestações da religiosidade popular ainda é pouco pesquisada. Sabe-se apenas que dois anos após a morte de Delmiro Gouveia, fundador que dá nome à cidade, é que se constrói a Igreja da Vila, em 1919, a pedido da esposa do engenheiro italiano Lionel Iona<sup>26</sup>, ainda assim os registros documentais dão conta de expressões religiosas pautadas no catolicismo oficial.

Em 1927, uma década após a morte de Delmiro Gouveia, a Companhia Agro-Fabril Mercantil se utiliza da imagem do líder religioso cearense, explorando a figura do padre Cícero como forma de aumentar as vendas.

[...] E o sertão deserto começou a florescer (Brandão apud Maynard, 2008:81)<sup>27</sup>.

Sabe-se que Delmiro Gouveia era conhecido como “um apóstolo da religião da limpeza” como afirma Lima *apud* Maynard (2008, p. 50) o que nos faz inferir que nesse sertão não eram beatos e romeiros que pregavam as “boas novas” a partir de um ajuntamento de pessoas pobres, famintas castigadas pela seca. O “conselheiro” nessas

<sup>24</sup> Ver Roberto Malvezzi. Semiárido: uma visão holística.

<sup>25</sup> Ver Edvaldo Francisco do Nascimento. Delmiro Gouveia e a educação na Pedra. Pedra era o nome do povoado que mais tarde se tornaria Delmiro Gouveia. O nome se deu pela existência de uma grande quantidade de rochas em todo seu entorno. Apenas em 12 de fevereiro de 1954, a Vila da Pedra é emancipada da cidade de Água Branca e recebe o nome de Delmiro Gouveia em homenagem ao pioneiro do desenvolvimento industrial no Nordeste.

<sup>26</sup> Foi braço direito de Delmiro Gouveia. Era italiano casado com uma pernambucana. Moradores mais antigos e ex-funcionários da Agro Fabril Mercantil diziam que a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário foi um pedido de sua esposa Marieta. A construção deu-se em 1919, dois anos após o assassinato de Delmiro Augusto da Cruz Gouveia o que chama a atenção de que até 1917 não havia igrejas construídas na Vila da Pedra.

<sup>27</sup> Cf. Dilton C.S Maynard. O senhor da Pedra: os usos da memória de Delmiro Gouveia (1940-1980).

bandas levantava a bandeira do trabalho, da ordem e da limpeza como podemos observar nesse excerto de um artigo publicado em 1924 na Revista da Semana<sup>28</sup>:

O regimen da Pedra é quasi dictatorial; mas é salutar. A fabrica de linha fez o povoado, deu-lhe a magnificência de hoje. Os operários têm sempre sobre as suas pessoas as vistas infatigáveis do patrão. O álcool não entra na Pedra polida: ficará, quando muito, fora da cerca de arame, a muralha daquele povoado sertanejo. As garças vôm, descuidosas, porque já compreenderam que não as buscará a arma cruel do caçador. As leis sociaes são cumpridas: o patrão fiscaliza até a realização do casamento civil, não consentindo na só existência do acto religioso (TAVARES, 1924).

Não há referências de como surgem os primeiros rezadores em Delmiro Gouveia. Com a construção da estação de trem da Companhia Great Western, o fluxo de chegada de migrantes à procura de trabalho e moradia num sertão que florescia das pedras era intenso. Sabe-se que durante séculos essa região fora habitada por índios Cariri<sup>29</sup> e que descendentes dos mesmos ali se firmaram. Outra forma que podemos inferir sobre o surgimento das rezadeiras e rezadores em Delmiro Gouveia é a partir da formação de um quilombo, com a fuga de uma escrava chamada Silivana, fugitiva da comitiva de D. Pedro II que estava em visita pelos cânions do rio São Francisco.

A narrativa da formação histórica desse povoado, denominado posteriormente de Cruz, dá-se a partir da fuga da escrava Silivana e do seu esconderijo numa gruta às margens do São Francisco e que até os dias de hoje é local de visitação. No povoado Cruz vivem homens e mulheres, em sua maioria descendentes diretos de quilombolas e que se relacionaram entre si durante muitos anos. Lá também se encontram algumas rezadeiras que exercem essa prática como forma de ajudar pessoas e, em alguns casos, ajudar-se também, pois há um coletivo que acredita no poder de cura dessas rezadeiras e que a procuram para resolver problemas de saúde, entre outros, e recebem “ajuda” de quem se propõe a dar.

---

<sup>28</sup> Ver Revista da Semana, artigo publicado em 19 de abril de 1924 sobre a paisagem sertaneja na Pedra de Delmiro. Disponível em: [www.historiadealagoas.com.br/a-pedra-paisagem-alagoana.html](http://www.historiadealagoas.com.br/a-pedra-paisagem-alagoana.html) Acessado em: 24 de julho de 2017.

<sup>29</sup> Cf. Silva, “Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...” Diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó. “Os Kariri são oriundos de um processo histórico de aldeamento missionário ocorrido entre o final do século XVII e começo do XVIII, onde se efetivou uma estratégia de junção de diferentes etnias indígenas. A fusão dos Kariri com os Xocó ocorreu por volta do final do século XIX, quando os Xocó foram expulsos de sua terra, localizada no município de Porto da Folha em Sergipe. Nesse contexto, foram acolhidos pelos Kariri de Porto Real do Colégio, em Alagoas (MATA1989 apud SILVA,2004)”.

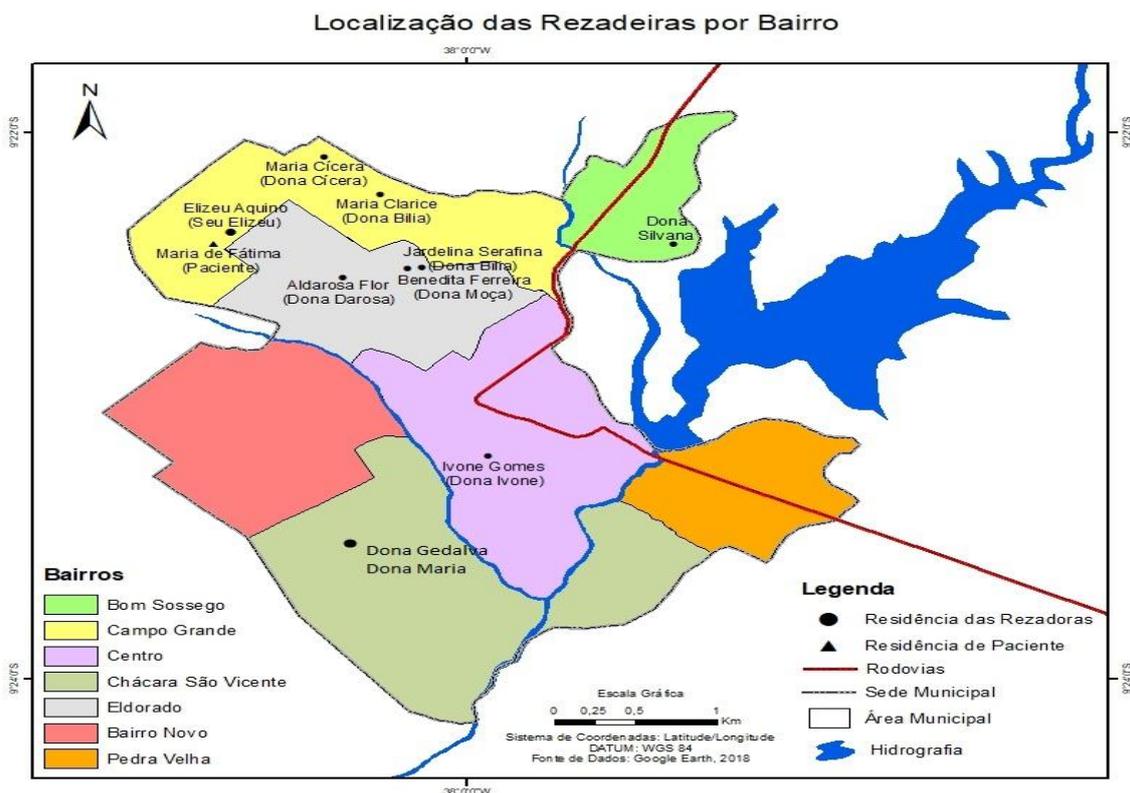


**Figura 1: Dona Gedalva e Dona Maria, rezadeiras do Pov. Cruz.  
Delmiro Gouveia/AL. Acervo PAZ, 2017.**

A cidade de Delmiro Gouveia “floresce” a partir do plantio do algodão, da criação de gado e do plantio da palma forrageira para alimentar o gado bovino no período da estiagem. O algodão era utilizado na fabricação das linhas e como forma de aumentar os lucros da Agro Fabril Mercantil, a empresa se utilizou da imagem de um dos maiores, se não o maior, representante do catolicismo popular nordestino, o Padre Cícero do Juazeiro, referenciado e reverenciado nas vozes dessas sertanejas e sertanejos, rezadeiras e rezadores, que encontramos no decorrer desta pesquisa.

### **3.2 O universo de rezadeiras e rezadores**

Dos doze bairros que formam a cidade de Delmiro Gouveia foi possível localizar 9 rezadeiras e 1 rezador. Abaixo segue o Mapa com a distribuição das rezadeiras e rezador por bairro. É importante registrar que essa etnografia alcançou esse número quantitativamente pequeno, no entanto, a existência de mais rezadeiras/rezadores nesta cidade tem sido uma pergunta frequente, ao que afirmamos um número mais elevado.



**Mapa 2: Distribuição dos rezadores por bairro, 2017.**

Essa abrangência, ainda que quantitativamente pequena, demonstra de forma espacial como a cidade está “cercada” por essas pessoas que, segundo Max Weber<sup>30</sup>, são considerados “funcionários religiosos”, uma vez que as práticas de cura lhes confere a posição de uma “pessoa carismaticamente qualificada” para manipular elementos considerados mágicos. Ainda que a maioria se declare católica apostólica romana é uma interpretação *etic*<sup>31</sup> percebê-los como autoridades religiosas, ainda que não estejam vinculados, diretamente, a instituições católicas dentro da hierarquia dos “chefes” oficiais. Contudo, é como uma “communitas” que percebemos o meio em que as rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia se inserem.

A “communitas” é um relacionamento não-estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e “status”, mas encaram-se como seres humanos totais (TURNER, 1974: 05).

<sup>30</sup> Mas Weber. Ensaios de Sociologia.

<sup>31</sup> Ver Luís Batalha, Emics/etics revisitado: “Nativo” e “antropólogo” lutam pela última palavra. Disponível em: [www.icsp.ulisboa.pt](http://www.icsp.ulisboa.pt) Acessado em: 29 de Julho de 2017

A idade média dos rezadores está entre os 60 e os 90 anos de idade. E, apesar de alguns, como no caso de seu Elizeu, rezador do Bairro Área Verde, 74 anos, ter começado a rezar “muito novo”, observou-se com base nas Fichas de Identificação que a maioria começou a rezar já na fase adulta. No caso de dona Bilia, rezadeira do Bairro Campo Grande, 61 anos, sua aprendizagem se deu ao ouvir sua avó rezando em outras pessoas. Com dona Darosa, a rezadeira mais velha que entrevistei, 90 anos, do Bairro Eldorado, sua aprendizagem se deu observando o tio rezar nas pessoas na cidade de Mata Grande-AL.

No Quadro 1, abaixo, de forma geral, demonstramos com base nas informações levantadas nas Fichas de Identificação (Anexos), as doenças e o que as rezadeiras e rezadores utilizam para curar as doenças quando assim são solicitadas.

<b>Rezador</b>	<b>PROBLEMAS DE SAÚDE</b>	<b>Com o que reza</b>
Gedalva Lima dos Santos – Dona Gedalva	Olhado, espinhela caída, animais, hoje reza apenas em crianças.	Ramo verde, mão direita.
Maria Moreira dos Santos – Dona Maria	Dor de cabeça, olhado, de tudo.	Qualquer ramo verde.
Maria Clarice da Silva – Dona Bilia	Olhado, sol e sereno, fogo selvagem, vento caído.	Ramo verde, terço, garrafa de água.
Jardelina Serafina da Silva – Dona Bilia	Dor de dente, espinhela, olhado, engasgo, isipa, dor de mulher.	Pé ou facão, ramo verde, caneta.
Maria Cícera de Sales – Dona Cícera	Olhado, quebrante e vento caído, isipa.	Ramos (3 galhos) sem espinho e sem cheiro.
Aldarosa Flor de Lima – Dona Darosa	Olhado, atalhar sangue, dor de mulher, coisas perdidas, apagar fogo, animais.	Ramo verde
Elizeu Aquino dos Santos – Seu Elizeu	Dor nos rins, “de tudo”, dor de mulher.	Mão direita.
Benedita Ferreira Cavalcante – Dona Moça	Olhado, vento caído, dor de dente, enxaqueca, dor de mulher, rasto, peito aberto.	Qualquer mato, barbante bento (cordão de São Francisco)
Ivone gomes de Araújo- Dona Ivone	Olhado, quebrante, vento caído, dor de cabeça.	Ramo verde.
Dona Silvana	Quebrante, vento caído	Ramo verde.

**Quadro 1: Informações sobre as práticas de cura dos rezadores. 2016/2017.**

A rezadeira de 83 anos, dona Moça, residente também no Bairro Eldorado, que é mãe de santo de uma casa de Umbanda, afirma ter recebido esse dom com cerca de 20

anos de idade. A necessidade de curar os filhos a fez começar a rezar nos mesmos. Dona Moça afirma que hoje são os filhos que rezam nela e que eles aprenderam “de ouvido”.

O “dom” recebido pela rezadeira dona Moça pode ser discutido com base na afirmação de Mauss (2003)<sup>32</sup> sobre as “qualidades do mágico”. Para o sociólogo francês “não é mágico quem quer: há qualidades que distinguem o mágico do comum dos homens. Uma são adquiridas, outras congênitas; Há algumas que lhe são atribuídas, outras que ele possui efetivamente”. As que começaram a rezar muito cedo, com a idade de 10 anos, como as já citadas dona Bilia e dona Darosa “são reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia”, pois segundo Mauss (op.cit.), o fato de serem mulheres e de passarem por dificuldades em determinados períodos de suas vidas é que as fazem despertar para essa “posição especial”.

O livro *Doña Rosita Ascencio: curandeira purépecha*, do antropólogo Roberto Campos Navarro (2016) conta a história de vida desta curandeira. Dona Rosita, assim como Dona Miúda, Dona Darosa e as outras rezadeiras desta pesquisa, também aprenderam a rezar observando familiares ou acreditam que receberam um dom, pois, em alguns casos, aprenderam sozinhas, para assim tratar as enfermidades dos seus filhos pequenos.

Esta tía era prima de mi mamá. Aunque a regañadas, por ella aprendí. No había remedio. No me dio chance de preguntarle algo. Me regañó, pero me dio valor. Me enseñó a curar el mal de ojo, la caída de mollera y también el empacho, nada más, de aire no me enseñó. Aprendí con el trabajo de lastimadora, poco a poco compre folletos o medicinas que tuvieran la receta [...] Hacía las dos cosas al mismo tempo, curaba con la medicina tradicional y curaba con la medicina alópata (NAVARRO, 2016: 50-51)<sup>33</sup>.

É possível observar na discussão sobre características dos mágicos que nos casos das mulheres, para Marcel Mauss:

[...] é precisamente no momento da puberdade, durante as regras, por ocasião da gestação e dos partos, depois da menopausa, que as virtudes mágicas das mulheres atingem sua maior intensidade. E,

<sup>32</sup> Ver Marcel Mauss e Henri Hubert, *Esboço de uma teoria geral da magia*.

<sup>33</sup> “Esta tia era a prima da minha mãe. Por ela eu aprendi. Não houve reparos. Ela não me deu uma chance de lhe perguntar uma coisa. Ela me repreendeu, mas ela me deu coragem. Ela me ensinou a curar o mal-olhado, a moleira caída e também o “empacho”, nada mais, de ar não me ensinou. Eu aprendi com o trabalho de “lastimadora”, pouco a pouco comprei folhetos ou remédios que tinham a receita [...] eu fiz ambos ao mesmo tempo, curei com remédios tradicionais e curei com medicina alopática.” (Tradução nossa)

sobretudo, então, presume-se que elas fornecem à magia meios de ação ou agentes propriamente ditos (MAUSS, 2003: 65).

Durante os meses de trabalho de campo pude observar que a maioria predominante de portadores desse ofício é composta de mulheres. Na descrição das características encontradas tanto na pesquisa do sociólogo Marcel Mauss (Idem) quanto na da antropóloga Elda Rizzo Oliveira (1985)<sup>34</sup>, a imagem da rezadeira é a de uma mulher “casada, mãe de alguns filhos, pobre, que conheça rezas, ervas, massagens, cataplasmas, chás e simpatias, que tenha um quê de mistério, que lide com a magia, feitiçaria e bruxaria”. Contudo, também são encontradas mulheres viúvas, outras na condição de “mães solteiras”. O que é comum é o contexto da necessidade que as fez aprender as rezas.

Outra observação, feita a partir dos dados levantados nas Fichas de Identificação é que todas as rezadeiras e o rezador, alcançados através desta pesquisa, não são delmirenses. Todos eles se mudaram para esta cidade, as razões alegadas pelos mesmos são o cuidado com a saúde e a melhoria nas condições econômicas. Dessa forma, esses “especialistas socialmente produzidos”, como afirma Oliveira (1985):

São profissionais que se deslocaram de uma sociedade rural para uma sociedade urbana, onde **recriaram** o seu trabalho com novos elementos, **reconstruíram** suas regras, seus ritos, empobrecendo-os, num certo sentido. Profissionais que criaram um amplo e complexo **sistema de prestação de serviços que oscila entre a religião e a profissão, partindo de uma dada visão de mundo que une os seus iguais** (OLIVEIRA, 1985: 69, grifo nosso).

Dos dez rezadores, dois afirmaram rezar de dor de dente, dois de espinhela caída<sup>35</sup>, os sete rezadores afirmaram rezar de olhado<sup>36</sup>, apenas cinco de dor de mulher<sup>37</sup>, todos os rezadores afirmaram rezar de quebrante<sup>38</sup> e cinco de vento caído<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Elda Rizzo de Oliveira, O que é Benzeção.

<sup>35</sup> Relacionada a dores causadas por esforço físico, trata-se de uma dor localizada na região do estômago. As rezadeiras usam um pano ou uma corda que amarram na cintura do paciente enquanto rezam.

<sup>36</sup> Causada pela inveja, desejo de possuir o que é do outro.

<sup>37</sup> Está relacionada a problemas do ciclo menstrual, miomas, e hemorragias.

<sup>38</sup> Associa-se às mesmas causas do olhado. Geralmente é causado pelo resultado dos desejos maldosos de uma pessoa para com a outra.

<sup>39</sup> Resulta de medos ou sustos causados a criança. Aqui, Delmiro Gouveia, é muito comum ser repreendido quando coloca a criança acima da altura da cabeça, que pode resultar em vento caído.

Para algumas rezadeiras, como Dona Cícera, 63 anos, residente no Bairro Campo Grande, a reza para curar essas enfermidades é a mesma, ela se refere ao olhado, quebranto e vento caído.

De olhado e quebrante e vento caído *pronuncia o nome da criança*, com dois te botaram e com três eu te tiro. Com os poder de Deus e da Virgem Maria. Os olhos malvados, os olhos condenados. Vai-te pras ondas do mar sagrado! Vai-te pras ondas do mar sagrado! Se te botaram na boniteza, eu te tiro. Se te botaram na sabedoria, eu te tiro. Se te botaram nos olhos, eu te tiro. Se te botaram na comida, eu te tiro. Se te botaram nos coro, eu te tiro. Se te botaram nas gorduras, eu te tiro. Se te botaram nas carnes, eu te tiro. Se te botaram nas tripas, eu te tiro. Se te botaram nos fato, eu te tiro. Com os poder de Deus e da Virgem Maria. Os olhos malvados, os olhos condenados. Vai-te pras ondas do mar sagrado. [...]

Com os dados levantados nas Fichas de Identificação foi verificado que a maioria das rezadeiras, assim como o rezador afirmaram não terem estudado e os que tiveram acesso à escola foram pouco alfabetizados, à exceção de Dona Bília, que já na fase adulta retornou aos estudos e que encontrei no dia da visita para uma primeira aproximação escrevendo algumas orações no caderno para a sua filha mais velha. Os demais se consideram pessoas de “pouca leitura”, como afirma Seu Elizeu.

Oriundos de fazendas e comunidades rurais do sertão alagoano, a inexistência de instituições educacionais somada a posturas rígidas dos pais que não permitiam, na maioria dos casos, que as filhas estudassem fora, contribuiu para que o saber escolar bancário adquirido na escola convencional fosse substituído pelo conhecimento prático da labuta diária com os animais de criação, com as crianças bem alimentadas e saudáveis no período de chuva, bem como com as enfermidades e a fome que acometia animais e pessoas nos grandes períodos de estiagem e recorrência aos santos de devoção, às procissões e festas de padroeiros que permanecem acontecendo até os dias atuais e que são lembradas com saudosismo por muitos que viveram esse período mais difícil, contudo, cheio de boas recordações.

O aprendizado que se deu através da observação, com o ouvir e, principalmente, com a necessidade de curar os filhos pequenos, entre outros, diante da distância dos serviços públicos de saúde e das vistas da hierarquia religiosa, reforça o caráter mágico-religioso por trás das práticas de rezadeiras e rezadores, pois, como afirma Montero

(1990: 15)<sup>40</sup>, “são fenômenos sociais que ressignificam a coletividade”. Foi através do ritual que presenciamos nas visitas para entrevistas e com a “demonstração” feita pela rezadeira Dona Cícera, do Bairro Campo Grande, que se revelou para nós essa prática ritualística como um fenômeno da sociedade que somado a um conhecimento ancestral permitiu que se disseminasse através dessas práticas ritualísticas e de cura.

---

<sup>40</sup> Cf. Paula Monteiro. *Magia e Pensamento Mágico*.

## IV ETNOGRAFANDO RITUAIS

De fato, o trabalho de campo em antropologia social tem como uma de suas características um profundo envolvimento do pesquisador com o seu objeto de estudo que, nesta área das ciências sociais, não é um documento distante ou uma fria frequência estatística, mas um conjunto de pessoas, identidades e relações caoticamente percebidas pelo investigador nos seus primeiros momentos de trabalho. É a partir deste conjunto nebuloso que o antropólogo procura inventar uma forma e com ela iluminar suas hipóteses de teorias. Em antropologia social, então, o pesquisador produz seus próprios documentos, cria os seus dados e muitas vezes inventa suas técnicas de trabalho (DA MATTA, 1976:20 apud MELLO, 2009: 71-72).

### 4.1 A pesquisa de campo e a interpretação da visão do outro

Descrever o ritual durante os momentos em que as rezadeiras<sup>41</sup> procuram curar seus solicitantes é uma das etapas mais importantes desta pesquisa, é o momento em que o antropólogo e o “nativo”<sup>42</sup> passam a relacionar-se diretamente, no entanto, compreendemos que uma etnografia constrói-se conjuntamente, assim, preferimos utilizar “interlocutor” e não “nativo”, mas é importante aqui registrar que durante anos esse foi o termo que designava as pessoas nas etnografias.

Assim, a pesquisa de campo:

Visa dirimir dúvidas, ou obter informações e conhecimentos a respeito de problemas para os quais se procura resposta ou a busca de confirmação para hipóteses levantadas e, finalmente, a descoberta de relações entre fenômenos ou os próprios fatos novos e suas respectivas explicações (BASTOS E KELLER, 1991: 51).

Para chegar a uma resposta à problemática levantada nesta etnografia sobre a continuação da existência de rezadeiras e rezadores e a descrição dos rituais e os elementos que o compõem, os procedimentos utilizados foram, para esse momento da pesquisa, entrevistas com nove rezadeiras e com um rezador, todos com idades entre 60 e 90 anos. As mesmas foram realizadas após a observação do ambiente em que eles atuam com sua prática. Para levantar esses dados utilizamos, como recurso, Fichas de

---

<sup>41</sup> O uso da palavra “rezadeiras” justifica-se por encontrar na pesquisa de campo, até o momento, apenas um rezador.

<sup>42</sup> “Nativo” é termo utilizado para caracterizar aquele que é observado durante a pesquisa etnográfica, contudo reconhecemos a carga etnocêntrica que o termo carrega preferindo assim, utilizar “interlocutores” por compreendermos que a produção desta etnografia se dá em diálogo, de forma conjunta.

Identificação que contribuíram com as informações básicas, e que apresentam um panorama do ofício realizado pelos interlocutores. Além disso, realizamos gravações em áudio no momento em que esses rezadores e rezadeiras realizavam o ritual. As visitas também foram registradas no Diário de Campo, observando detalhes do espaço onde se dá a prática das benzeções, as impressões sobre o contato estabelecido na casa das rezadeiras, as orações, as plantas utilizadas no ritual, dentre outros elementos que, durante o campo, vão se colocando para a reflexão do pesquisador.

O Diário de Campo é um recurso indispensável para a etnografia estando presente na coleta e na análise dos dados como resultado final da pesquisa. No entanto, a observação participante constitui-se como instrumento indispensável para a construção de etnografias, sendo definida:

Como um processo pelo qual se mantém a presença do observador numa situação social com a finalidade de realizar uma investigação científica. Observador está em relação face-a-face com os observados e, ao participar da vida deles no seu cenário natural, colhe dados. Assim, o observador é parte do contexto sob observação, ao mesmo tempo modificando e sendo modificado por este contexto (CICOUREL, 1980: 88).

Uma vez em campo, uma das abordagens utilizadas foi de tipo qualitativo, que trabalha com crenças, valores, representações e opiniões. Dessa forma, a pesquisa qualitativa pode ser considerada como algo que:

[...] responde a questões muito particulares. Ela se ocupa [...] com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes (MINAYO, 2009: 10).

É esse conjunto de fenômenos humanos entendidos como parte da realidade social, esse universo da produção humana, segundo Minayo (op. cit.), que pode ser resumido no mundo das relações, das representações e da intencionalidade e é o objeto da pesquisa qualitativa que dificilmente pode ser traduzido em números e indicadores quantitativos.

A escolha desse capítulo para trazer uma descrição do ritual tem o objetivo de tornar a construção dessa etnografia algo compartilhada, ao passo que a chegada e as negociações que se dão em campo revelam as condições para desenvolver a pesquisa

etnográfica e que assim, como afirma Malinowski<sup>43</sup> (1980: 45), ter que “aprender a se comportar e adquirir sensibilidade pelas boas e más maneiras dos nativos permite desfrutar da companhia dos mesmos e a sentir-se, verdadeiramente, em contato com os mesmos, é essa a condição, preliminar para se tornar capaz de realizar com êxito o trabalho de campo”, segundo o antropólogo polonês.

Com as informações levantadas com o uso das fichas de identificação foi possível verificar de que forma se deu a construção desse saber. Nas observações feitas em campo, a maioria dos entrevistados afirmou ter aprendido o ofício a partir da transmissão oral, mediante ensinamentos diretos ou por curiosidade. Mães, avós, tios, vizinhos e Frei Damião foram citados como mestres no ensinamento desse ofício. Esse processo se dá por meio de memorização das rezas, onde palavras, e mais tarde ações, complementam-se no desenvolvimento do ofício para a realização do ritual.

A oralidade está presente na forma de transmissão desse saber e, embora algumas sejam pouco alfabetizadas, é através do ouvir que se dá a maior parte do aprendizado. Apenas dois rezadores, Seu Elizeu, de 74 anos e Dona Benedita, conhecida na cidade por Dona Moça, mãe de santo e rezadeira, 83 anos, afirmaram ter aprendido a o ofício em sonhos. Ele afirma que recebeu a visita de Frei Damião em sonho e ela diz ter recebido um dom, porque aprendeu sozinha. Essas informações revelam o caráter mágico-religioso presente nesse ofício.

## 4.2 Descrição dos rituais

Encontramos no *Guia Prático de Antropologia* preparado por uma comissão do Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1973), uma breve definição de ritual que pode nos ajudar a compreender de que forma se dão esses fenômenos mágico-religiosos.

O ritual é um modo formal de comportamento, que se reputa correto, [...] que supõe a crença na operação de agentes ou forças sobrenaturais. A religião se caracteriza por uma crença num ser ou seres sobrenaturais, uma atitude emocional em relação a eles e um modo forma – o ritual – de dirigir-se a eles (GUIA, 1973: 224).

Dessa forma,

---

<sup>43</sup> Bronislaw Malinowski, Objeto, método e alcance desta pesquisa.

A fim de compreender as crenças que motivam o comportamento de povos pré-letrados, cumpre estudar não só as formulações e explanações verbais que eles dão, mas também suas práticas rituais e seu contexto. As cerimônias e os ritos representam o modo tradicional de comportamento em que se refletem, ao mesmo tempo, crenças, ideias, atitudes e sentimentos implícitos e explícitos (GUIA, 1973: 223)

No entanto, contamos com outras definições de ritual presentes em estudos como o do já citado antropólogo Victor Turner, da Escola Britânica de Antropologia, definição que é apresentada em sua obra *Floresta de Símbolos* (1967, p.19) e que, de resto, é muito aproximada da oferecida pelo *Guia Prático de Antropologia* acima citado. Vejamos Turner: “Entendo por ‘ritual’ formas de comportamento prescritas para ocasiões não ligadas à rotina tecnológica, estando relacionadas às crenças em seres ou poderes místicos”.

Para Roberto DaMatta, aqui também já referido, o ritual é um mundo que constitui:

uma esfera de oposições e junções, de destacamentos e integrações, de saliências e inibições de elementos. É nesse processo que as “coisas do mundo” adquirem um sentido diferente e podem exprimir mais do que aquilo que exprimem no seu contexto formal. Em uma palavra, o universo do ritual é o mundo do efetivamente arbitrário e do puramente ideológico (DAMATTA, 1997: 77).

A escolha pela descrição de dois momentos ritualísticos no capítulo II desta dissertação traz a representação literal da prática do ofício das rezadeiras e rezadores e justifica-se pela diversidade de elementos e pela riqueza de detalhes que podem contribuir para uma aproximação, uma visualização do ritual com base nessa descrição. Ambos se intitulam como rezadores e constata-se, com a observação, que os mesmos não seguem um padrão no ritual, um padrão no sentido da técnica utilizada, compreendendo uma esfera de oposições onde destaca-se o modo formal do comportamento em ambos os casos.

Com algumas leituras sobre antropologia do ritual, com o tema da pesquisa já amadurecido e com a certeza do trabalho que me propus desenvolver, no dia 07 de dezembro de 2016, por volta das 16h00 de uma quarta-feira tipicamente ensolarada no Sertão, senti-me, pela primeira vez, uma antropóloga. Embora tenha ido a campo em outros momentos pontuais, descrevo esse momento como o primeiro, por sentir-me mais próxima da discussão teórica que apresentarei ao leitor no momento da análise

desses dados. Assim, timidamente e com o frio na barriga que acompanha a emoção de uma pesquisadora, fui acompanhada de minha tia materna, já acostumada a procurar o auxílio de rezadeiras para ela e para os bisnetos, ao encontro de dona Cícera rezadeira.



**Figura 2: Dona Cícera rezando. 2016. Acervo pessoal da pesquisadora.**

Dona Cícera, viúva de 63 anos, é natural da zona rural do município de Água Branca<sup>44</sup>, mas reside em Delmiro Gouveia há mais de vinte anos. Em seu relato afirmou que observava desde muito jovem sua mãe, sua avó e sua tia rezando, contudo só passou a receber pessoas para rezar com mais ou menos trinta anos de idade. Sua aprendizagem no ofício se deu vendo e ouvindo sua mãe rezar nas pessoas que a procurava no sítio em que viviam no interior, numa das serras da cidade de Água Branca, também situada no sertão alagoano.

A casa de dona Cícera fica numa rua de chão batido, sem asfalto, povoada de cachorros, num bairro onde muitas casas foram construídas recentemente. A casa é pintada de amarelo, sem muros na frente e com portas divididas ao meio que se confunde com uma janela, muito comuns no interior de Alagoas. Fomos encontrá-la, após minha tia bater palmas para chamá-la, com um balde pequeno nas mãos, pois estava a lavar o banheiro. Ao reconhecer tia Neném, nos convidou a entrar e sentar.

---

<sup>44</sup> Município serrano emancipado da cidade de Paulo Afonso, BA em fins do século XIX, situado a 17 km da cidade de Delmiro Gouveia.

Observo sua sala, com as paredes decoradas com muitas imagens de santos católicos e seu pequeno oratório no canto da parede. Tia Neném nos apresenta, eu e aquela senhora rezadeira que se intitula “muito católica de Santa Terezinha”. A devoção expressa na fala da rezadeira pode ser compreendida pelo fato de há mais de uma década o Padre Sizo de Santa Terezinha, pároco da Igreja Católica de Mata Grande, cidade sertaneja na mesma região, distante de Delmiro Gouveia 49 km, ter construído, com dinheiro arrecadado de fiéis, um santuário, milionário, para essa Santa. O padre teve seus direitos cassados várias vezes por decisão da Igreja Católica por não concordar com a forma como ele age em suas celebrações e por disputar com o mesmo a gerência do Santuário. Com isso, a devoção por Santa Terezinha tem se espalhado por essa região, alcançando pessoas humildes que buscam auxílios nas palavras e nos milagres que a Santa opera nos que a procuram com a intercessão do padre.

Ao ser apresentada por minha tia, explico à dona Cícera do que se trata minha pesquisa ao que a mesma sorridente responde: “e o que eu vou ganhar com isso?”. Nesse instante, além do nervosismo que me acompanhava pelo medo de não ser bem recebida, a pergunta da rezadeira me colocou diante, já nesse primeiro momento, da questão sobre o dilema da não obrigação do interlocutor em contribuir com a pesquisa e da devolução dos dados da pesquisa. Essa devolução é uma forma de demonstrar que o interesse do antropólogo não é de “sugar” informações, mas que o mesmo se preocupa com a parte essencial das pesquisas que são as narrativas e as respostas que os interlocutores dão às questões postas, que se preocupa com o interlocutor e que o entende como parte da produção uma espécie de coautoria.

Sobre a importância das relações e da interlocução na construção das etnografias, Roberto Cardoso de Oliveira afirma que:

[...] os horizontes semânticos em confronto – o do pesquisador e o do nativo – abram-se um ao outro, de maneira a transformar um tal confronto em um verdadeiro ‘encontro etnográfico’. Cria um espaço semântico partilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela ‘fusão de horizontes’ [...] **Ao trocarem ideias entre si, etnólogo e nativo, ambos igualmente guiados a interlocutores,** abrem-se a um diálogo em tudo e por tudo superior; metodologicamente falando, à antiga relação pesquisador/informante (OLIVEIRA, 1988:24, grifo nosso).

Dessa forma, após explicar a importância da pesquisa e da grande contribuição que ela daria, caso aceitasse participar, ela disse que estava brincando e começou logo em seguida a falar sobre como se tornou uma rezadeira.

#### **4.2 “De olhado, quebrante e vento caído**

Durante a entrevista, a rezadeira se ofereceu para demonstrar, aproveitando a presença de meu afilhado, bisneto da minha tia que nos acompanhava, como rezava de “olhado”, de “quebrante” e de “vento caído”. A rezadeira afirma que para esses três problemas de saúde a reza é a mesma e garantiu que a cura é certa. Acredito que minha entrada na casa dessa senhora rezadeira foi facilitado pelos laços de amizade que a mesma tem com a minha tia. Nesta etnografia não faço uma discussão sobre parentesco, mas é importante registrar que a minha aceitação por essa rezadeira se deu pelo fato da minha tia ser cliente dela há muitos anos. Dona Cícera justifica a decisão tomada de não rezar mais em adultos afirmando que a existência de uma força muito negativa, “muito pesada”, que os adultos carregam com eles quando estão com problemas de saúde, é absorvida pela rezadeira no momento do ritual, assim, esses problemas são passados para aquele que pratica o ofício. Essa afirmação de dona Cícera pode ser verificada nas entrevistas com os demais interlocutores.

Transcreverei o processo como se deu o ritual utilizando a forma como a rezadeira pronunciou as palavras no ato. Para maior fidelidade ao ritual a ser transcrito, seu melhor entendimento e aproximação do leitor a esse universo, optei por manter as palavras tais como foram pronunciadas, essa atitude representando também um respeito para com os interlocutores e com seu aprendizado.

Com um ramo verde, colhido na árvore plantada em frente à sua casa, dona Cícera inicia o ritual para curar olhado, quebrante e ‘vento’ caído. Com a mão direita a rezadeira de 63 anos inicia o ritual pronunciando uma jaculatória chamada Pelo Sinal. Nessa oração a mão direita sobe até a fronte da pessoa que está sendo rezado, depois desce até o nariz e em seguida vai a um lado e ao outro da fronte, descendo do nariz ao queixo para um lado e outro do rosto, terminando em cruz no peito com o mesmo movimento iniciado no rosto, pronunciando a primeira oração, “pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos Deus e Nosso Senhor dos nossos inimigos”. Completando o que chamarei de abertura do ritual pronunciando: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém.” Fazendo o sinal da cruz. Dona Cícera, com o ramo na mão direita,

pergunta o nome da criança e se a mesma é batizada, continuando o ritual. A partir desse momento a rezadeira não dialoga com mais ninguém na sala.

A partir daquele instante era ela, o ramo e a autoridade na ordenação da cura pronunciando a seguinte reza:

“De olhado e quebrante e vento caído *pronuncia o nome da criança*, com dois te botaram e com três eu te tiro. Com os poder de Deus e da Virgem Maria. Os olhos malvados, os olhos condenados. Vai-te pras ondas do mar sagrado”.

Nesse momento a rezadeira que com o ramo benzia fazendo um sinal da cruz entre a cabeça, o peito e os ombros da criança, repete: “vai-te pras ondas do mar sagrado”. O ramo passa pela cabeça do menino num gesto circular e é levado no movimento do braço para o lado esquerdo do corpo da rezadeira que estava posicionado, nesse momento, para a porta da casa. Continuando:

Se te botaram na boniteza, eu te tiro. Se te botaram na sabedoria, eu te tiro. Se te botaram nos olhos, eu te tiro. Se te botaram na comida, eu te tiro. Se te botaram nos coros, eu te tiro. Se te botaram nas gorduras, eu te tiro. Se te botaram nas carnes, eu te tiro. Se te botaram nas tripas, eu te tiro. Se te botaram nos fatos, eu te tiro. Com os poder de Deus e da Virgem Maria. Os olhos malvados, os olhos condenados. Vai-te pras ondas do mar sagrado. Vai-te pras ondas do mar sagrado. E Jesus Cristo te engendrou, Jesus Cristo te criou. Jesus Cristo que desviou quem com olhos ruins pra tu olhou. Quem com olhos ruins pra tu olhou, vindo teu rosto te beijar. Vai-te olhos ruins pras ondas do mar. Vai-te olhos ruins pras ondas do mar. Vai-te olhos ruins pras ondas do mar.

Em seguida, dona Cícera finaliza com orações consagradas pelo código católico “erudito”, o Pai Nosso, a Ave-Maria e a Santa Maria.

Em outra visita<sup>45</sup>, numa conversa informal na casa de dona Darosa, rezadeira de 91 anos, soube da existência de Seu Elizeu, também oriundo da zona rural da cidade de Inhapi, no sertão alagoano. Rezador “desde muito cedo” e católico, Seu Elizeu tem como santo de sua devoção, São Avilázio<sup>46</sup>. Com a ajuda da vizinha de Dona Rosa, de nome Ângela, que habitualmente procura vários rezadores para obter auxílio na cura de doenças e em questões sentimentais, fui à casa de Seu Elizeu no dia 13 de dezembro de

<sup>45</sup> Entrevista realizada dia 09/12/2016 às 16h00. Bairro Campo Grande, periferia de Delmiro Gouveia, AL.

<sup>46</sup> Após pesquisa na Internet sobre a existência desse santo, percebi, ao lembrar da imagem na parede da casa do rezador que o santo ali na moldura não era São Avilázio e sim, São Lázaro.

2016, às 8h da manhã, em companhia da mesma, e que no tópico seguinte, na análise do ritual, passarei a chamar “solicitante”.



**Figura 3: Dona Darosa, em sua prática ritual. 2016. Acervo pessoal da pesquisadora.**

Ao passar na frente da casa de dona Darosa observei uma movimentação razoável de pessoas que estavam à sua espera para que a mesma rezasse nelas. Um senhor aguardava sentado em uma pedra, na calçada, enquanto no quintal, antes da área que fica na frente da casa, um jovem estava sentado numa cadeira, conforme mostra a Imagem 1, enquanto dona Darosa rezava em sua cabeça com uns galhos de pinhão roxo<sup>47</sup>, que no retorno encontrei jogado no chão, no meio da rua. Na cadeira ao lado, uma criança com idade entre 4 e 5 anos também aguardava “na fila” para ser rezada. Até onde pude observar não há uma prática de descarte especial para as plantas ou a água utilizada nas rezas. Seu Elizeu, não usa ramos, e no caso de dona Cícera e dona Darosa as mesmas descartam na rua.

Dito isso, observo, com base na resposta dos interlocutores sobre a questão do crescimento de outras crenças religiosas em Delmiro Gouveia levantados nas Fichas de

---

<sup>47</sup> Nome científico: *Jatropha gossypifolia*. Conhecido como pinhão-roxo e pião-roxo, entre outros, é utilizado nos rituais de benzeção como parte do conjunto de símbolos que o compõe. A planta é utilizada como uma forma de retirar a enfermidade e como uma espécie de termômetro para ao final do ritual a rezadeira ou o rezador, ao observar o aspecto da mesma, dar seu parecer quanto ao nível da doença.

Identificação - sejam das igrejas protestantes ou de “crentes” como elas chamam, ou ainda do Candomblé e da Umbanda -, que o recrudescimento dessas religiões não parece ter afetado negativamente a continuidade do exercício desse ofício de rezadeira/rezador.

Assim, a prática de cura presente no ritual das rezadeiras reforça a importância dessas mulheres e desses homens que trazem consigo um poder que não necessita de “uma delegação institucional”, como acontece com o poder do clero oficial, ou da medicina, mas advém, segundo Steil (2001), do reconhecimento que é produzido pela própria comunidade, pelo grupo social no qual se radicam suas práticas.

Seguindo para a casa de Seu Elizeu<sup>48</sup>, fomos nos informando, ao longo do caminho, onde ficava a residência, uma vez que Ângela não sabia onde o mesmo morava, pois era a primeira vez que ia à procura do auxílio desse rezador para, segundo ela, curar uma dor nos rins que a incomodava há alguns dias. Ao chegar à casa do rezador, observei o desenho de várias cruzeiras nas paredes da frente, na área de entrada, e mais três cruzeiras desenhadas na parte de cima da porta. Sua casa, muito humilde, tinha um sofá na sala que ficava de frente para uma mesa, que estava forrada com uma toalha branca, embora a situação da mesma não revelasse a alvura que o branco representa. Do sofá onde estava vi um aparelho de inalação para doenças respiratórias que pude perceber sua utilidade quando Seu Elizeu teve uma crise de tosse, e no meio da entrevista percebi sua fala cansada, respirando de forma ofegante, fato que contribuiu para que eu finalizasse essa primeira parte de forma mais rápida.

---

<sup>48</sup> Entrevista realizada dia 13/12/2016 às 9h00 no Bairro Área Verde, periferia de Delmiro Gouveia –AL.



**Figura 4: Seu Elizeu rezando. 2016. Acervo pessoal da pesquisadora.**

Na parede, ao lado dos desenhos de cruzeiros, quadros do Sagrado Coração de Jesus, do Padre Cícero de Juazeiro, do Frei Damião e mais outro com as imagens de Santa Terezinha, padre Cícero e Frei Damião, uma santa que parecia a imagem de Nossa Senhora mãe de Jesus e Padre Sizo, esse último, pároco da cidade de Mata Grande, responsável pela Romaria e pelo Santuário de Santa Terezinha, que há alguns anos passeava de helicóptero pelo sertão despejando pétalas de rosas nas festividades do “seu” santuário. Havia ainda um rosário, algo parecido com uma pulseira com uma cruz como pingente pendurada, ou um terço de mão, e a imagem do santo de devoção do rezador, São Avilázio, que é popularmente conhecido como São Lázaro e que, talvez, por uma questão de pronúncia, Seu Elizeu habituou-se a chamá-lo assim.

Da sala onde estávamos, e que ficava ao lado do quarto, de forma rápida, pude ver um colchão, aparentemente novo, ainda com plástico, no chão. Seu Elizeu estava na cozinha, e da sala onde o aguardávamos era possível ver o restante da casa sem móveis. Na cozinha, ao lado da pia, apenas o pote d’água. Com uma calça azul desbotada, uma camisa de botões de cor bege e com dificuldades no caminhar, esse senhor rezador de poucos cabelos, e os que possuía já estavam esbranquiçados pelo tempo e pelas dificuldades, apresenta-se para nós com o auxílio de uma bengala e recebe “Anja” (que é como chama Ângela) com um forte abraço, pedindo logo em seguida para que ela sente. Nesse instante, retira um objeto da gaveta que fica embutida na mesa da sala, colada à parede - que representa uma espécie de oratório suspenso -, algo parecido com

uma carteira. Em seguida, pede à Ângela que coloque sua mão direita sobre o objeto enquanto sua mão, também à direita, posiciona-se sobre o local da enfermidade.

O ritual que descreverei em seguida apresentou-se para mim com uma riqueza enorme de detalhes acompanhada da surpresa de poder presenciar algo tão diferente. Pude identificar alguns pontos em comum com o ritual realizado por dona Cícera, mas o ritual feito por este rezador trouxe uma gama de novos elementos.

A proposta desse trabalho não é de realizar uma análise comparativa, no entanto, é impossível não perceber as diferenças existentes em cada ritual. Diferentemente de dona Cícera, Seu Elizeu inicia seu ritual chamando por alguém:

Ô menininho, venha cá, viu? Vou rezar na mulher. Eu quero o senhor aqui. Venha, menininho! Nazaré! Ô Nazaré! Olhe, vou rezar na mulher. Mande ele me ajudar! Mande ele. Eu quero rezar na mulher [ofegante] pra ela ficar boa. É pra ela ficar curada. Viu menininho? É! Tá bom! Tá bom!

Com os olhos fechados, Seu Elizeu pronuncia a seguinte oração:

Eu subo e desço. Dor de banda e dor de lado. Comigo ninguém pode. Só Jesus de Nazaré. Pai eterno e nada mais. Jesus de Nazaré. Pai eterno e nada mais. Vamos curar a menina! É minha coleguinha ela, é minha colega. Quero ela curada!

Em seguida começa a cantar:

Pedro Paulo foi a Roma. Jesus Cristo encontrou. Pedro Paulo curou “Anja” de todo vento de lá. Ele cura com a Jurema. E eu curo com a “fulô”. Ele é o maior do guia. É mestre do curador. Pedro Paulo foi a Roma. Jesus Cristo encontrou. Pedro Paulo curou “Anja” de todo o vento de lá. Ele cura com a Jurema. Mas eu curo Jatobá.

Com outra melodia, continua:

Bendito, louvado seja. A luz que lhe “alumeia”. Valei meu Padinho Ciço e a mãe de Deus das Candeias. Vou rezar três benditos, três da glória me alumiou. Das mãos de Padinho Ciço. De chamar Santa [incompreensível], e Maria da Conceição. Em Campina, Juazeiro. É Padinho frei Damião. Em Campina, Juazeiro. É Padinho Ciço Romão. Pedro Paulo foi a Roma. Jesus Cristo encontrou. Pedro Paulo curou “Anja” de todo vento de lá. Ele cura com a Jurema. E eu curo com a “fulô”. Ele é o maior do guia. É mestre do curador. Ô painho já quero ir embora. Ô painho, já quero ir me embora. Com fé em Deus e Nossa Senhora da Glória. Pedro Paulo foi a Roma...

Volta a conversar com alguém que parece ser uma espécie de guia que o auxilia na cura. Chama-o de “Nazaré”, de “Neguinho” e finaliza chamando-o de “painho”:

Ô painho eu quero “Anja” curada. Bem curada! Não quero ela sentindo mais doença nenhuma! Não quero! Não quero! Quero ela curada! Bem curada! Bem curada! Beem curada!

Nesse momento, Seu Elizeu silencia por alguns segundos e quando imaginava que havia terminado seu momento de autoridade, que por vezes transparecia como uma súplica pela cura da enfermidade da solicitante, ele volta ao diálogo com seu guia.

Ô Nazaré! A mulher tá curada? Hein, menininho? A mulher tá curada? Tá, não tá? Depois, eu quero ela é curada! Bem curada! [cantando] ô dor de cima, dor e baixo de enviesado. [falando] acabou? Não, é sério mesmo! Cure a mulher que eu quero ela curada, viu? Bem curada! É minha colega. Ela é minha coleguinha! Eu quero ela bem curada. Tá bom? Tá bom! Pode ir-se embora!

Finaliza o ritual fazendo algumas recomendações à solicitante, dizendo:

Olhe Anja. De noite, se minha fia ver uma luzinha por riba de sua cama não tenha medo, não. É meu anjo que eu mandei lá atestar a cura. Se tiver dormindo não vê, né? Mas se tiver acordadinha, vê! Aí, então minha fia dê uma ajudinha a esse cabra [aponta para o quadro de São Lázaro]. Um maço de velas e um dinheirinho. O que minha fia quiser e puder dar. Aí minha fia, ói minha fia tenha muita fé na cura que eu fiz que minha fia vai ficar boa. Não vai sentir isso mais não. Tá escutando, Neguinho? Caba de pêa! É pra curar a mulher senão apanha! [risos] É o menininho que eu tenho ali. Um santinho. Eu gosto de brincar com ele. É Nazaré. Graças ao Pai, tá curada.

### 4.3 Uma análise teórica dos rituais

A análise desses dois momentos rituais será feita com base na teoria de Victor Turner da liminaridade. Segundo Turner:

Liminaridade é a passagem entre “status” de estado cultural que foram cognoscitivamente definidos e logicamente articulados. [...] (pessoa em passagem), não estão aqui, nem lá, são um grau intermédio. Tais fases e pessoas podem ser muito criativas em sua libertação dos controles estruturais, ou podem ser consideradas perigosas do ponto de vista da manutenção da lei e da ordem (TURNER, 1974: 5).

Essa liminaridade, defendida por Turner (1974) em sua análise do ritual Ndembo, na obra *O Processo Ritual*, também nos serve, uma vez que essas fases, anteriormente desenvolvidas por Arnold Van Gennep em *Ritos de Passagem* (1960), contribuem para a compreensão sobre como se dá essa separação que, segundo Turner (1974:116), “abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo”. E que foi possível perceber no momento em que ambos, a rezadeira e o rezador, deram início aos respectivos rituais.

Dona Cícera, para iniciar o ritual de cura, fechou os olhos e iniciou o mesmo com duas jaculatórias, a Pelo Sinal e a Em Nome do Pai. Enquanto Seu Elizeu, em silêncio, inicia chamando por seu guia para auxiliá-lo no processo de cura. Nesses dois momentos, a *separação*, que constitui essa primeira fase da liminaridade, pode ser atestada porque desse momento em diante os rezadores não mais conversaram com os solicitantes ou demais pessoas que estavam presenciando o ritual. A autoridade com a qual eles se revestem, ou são revestidos no processo de reconhecimento coletivo, no momento ritual, os coloca num diálogo apenas com seu santo de devoção. Dessa forma, percebe-se que os rezadores, enquanto “entidades liminares” não se situam aqui, nem lá, como bem observa Turner (op. cit.).

Apesar de Turner (idem) defender o comportamento dos neófitos em processo de iniciação, na sua análise do ritual Ndembo, como “normalmente passivo e humilde”, nos diálogos do rezador com seu guia, em alguns momentos do ritual, foi possível perceber o tom de autoridade empregado por ele para exigir a cura da enfermidade da solicitante. Assim, a liminaridade para Turner (idem: 119), implica que “o alto não poderia ser alto sem que o baixo existisse, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo”. Essa citação ilustra outra situação percebida no processo ritual, que é a *inversão*, a mudança de posição.

Durante o trabalho de campo observei o caráter humilde das residências e das vestimentas dessas rezadeiras e rezadores, que em sua maioria são aposentados ou pensionistas. Faço essa observação para corroborar a observação de Turner (op.cit.) quanto à “inversão de status”, onde a elevação desse *status* é percebida não na situação econômica desses interlocutores, uma vez que ocupam baixas posições nessa estrutura social. Dessa forma, essa passagem de “status” que corresponde a liminaridade fica evidente quando no momento ritual são alçados a autoridades, pois representam, dentro do código popular, verdadeiros curadores. São reconhecidos como curadores pelo grupo.

No momento do ritual em que Seu Elizeu exige a cura para a solicitante, dizendo: “Acabou! Não. É sério mesmo! Cure a mulher, que eu **quero** ela curada.” E manda “seu “santinho” embora, com uma ordem expressa:” Tá bom! Tá bom! **Pode ir simbora!**”, ele, em sua posição de rezador, e de aposentado, bem definida nessa estrutura social, tem seu *status* invertido quando exerce a autoridade, o poder, de

rezador, na antiestrutura, como a teoria de Turner (1974) propõe. Com isso, o ritual das rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia, configura-se, a partir da análise turneriana, como ritos de “inversão de status”, pois, dessa forma:

A liminaridade dos que sobem, em geral, implica o rebaixamento ou humilhação do noviço como principal componente cultural; ao mesmo tempo, a liminaridade das pessoas permanentemente inferiores na estrutura contém como principal elemento social a elevação simbólica, ou fictícia, dos sujeitos ao ritual e a posições de autoridade eminente. Os mais fortes tornam-se mais fracos; os fracos agem como se fossem fortes (TURNER, 1974: 203).

Essa subida, essa elevação do “status” para Turner (op.cit.), é “psicologicamente inconsciente para o membro da sociedade observada”. Da mesma forma, quando a rezadeira, dona Cícera, ao finalizar seu ritual de cura de olhado, quebrante e vento-caído, ordena que a enfermidade vá “para as ondas do mar sagrado”, ou ainda quando diz “vai-te olhos ruins pras ondas do mar”, coloca em prática, aciona essa autoridade no ritual. Ainda que nas entrevistas eles afirmem que o maior remédio para a eficácia do ritual seja a fé, toda essa *performance* do ritual contribui para envolver o solicitante em um ambiente propício para o resultado esperado ao fim do processo.

Turner (1967: 240) afirma que existe uma afinidade entre a liminaridade dos rituais de elevação de “status” e os ensinamentos religiosos dos profetas, santos e mestres, estruturalmente superiores. Por isso, quando os interlocutores foram perguntados sobre sua religião, dona Cícera respondeu que era “católica de Santa Terezinha” e Seu Elizeu respondeu que era católico e que havia recebido a ordem de Frei Damião, em sonho, para que ele começasse a rezar nas pessoas, continuando a fazer o bem que o Frei havia dado início em suas andanças pelo interior do Nordeste.

Apesar do ritual das rezadeiras não se configurar como o ritual de “elevação de status”, tal qual o descrito e analisado pelo antropólogo britânico, essa elevação pode ser percebida quando na condição de solicitante - que é empregada às pessoas que vão buscar nesses rituais das rezadeiras a cura para as suas doenças - suas enfermidades os coloca numa posição de inferioridade. Nesse momento, quem detém o poder é a rezadeira e o rezador, e ainda que ao terminar o ritual eles retornem à sua condição estruturada socialmente, esse processo de elevação de *status* sempre vai ocorrer nos momentos em que são procurados. Assim, esses agentes da cura dentro do círculo de

peças católicas são respeitadas, pois conservam, e reafirmam a cultura religiosa por meio dos rituais de cura.

#### 4.4 Os símbolos e sua presença no ritual

##### 4.4.1 A cruz

Conhecida como o maior símbolo do cristianismo, a Cruz é a representação da crucificação de Jesus Cristo. Seu sinal, repetido sempre no início e no fim de alguns rituais das rezadeiras, pode ser considerado como o símbolo – no caso do ritual observado na casa de dona Cícera, rezadeira de 63 anos, que a coloca, inicialmente, no limiar e a impulsiona à elevação de “status”. Durante todo o ritual realizado por essa rezadeira, o sinal da Cruz esteve presente, marcando o início, o meio - enquanto pronunciava as palavras de poder a Cruz era gestualmente desenhada no corpo da criança - e o encerramento do ritual.



**Figura 5: Cruz desenhada na parede da casa do rezador Seu Elizeu, 2016.  
Acervo pessoal da pesquisadora.**

Para Zaluar (1983: 34), “os símbolos guardam sempre certa ambiguidade, também relativa ao contexto em que são usados e à sua própria importância, com relação àquilo que representam”. Assim, tanto na observação participante, em que peço para o rezador/interlocutor rezar em mim, quanto no contexto em que acontecia o ritual, em que o observo rezando em outra pessoa, a presença da Cruz, no gesto e nas paredes, pode ser interpretada como símbolo fixo nesse ritual. Com isso, Cruz (1998:

213) defende que: “se sostiene que los rituales están conformados por conjuntos de símbolos que son sagrados porque representan los intereses comunes de toda una sociedad, su unidad y persistência”<sup>49</sup>. Com essa afirmação de Cruz, a sagração da Cruz como símbolo fixo durante todo o ritual de cura praticado por essa rezadeira, nos leva a entender que o reconhecimento desse símbolo como instrumento de poder só é possível diante da coesão que o mesmo provoca na comunidade católica. No entanto, seu uso no ritual não é prescrito pelo código institucional da Igreja Católica. Esse uso popularizou-se entre esses agentes da cura porque, foram:

[...] reinventados do próprio catolicismo popular de origem rural e trazidos para dentro dos limites das chamadas religiões populares. [...] procurando oferecer respostas às doenças e às aflições através de bênçãos que visam à cura do corpo e a salvação da alma ( OLIVEIRA, 1985a: 14).

Eliade (1979: 17) defende que “os símbolos nunca desaparecem da atualidade psíquica: podem mudar de aspecto, mas a sua função continua a ser a mesma: basta retirar-lhe as suas novas máscaras”. Desta forma, ao enxergar, na casa de Seu Elizeu, rezador de 74 anos, os desenhos de cruces nas paredes, dentro e fora da sua casa, me foi revelada a relação e a função desse símbolo para responder a necessidades de quem realiza a cura, porque acredita no instrumento, e de quem solicita a cura, uma vez que comunga da crença na força representada por esse símbolo.

Essa simbologia representada pela Cruz tem a sua interpretação ampliada no Cristianismo que a interpretou como:

A Cruz, feita da madeira da Árvore do Bem e do Mal, substitui a Árvore Cósmica; o próprio Cristo é descrito como uma Árvore (Orígenes). Uma homilia do pseudo-Crisóstomo evoca a cruz como uma árvore que sobe da terra aos céus. Planta imortal, ela ergue-se no centro do Céu e da Terra: firme sustentáculo do universo, elo de todas as coisas, suporte de toda a terra habitada, entrelaçamento cósmico, contendo em si toda a variedade da natureza humana[...] (ELIADE, 1979: 157).

Assim, o gesto da rezadeira ao fazer o sinal da cruz no início, durante e no fim do seu ritual, demonstra como esse sair das profundezas da terra e se elevar aos céus nos revela essa comunicação feita através desse símbolo, complementando a renovação que a cura provoca no solicitante.

---

<sup>49</sup> “Argumenta-se que os rituais são constituídos por conjuntos de símbolos que são sagrados porque representam os interesses comuns de toda uma sociedade, sua unidade e persistência.” (Tradução nossa).

#### 4.4.2. A mão direita

A historiadora brasileira Mary Del Priore (2004), em seus estudos documentais sobre as práticas de benzeção realizadas por mulheres no século XVIII, revela que o uso das mãos já era utilizado nos rituais de cura, seja na imposição, em que muitas vezes a mão esquerda também é utilizada, seja no momento do ritual em que a rezadeira segura o ramo ou a coloca sobre o lugar da enfermidade. A mão, nesse caso, a mão direita, exerce um poder, segundo Robert Hertz (1960), em que “o coletivo ou espiritual superimpõe-se ao orgânico e individual”. No ritual de cura de quebrante, olhado e vento-caído, dona Cícera a todo o momento, desde o sinal da Cruz feito para dar início ao ritual, durante o ritual, em que era a mão direita que segurava o ramo, até o final, com a realização do sinal da Cruz novamente, percebe-se a importância e o caráter insubstituível que esse membro do corpo humano carrega na realização dos rituais.

Esse caráter insubstituível da mão direita, referenciado acima, e sua presença nos rituais, é defendido por Hertz (op.cit.) quando ele afirma: “para a direita é a ideia do poder sagrado, regular e benéfico, o princípio de toda atividade afetiva, a fonte de tudo que é bom, favorável e legítimo”. Quando se trata da mão esquerda, ao ser perguntado sobre o porquê de não a utilizarem durante os rituais, a rezadeira e o rezador silenciaram por um instante, apenas afirmando que não podiam usar essa mão como instrumento no processo de cura e que “a mão direita é a mão do poder”.

Um exemplo dessa representação do poder exercido pela mão direita pode ser descrito com a observação feita durante o início do ritual realizado pelo rezador seu Elizeu. Com a mão direita erguida ele dá início ao ritual, numa espécie de invocação do seu “santinho” para auxiliá-lo na cura. Dessa forma, Hertz (idem) complementa dizendo que “a direita representa o que é alto, o mundo de cima, o céu; enquanto que a esquerda está associada ao mundo subterrâneo e à terra”. Talvez por isso, ela é sempre deixada para trás, no sentido da forma como as rezadeiras a colocam para detrás do corpo, junto às costas. É nesse sentido que:

Na devoção, o homem procura acima de tudo comunicar-se com os poderes sagrados, de modo a mantê-los e a aumenta-los, e para trazer a ele os benefícios das ações destes poderes. Apenas a mão direita está apta para estas relações beneficentes, já que participou da natureza das coisas e seres sobre as quais os ritos devem agir (HERTZ, 1960: 115).

Com a dualidade presente em todo o universo, segundo Hertz (op.cit.), essas esferas divididas são encontradas na relação de gênero: o homem é representado pela mão direita, como o sagrado, e a mulher como a esquerda, símbolo do profano. Seu poder só é reconhecido, para Hertz (idem), quando sua figura é relacionada ao reino da magia, da bruxaria, reforçando, assim, a imagem da mulher com o negativo, com o mal.

A presença constante do uso da mão direita nos rituais analisados pode ser classificada como uma forma de linguagem por meio de sinais onde:

O uso do gesto chega a desenvolver-se, às vezes, até constituir uma linguagem por meio de sinais, mais ou menos sistematizada, em que os objetos e ideias são representados por posturas e movimentos das mãos, dos braços, da cabeça e do corpo, que imitam os traços mais notáveis de um objeto ou os mais salientes de uma ação (GUIA, 1973:23).

Seu Elizeu, ao ser perguntado sobre o que utilizava para rezar nas pessoas, responde seu ramo é a mão direita. Assim, verificamos o poder atribuído a essa mão, uma vez que só ela é o instrumento utilizado no ritual.

A presença da carteira preta (Figura 8), sobre a qual a solicitante é orientada a colocar a mão direita tem um significado que até o momento, enquanto pessoa que cresceu acompanhando familiares indo ao encontro de rezadores, nunca tinha sido observado, na carteira preta onde a solicitante põe sua mão direita em cima é o lugar onde o rezador guarda suas orações e o dinheiro, “ajudinha” que o mesmo recebe para comprar as velas do seu santo protetor, enquanto a mão direita do rezador é colocada sobre o lugar da enfermidade. Dessa forma, infere-se que a mão carrega consigo a função, nos rituais aqui descritos, de representar simbolicamente a Cruz, no vai e vem gestual de dona Cícera em seu ritual, ou ainda, ao ser posta sobre o local da enfermidade, torna-se parte insubstituível do ritual e agente do resultado esperado pela solicitante. Para Hertz (op.cit.), “a supremacia da mão direita, é ao mesmo tempo um efeito e uma condição necessária da ordem que governa e mantém o universo”.

As práticas de cura, presentificadas em cada ritual aqui descrito, assumem uma finalidade social, que é a de trazer à cena esses agentes que impulsionaram a formação daquilo que chamamos “medicina popular”. Por despertarem na população rural e trazerem para a urbe o senso de crer em algo que transcende sua vida e que pode resolver os seus problemas, atuando, também, como guardiões, fazendo com que essas memórias e sua tradição não sejam esquecidas.

#### 4.4.3 O ramo

Durante a observação participante, em entrevista realizada com dona Cícera, em meio à conversa, a rezadeira me relata uma situação de emergência em que o pai de uma criança de cerca de três anos de idade apareceu, numa noite de Carnaval com a mesma desacordada em seu colo pedindo a ajuda da rezadeira. Dona Cícera, de prontidão, a atendeu e, segundo ela, “desceu o ramo na menina”. Essa expressão evidencia o ramo como instrumento essencial nesse ritual de benzedura, onde seu poder simbólico está expresso no fato do mesmo não poder ter espinhos em seu caule, e ser sempre verde ou roxo, no caso do pinhão roxo utilizado por dona Darosa e demonstrado na Imagem 6, a seguir.

Na prática ritualística o ramo também serve para *sugar*, retirar do solicitante a enfermidade. Uma prova dessa função é o fato das rezadeiras, ao final do ritual, conferirem o aspecto do ramo. Se o mesmo estiver ainda com um verde vivo, significa que o solicitante não foi acometido de determinada enfermidade. Se o ramo, ao final do ritual se apresentar murcho, é sinal que o solicitante estava “carregado”.



**Figura 5: Ramo de Pinhão Roxo descartado após o uso no ritual. Acervo da pesquisadora,2016.**

O uso de ramos no ritual das rezadeiras aproxima essa prática da desenvolvida por xamãs e/ou pajés de grupos indígenas, onde o uso de plantas para banho, beberagens e como instrumentos de uso gestual no ritual são encontrados.

[...] the Kariri-Shoco their shamanism characterizes embodied knowledge that shamanic specialists have and experience during cure-healing ritual performance. By embodied knowledge, I mean the way that shamans experience and sense through their bodies the patient's health problem. Shamanistic knowledge is acquired during life through subjective experiences related to foreseeing, communicating and interacting with spirits. Ethnobotanic knowledge also forms part of Kariri-Shoco shamanic specialist's cure healing practices (MARTINS, 2009: 105).<sup>50</sup>

O trânsito de saberes que compõe a circularidade, também na transmissão, e a forma como se dá a experiência xamanística entre o grupo indígena pesquisado por Martins (2009), para além da transcendência espiritual, revela como é possível encontrar resquícios de sua influência, do contato e da mistura nas práticas ritualísticas das rezadeiras. Em uma das entrevistas, dona Jardelina, rezadeira conhecida como dona Bilia, de 77 anos, conta que sua bisavó era cabocla e que “foi pega a dente de cachorro”, informando, indiretamente, sua ancestralidade indígena e a forma brutal como as mulheres eram tratadas nesse período. Se voltarmos à descrição do ritual praticado pelo rezador seu Elizeu encontraremos elementos que remetem costumes e tradições indígenas tanto durante, nos momentos em que clama a “jurema” para a cura da solicitante ou ainda no início do seu ritual, ao invocar seu santo e guia para trabalhar no processo de cura. São situações que apesar de distintas, se comunicam ao mostrar o que têm de comum entre ambos os rituais.

#### 4.4.4 “Para as ondas do mar sagrado”: “simbologizando” a água

A escolha do título “para as ondas do mar sagrado”, deve-se ao fato de que a água é uma espécie de símbolo sagrado que está sempre presente nos rituais aqui analisados. Observando, descrevendo detalhadamente e analisando o ritual praticado por dona Cícera e seu Elizeu, percebi que em todas as entrevistas a água esteve representada nas frases: “vai para as ondas do mar sagrado”, “para debaixo das pedras de gelo”, ou no caso relatado pela rezadeira dona Cícera, quando pedira permissão ao pai da criança que recebera para curar, para dar um pouco de água benta à mesma, revelando, assim,

---

<sup>50</sup>“O xamanismo Kariri –Xocó é caracterizado pelo conhecimento corporalizado que os especialistas xamânicos tem e experimentam durante o desempenho ritual de cura. Por conhecimento incorporado, quero dizer a maneira como os xamãs experimentam e sentem através de seus corpos o problema de saúde do paciente. O conhecimento xamânico é adquirido durante a vida através de experiências subjetivas relacionada à visões, comunicação e interação com os espíritos. O conhecimento etnobotânico também faz parte das práticas de cura dos especialistas em cura xamânica Kariri-Xocó.” (Tradução nossa).

como esse elemento, que foi analisado por Turner em *O Processo Ritual* (1974) e em *Floresta de Símbolos* (2005), está sempre presente nos rituais.

Água fria, água quente, água benta, evidenciam a força sagrada que se concentra nas Águas e que para Eliade (1979: 153) “mata” por excelência: ela dissolve, anula todas as formas. Justamente por isso, ela é rica em “germes”, ela é “criadora”.

Também presente na relação entre pureza e impureza no trabalho de Douglas (1966), a água é utilizada nos rituais analisados pela antropóloga para remover “as poluições menores”. Dessa forma, a água benta, utilizada pela rezadeira dona Cícera em um outro ritual, representa para White (2009: 9) o ato de “simbologizar” como “a capacidade de originar, definir e atribuir significados, de forma livre e arbitrária, a coisas e acontecimentos no mundo externo, bem como de compreender esses significados”.

White (op.cit.) segue exemplificando como os seres humanos atribuem significado e estabelecem a importância de determinadas coisas no ato de simbologizar. Para o autor, “a água benta é diferente de água comum. Ela tem um valor que a distingue da água comum, e esse valor é significativo para milhões de pessoas”. Esse processo de “simbologização” pode ser observado na descrição feita, anteriormente, dos outros elementos presentes nos rituais que tem outro significado atribuído quando seu uso, quando seu conceito é alterado. Diferentemente da cruz, já mencionada no tópico 4.4.1, que para White (idem) representa Cristo porque “simboliza”, o ato de “simbologizar” algo difere, pois cria, define e atribui novos significados a coisas. Nesse sentido podemos caracterizar como elementos “simbologizados” nos rituais aqui descritos e analisados, o ramo e a presença da água, seja nas palavras, ou no uso da mesma no processo ritual.

#### 4.4.5 As palavras no ritual: a oralidade e a repetição

Durante a observação da realização dos rituais, as palavras fizeram parte desse conjunto de elementos que o compõem sendo, quiçá, o elemento mais importante. Essa constatação se dá pela forma como a maioria das rezadeiras aprende seu ofício. Todas as rezadeiras e o rezador declararam nas informações levantadas através das Fichas de Identificação, ter nenhuma ou baixa escolaridade, o que confirma a oralidade como forma principal de transmissão desses saberes. Para Jack Goody (2012: 145) a

transmissão oral não representa um declínio, mas apresenta-se como uma revolução na oralidade, diante de uma sociedade pautada pela escrita.

As palavras pronunciadas conferem poder ao ritual que para Mauss (1909: 270) “também é eficaz, e de uma eficácia *sui generis*, pois as palavras de oração podem causar os fenômenos mais extraordinários”. Um exemplo de poder simbolizado através das palavras pode ser identificado quando a rezadeira, dona Cícera, demonstrou como rezava de quebranto, afirmando que estava fazendo aquilo porque já não exercia seu ofício, assim, não correria o risco de enfraquecer sua reza. Com isso, é possível afirmar, segundo Schweickardt (2000: 129) que “a magia transparece em nosso cotidiano mais do que nos aparece à consciência, mas está aí, guiando-nos as ações, dando sentidos às nossas palavras, gestos, significando o mundo que aparece a nós”. Assim, White (2009:17) afirma que, “uma palavra é uma palavra. Em um contexto, em um tipo de comportamento, funciona como um símbolo, em outro, funciona como um sinal. É uma questão de contexto, não da coisa em si.”

O relativo segredo que as rezadeiras fazem ao não compartilhar com os outros que não fazem parte do seu grupo, suas orações e rezas, pois implicaria na perda do “pudê”<sup>51</sup>, é uma demonstração dessa magia. Ao balbuciar as rezas e as jaculatórias, estabelecem uma relação de poder com o solicitante, e aqui observamos mais uma vez essa elevação de *status* preconizada por Turner (1974) em O Processo Ritual.

Nessa comunicação estabelecida entre a oralidade e a escrita, dona Jardelina, rezadeira conhecida como dona Bilia, 77 anos, ao ser indagada sobre se conhecia algum livro de orações, citou o livro de São Cipriano<sup>52</sup>, falou do mesmo com certo pesar, pois os cupins destruíram o exemplar que a rezadeira havia guardado há anos na estante de sua casa. Afirmou que as orações contidas nesse livro são muito poderosas e que naquele momento estava escrevendo num caderninho a Oração de São Amâncio para a filha.

---

<sup>51</sup> A rezadeira afirma em entrevista que sentava perto da mãe para tentar ouvir o que ela dizia, “porque na reza a pessoa fala baixinho pra não perder us pudê”.

<sup>52</sup> “Nasceu Cipriano em Antioquia, velha cidade da Ásia menor, situada entre a Síria e a Arábia, que era fortemente governada pelo poder da Fenícia. Filho de pais detentores de grande riqueza material e financeira [...] desde a mais tenra idade, perceberam os pais de Cipriano que o filho era dotado de poderes sobrenaturais”, cf. Pierre Dumont, São Cipriano: o legítimo.

Ao folhear o livro de São Cipriano em pesquisa posterior, encontramos a “Oração ao glorioso São Marcos” que inicia assim:

Sinal da cruz. São Marcos me marque, São Manso me amanse; Jesus Cristo me abrande o coração e me aparte o sangue mau; a hóstia consagrada entre em mim; se os meus inimigos tiverem mau coração, não tenham cólera contra mim; assim como São Marcos e São Manso foram ao monte e tinham nele touros bravos e mansos cordeiros, e os fizeram presos e pacíficos nas moradias de suas casas, assim como as palavras de São Marcos e São Manso são certas, diz: ‘filho, pede o que quiseres que serás servido na casa que eu pousar, se tiver cão de fila retire-se do caminho, que coisa nenhuma se mova contra mim, nem vivos nem mortos, e batendo na porta com a mão esquerda, desejo que imediatamente se me abra [...]’(LIVRO DE SÃO CIPRIANO, 2016: 226).

Citei apenas parte dessa oração porque acredito ser o suficiente para afirmar que o processo de repetição dessas orações pode ter causado uma troca do nome da oração pelas palavras contidas na mesma. Um exemplo é o fato da rezadeira dona Bilia dizer que a oração que escreve para sua filha é a Oração de São Amâncio, revelando que sua filha tem problemas conjugais, e que a mesma tem poder para abrandar corações difíceis, fazendo um paralelo com os “touros bravos”, transformando-os em “mansos cordeiros” como são citados na oração.

A essas palavras são conferidas um poder evocatório presente na magia, pois mais que o seu sentido, mais que o seu significado literal, essas palavras proferidas antes, durante e depois do ritual têm o poder do encantamento, pois implicam no sentir-se abençoado, no sentir-se curado, ou ainda que o outro, mesmo distante, mas tendo seu nome pronunciado, ou em sua intenção, possa ser alcançado pelas palavras pronunciadas. Dessa forma, as orações, sejam de São Cipriano, como na citação acima, ou as pronunciadas durante os rituais demonstram “a propriedade que os símbolos têm de induzir resultados concretos no real”, como afirma Montero (1990: 71).

## V O REZADOR E A PACIENTE: RELATOS DE VIDA E DE PRÁTICAS DE CURA

O livro da antropóloga Elda Rizzo de Oliveira, *O que é Benzeção* (1985a), contribui de forma ímpar para este capítulo. Apesar de ter sido escrito em meados da década de 1980 sua contribuição nos auxilia em cada subitem abaixo descrito ao trazermos as falas dos interlocutores e os argumentos dessa antropóloga que defende que esses saberes não devem ser considerados, vistos, como “mitos, superstições, estórias ou ideologias” (1985a:104), mas articulados ao saber histórico, pois contribuem para quebrar uma hegemonia, um monopólio dentro de uma lógica etnocêntrica da ciência a serviço do capital e do lucro.

Quem é Seu Elizeu Aquino? Quais problemas de saúde o rezador afirma curar? Com quem aprendeu? Como desenvolveu suas técnicas? Quem são os seus pacientes? Os relatos aqui transcritos trazem essas respostas, uma vez que foram retiradas das entrevistas feitas com Seu Elizeu, rezador de 74 anos e com Maria de Fátima da Silva, paciente, 46 anos, conhecida de muitos anos desse e de outros rezadores da cidade. A escolha pelos relatos e não pela história de vida se deu porque apenas alguns pontos da vida dos interlocutores são aqui destacados. Compreendemos que todo o processo de construção desta etnografia se deu de forma compartilhada e optamos por fazer transcrição direta das falas para que os leitores, posteriormente, possam observar detalhes das falas e das práticas desses interlocutores. Dessa forma, compreendemos que os relatos de vida, assim como:

[...] a história de vida, mais do que um elemento sobre o qual se decide é uma opção de aprendizagem, de experiência, de comunicação. [...] pode conceber-se inclusivamente como uma dupla prova, para o que fala e para o que escuta; depois da experiência intensa da intimidade o mundo reestruturou-se, é outro, o conhecimento e o sentido estão presentes como uma chama em carne viva (CÁCERES, 1996: 15).

Às 8h50min de uma manhã amena do mês de maio chego em um moto-táxi na casa de Seu Elizeu. Sou recebida na entrada, na verdade ele já estava na frente da casa, andando com o auxílio de uma bengala. Demonstrando alegria, vestia a mesma calça azul da semana anterior e uma camisa branca, amarelada pelo tempo e pela aparente

falta de cuidados. Entro pelo pequeno portão e sou conduzida por ele à salinha da sua casa simples, pintada com uma cor laranja e com um pequeno sofá de dois lugares na sala, além da mesinha que serve como uma forma de “divisão” entre a parte comum da casa e seu “consultório”.

Na parede, muitos quadros, já descritos anteriormente, compõem uma espécie de oratório suspenso, enquanto do outro lado na parede, acima do sofá, quadros de diversos momentos da vida do rezador se espalham (Figura 7)<sup>53</sup>.



**Figura 6: O rezador seu Elizeu entre amigos e parentes.2017.Acervo da pesquisadora.**

Sento-me em uma cadeira branca de plástico de frente a ele que me faz a seguinte pergunta:

E: A senhora, porque não trouxe um gravadorzinho?

Ao que eu respondo: eu trouxe!

Em seguida, o rezador inicia sua fala com base em suas memórias. Apesar da sua idade avançada e dos vários problemas de saúde que o acometeram ao longo desses últimos anos, as informações transcritas abaixo, coadunam com as anteriormente adquiridas através da Ficha de Identificação, recurso utilizado para o levantamento das primeiras informações sobre os interlocutores e o campo:

<sup>53</sup> Fotografias obtidas no dia 13/05/2017, em uma das visitas à casa de Seu Elizeu no Bairro Área Verde em Delmiro Gouveia – AL.

Olhe, nós temos que trabalhar nas ordens de nosso Pai. Pedir sorte a ele, que ele ajude, não é? Nos ajude. Eu quando vou rezar no povo tenho meu santinho ali, São José, aí eu grito ele. É o pai do menininho. Aí eu digo: painho, vamos rezar naquela mulher? Naquele homem? Vamos fazer isso? Vamos fazer aquilo? Painho lá tá vendo. Aí eu faço as ordens dele. Certo?

Meu avô era rezador. Pedro Tomás de Aquino. Eu aprendi com ele. Eu tenho 74 anos. Quando eu era pequeno nós éramos vaqueiros. O menino chegava: Seu Pedro o meu gado tá morrendo com bicho! Aí ele disse: tanto nas pontas como nos cascos. Aí aquela bicheira no pé da ponta da rês, aquela armada. Aí meu avô disse: tão morrendo hoje, de hoje por diante não morre mais! Aí disse: Eliseu vamos curar o gado do homem (se emociona, com voz chorosa continua) Oh, meu Deus! Aquele homem! Aí ele disse: meu filho (ainda emocionado) eu vou subir nesse pau, era um Angico, vou subir e lá vou rezar porque tem água e a água pra gente rezar pelo chão não dá jeito. Só dá jeito rezar por cima. Aí padrinho rezou, as palavras que ele dizia eu dizia também. Aí o gado acabou a bicheira. Quando foi com sete dias vamos espiar o gado como é que tá. Aí quando foi com sete dias nós foi espiar só tava as unha aberta e a ponta porque, mas não tinha mais bicho de jeito nenhum. Tava arroletada, mas não tava, tava sarado. Aí pronto! Aí eu fiquei rezando, *meu avô me ensinando* e eu fiquei rezando, eu era moleque ainda. Eu era moleque. Agora eu tô com 74 anos, mas já tô bem pensado. É. Aí eu fiquei fazendo o que ele me ensinou.

É difícil chegar uma pessoa aqui doente e muito, e se acabando, pra eu não pedir àquele santo (mostra São José na parede), e ele não me proteger. Chegou aqui um rapaz, doido, doido. Aí eu me sentei aqui e os outros agarrados aí com ele. Aí eu disse: solte esse menino. Aí disseram: seu Elizeu, não, porque ele corre. Aí eu disse a menina: solte esse menino, minha fia me dá um copo d'água aí, aí a menina me deu o copo d'água e eu botei minha oração em riba. Com um tempinho aí eu disse: meu filho beba essa água. Beba! Ele não quis beber. Aí eu disse: não, meu filho beba essa água! Quando ele acabou de beber a água eu disse: meu filho o que é que tá sentindo? Aí ele disse: nada! Só foi o que eu disse.

Eu comecei a rezar com Frei Damião. Eu trabalhava com ele quando ele vinha aqui. Ele andava aqui em Alagoas, eu acompanhava ele, quando foi um dia ele me disse: meu filho quando eu for pra Recife eu quero que meu filho faça tudo enquanto eu lhe ensinei. Agora ele disse assim, que ia pra Recife, mas eu pensava que ia e voltava em vida. Mas não, ele ia pra se mudar. É, e aí foi quando ele foi. Quando foi um dia, mandou dizer: Frei Damião faleceu e tal. Aí quando foi uma noite eu vi, eu dormindo vi aquela mãozinha botada na minha cabeça, aí disse assim: meu filho faça tudo enquanto eu lhe ensinei. Aí eu me acordei. Era ele.

Nesse momento da entrevista perguntei ao rezador se ele havia tomado alguma bebida com o nome de Jurema, uma vez que ele faz menção em sua reza cantada que

passara essa estadia entre os “cabôcos” de Águas Belas. Ele respondeu da seguinte maneira:

Eu passei oito dias com os índios. Eu aprendi um bocado de coisa. A unha de gato<sup>54</sup> serve para o câncer e serve para tomar banho e beber. A Jurema<sup>55</sup> é Antonio Jurema, é um homem, é um curador. É meu colega. Eles diziam: “Seu Elizeu não tenha medo de nós, não! É porque a nossa roupa é assim mesmo.” Cada mulherzona danada vestida naquelas roupas veia de trança. Os dias que eu passei lá eu almoçava e jantava com eles. Lá não fizeram nada pra beber. É muito bacana!

Eu comprava remédio a um caboclo índio na feira. Eu comprava remédio a ele, aí ele foi e disse a eu: “olhe!” Disse a todo mundo: Esse remédio não é feito por as mão desse povo daqui, não. É feito por as mãos desse homem. Aí eu comprava remédio a ele. Aí ele disse, e eu tô me agradando do senhor e eu vou levar o senhor na aldeia. Sim. No Piau. A aldeia era dos caboclos. Águas Belas<sup>56</sup>. Aí ele disse: eu vou levar lá na minha terra. Aí eu disse: meu filho eu não vou não, porque os caboclos de lá corre com medo. Aí ele disse: não, eu digo a eles que meu filho vai mais eu. Aí ele me levou. Quando foi um dia nós tava indo, aí ele disse: olhe, quando chegar naquela cancela você fica lá, ele não dizia você, ele dizia o senhor. O senhor fica e eu vou avisar a ele que o senhor vai entrar lá mais eu. Aí minha filha de Deus (risos) aí quando eu dei fé chegou uma caboclinha miudinha, vestidinha de croá, aí eu disse: valei-me meu Padrinho Cícero! Aí, vestidinha de croá e tal. Os croá é a roupa... aí ela disse: vamos entrar lá. Quando eu entrei os caboclos caíram em riba a abraçar. “Olhe aqui, é meu colega! Esse aqui é meu colega de fé! Todos nós aqui é pra gostar dele”. Aí foi como eu resolvi a aprender muita coisa da aldeia. Na aldeia aprendi essas coisas de curar, de fazer teste. A gente vai fazendo aqueles testes e vai vendo como é que fica. Foi lá que eu aprendi a curar com as plantas. O caboclo me ensinou muito remédio. É difícil eu fazer um remédio pra qualquer pessoa pra não servir. Eu faço remédio para o câncer, eu faço para muitos tipos de doença. É garrafada. E o que precisar a tomar o banho e o remédio é cozinhado. Se for pra mulher que tem algum problema ela tem que tomar banho de *unha de gato*. Eu trabalhava no Senador, no serviço, quando eu saí eu fui morar junto com uma mulher que nós era colega, ela vendia botijão, essas coisas, e eu vendia umas coisinhas. Nós éramos colega. Ainda hoje somos. Graças a Deus! Aí eu disse: Dora aonde eu planto essa planta? Que o homem disse que eu plantasse com muito carinho que ela curava até o câncer. Aí ela disse: plante aí no pé da cerca. Aí

<sup>54</sup> Nome científico: *Uncaria tomentosa*. Indicações: afecções intestinais, artrite, asma bursite, câncer (de mama, pulmão, cérebro, próstata), candidíase, circulação, hemorragias, irregularidade menstrual, entre outras. Parte utilizada: casca, folhas, raízes. Contra-indicações: mulheres grávidas e lactantes, crianças menores de três anos, pacientes com ou a receber transplantes de órgãos, enxertos de pele, em terapia de imunossupressão[...] Disponível em: [www.plantamed.com.br](http://www.plantamed.com.br) Acesso em: 08/11/2017

<sup>55</sup> Conhecida como planta enteógena por seu efeito alucinógeno. Nome científico: *Mimosa Tenuiflora*. Propriedades terapêuticas: cicatrizante, anti-inflamatório, antiviral, antifúngica, antidiarreica e antisséptica [...]. Disponível em: [www.raizeiro.wordpress.com.br](http://www.raizeiro.wordpress.com.br) Acesso em: 08/11/2017.

<sup>56</sup> Território do gripe indígena Fulni-ô. Seu Elizeu não cita o nome do grupo indígena ou de pessoas, apenas cita sua experiência com os “cabôcos”.

plantei no pé da cerca, ela espalmou! Eu já morava aqui na Área Verde. Aí eu ajeitei, ajeitei. Ela cresceu, enramou. Aí eu mandei cortar, tinha muito. O povo danou-se a plantar e o que mais tem é unha de gato. Aí tem é muita!

Eu acredito que quem me ajuda é São José. Mas eu acredito, porque chegou esse homem espiritado aqui. Eu mandei soltá-lo, né. O homem soltou e eu botei a oração em cima da água e ele bebeu e ficou bom. Eu acredito, mas eu acredito mais em São José. Eu mesmo, o que eu fizer, o que eu fizer ninguém desmancha. Não! Chegou aqui uma mulher doente. A mulher doente, doente, buchão! Eu disse: mas minha filha o que é isso? Aí eu fui, botei a carteira<sup>57</sup> em riba do bucho da mulher e curei. Aí eu sou um rezador e um curador, graças a Deus! O que merecer, eu ensino. Minhas orações. Essa carteira, se eu, Deus o livre perder ela, eu endoido!

### 5.1 Sobre os santos de sua devoção

Como um saber pautado em influências do catolicismo de origem popular, os santos são figuras presentes no cotidiano das rezadeiras e rezadores através de sua representação em símbolos como: rosários, crucifixos, quadros, calendários, estátuas, entre outros. No entanto, é ao santo ou aos santos de devoção que a ação praticada no ato de rezar é oferecida.

Tem São José, São Benedito, não é, Frei Damião? Cabra macho! Eu rezo, o que São José me ensinou eu faço de tudo! Eu digo: “ô menininho, venha cá!” ele lá, mas e eu digo venha cá e ele vem. Eles conversam comigo. Nazaré? Atende! Atende!

São Cipriano ele diz o bom e o ruim. Agora faz o ruim quem quiser. Na minha carteira tem. Agora digo com consciência daquele homem que tá acolá me espiando. Se eu botar a mão de uma pessoa aqui em cima, ela pode estar doente, pode estar doente como tiver, e dizer minha oraçãozinha acabou a doença. Eu cheguei de viagem, tinha uma mulher ali na calçada do homem, com a mão na barriga. Aí eu cheguei, disse: bom dia! Bom dia! Aí eu cheguei, abri a porta, aí eu disse: dona Maria chegue pra cá. A senhora veio foi pra aqui? Aí ela disse: Seu Elizeu eu não posso. Não pode por quê? Aí ela disse: olhe Seu Elizeu, tá demais! Aí eu fui, botei a oração em cima. Quando eu botei, eu falei assim: na mata da oliveira tem três Marias. Uma dizia olhe sangue, outra diz: cadê? Outra diz: eu estanco. Disse três vezes. Pronto! Parou o sangue da mulher. Ela trabalhava aqui comigo, é que faz minha comida. Ela disse: ô Seu Elizeu, mas que remédio bom o senhor fez pra eu! Me curou mesmo!

---

<sup>57</sup> A carteira preta, sempre citada por Seu Elizeu e que, segundo o mesmo, não pode se apartar da mesma, contém suas orações. É possível inferir que, diferentemente das outras rezadeiras que se valem de ramos verdes ou do Pinhão-roxo, esse rezador tem como seu instrumento principal essa carteira com suas orações. Seu Elizeu, não permitiu que eu fotografasse o papel com suas orações.

## 5.2 A família, a enfermidade e a solidão

Seu Elizeu Aquino vivia sozinho desde que veio do sítio para Delmiro Gouveia. Sua fama de homem “danado”, conquistador, é conhecida entre os vizinhos e, segundo o próprio rezador, viveu muitos conflitos com as mulheres que o ajudavam. Nessa seção ele fala um pouco da vida particular, embora suas práticas rituais de cura estejam intimamente ligadas às relações amorosas que o mesmo viveu, quando as companheiras retratadas na fala da paciente, apresentada posteriormente, se aproximaram do rezador por sua posição e pelos problemas de saúde que as mesmas enfrentavam.

Eu estudei, mas minha leitura é pouca. Eu sou bem casado, bem casado. Mas a mulher me deixou! Tem muitos anos que ela me deixou. Eu me casei em São José da Tapera. Eu sou de Mata Grande, mas meu pai tinha dois terrenos, um em Mata Grande e outro em São José da Tapera. Eu tenho (filhos)... nasceu nove e só se criou um. É, essa cobra danada! Me deixou! Eu chego lá na fazenda ela zela de mim, mas não quer negócio mais eu.

Eu moro nessa casa sozinho. Só e Deus! Quando a pessoa me chama pra rezar eu viajo, eu vou. Agora mesmo eu vou-me embora daqui. Eu não sei quantos anos eu vou passar, não. Mas vou deixar minha menina aqui e vou pra Juazeiro do Norte, do Juazeiro. Do Piau vou pro Juazeiro pagar uma promessa dessa perna. A promessa é pra Mãe das Dores pra curar essa perna. A minha sobrinha vai mais eu. Foi ela quem fez a promessa.

## 5.3. Práticas de cura: a cura vivenciada e a decadência de um rezador

Nesta seção trago a transcrição da entrevista feita com uma das pacientes do rezador Seu Elizeu. Um encontro repleto de emoção, uma vez que a interlocutora mantinha uma relação muito próxima com o rezador, segundo a mesma, um carinho fraterno que observamos em suas falas, no entanto, esse carinho não se confundia no momento em que o resultado das rezas não resultava na cura esperada. Vamos ao relato:

No dia 5 de agosto deste ano fui ao encontro de Maria de Fátima da Silva, 46 anos, solteira, mãe de duas meninas. No relato abaixo, transcrito na íntegra, é possível observar a partir da fala da interlocutora como a convivência com o rezador a colocava por vezes como paciente e, por outras, como vizinha e alguém de confiança.

Tem rezador que reza bem baixinho, mas ele (Seu Elizeu) reza alto. Mãe é de Pernambuco, Águas Belas. Nós morávamos em Ouro Branco. Saí de lá, Itaíba - PE, pequenininha. Não sei como vai ser quando esse povo morrer (rezadores). Quando ele morava aqui eu sempre ia lá. Que eu saiba na família de mãe tinha, mas eu não lembro

muito. Uma irmã de vô rezava, mas morreu moça nova (a mãe interrompe: muita gente tinha fé nela). E tia Celina eu conheci, mas ela morava pro lado de Tapera. Era quando nós morávamos no sítio. Quando mãe não podia, eu era quem ia levar os meninos, que eu era a mais velha. Desde muito nova. Eu adoeci e um rezador, não sei se você já ouviu falar em Antonio Paraibano? Ele é de Santana, ele me curou em Maravilha. Oxente! Abaixo de Deus foi ele quem salvou a minha vida. Que eu entrei em depressão era tanta doença “véa” em mim que quando ele rezava, eu chega sentia aquele formigueiro saindo nas costas. Ele disse que eu tinha muita doença, e disse que não era outra coisa não, que era mais olhado que o povo botava, os olhos maus em mim. Ele disse que a sorte minha era que eu gostava muito de rezar. Tinha uns rezador que rezava de olhado, peito aberto, dor de cabeça, eu sempre andava. Tinha hora que eu sentia dor de cabeça, qualquer coisa aí eu sempre andava nos rezador. Acho que ele tá vivo, deve tá bem velhinho! Procuro pra problemas de saúde, porque às vezes eu estou com dor de cabeça. Seu Elizeu mesmo, muitas vezes eu ia com dor de cabeça e passava a dor de cabeça. Outras vezes com dor de dente, dava tão forte que através da dor de dente dava dor de ouvido e dor de cabeça, aí ele rezava e graças a Deus parava. Tinha hora que eu dizia: Seu Elizeu eu vou morrer com essa dor de dente. Ele dizia: não minha filha, tenha fé! Vou rezar na estrela. Que ele tinha essa história de rezar na estrela. Acordava meia-noite pra fazer as orações dele. Nós conhecemos porque ele veio morar aqui. E através de uma prima minha, Maria, que morava lá vizinha a ele. A fazenda dele era pegado com as terras do pai dela. A fazenda dele era lá nas Pedras Brancas, ele tem muita terra lá, foi tempo que ele se separou da mulher de lá e fazia as caminhadas dele, curando o povo. Aí fazia garrafada. Aqui ele fez muito tempo, não tá fazendo agora porque adoeceu. Aí ele tá fraquinho. Mas ele fazia garrafada e o povo se sentia bem. Tinha vez que nós chegava lá e ele tava cozinhando meio mundo de ervas, meio mundo de coisa. Desde quando ele morava no sítio, ele já trabalhava. Ele disse que andava por Águas Belas. E eu acho que dava certo mulher, porque a casa dele era cheia. Ninguém tinha direito de conversar com ele não, logo no começo quando ele veio morar aqui. Qualquer hora que chegasse ele rezava.

Tem muito tempo que ele mora aqui em Delmiro. O ano mesmo eu não lembro. Minha M. vai fazer 15 anos. Ele rezou na minha menina pequena. Tem mais de 15 anos. M. ia pra lá. Ele ia pra juazeiro e tudo. Uns 16 anos que ele fez a casinha e veio morar. Ele separou porque a mulher não queria voltar mais pra ele, aí ele se desgostou e veio embora morar aqui.

### 5.3.1 Sobre o problema de saúde

[...] por mais que esses especialistas sejam expropriados num contexto social desigual, eles preservam, alimentam, reforçam e transformam o pequeno espaço no qual exercem a sua autonomia, ainda que relativa e parcial (OLIVEIRA,1985a:66).

Olhe eu tive um problema, só que ele agora tava mais... se fosse no tempo que ele tava mais... porque agora eu acho que a idade, ele errava nas rezas. Porque eu tô com um problema, só que também o

doutor disse que não é problema de reza. O povo diz que foi um vento que passou, mas foi um nervo paralisado. Aí eu tô ficando com a boca torta e o olho. Ele rezou e disse que com fé em Deus ia ficar bom, mas já foi agora. Já vai fazer uns 2 anos que eu tô com esse problema. Ele rezou, mas ele já tava assim fraquinho, mais aí eu não senti... ele tá ficando esquecido das coisas.

De primeiro ele não rezava daquele jeito não. Ele rezava voz alta e com uma cruz num plástico. A imagem do Senhor. Mas só que ele rezava pra cada problema era uma reza diferente. Se pra rezar na cabeça, tinha hora que ele rezava com uma garrafinha, mas agora ele tá rezando com uma reza só. Ele rezava de muitos jeitos. Ele canta e é falando como se tivesse um santo assim do lado dele. O santo protetor dele. Ele conversando. Tem hora que ele para e fica conversando. Tem hora que a lágrima desce, chorando, e ele não era assim não. Quando ele tava bom, lúcido mesmo, você podia saber que ele podia dizer: “vá minha filha” ou “venha de novo” e você ficava boa. Agora ele reza, mas acho que é porque já as orações se atrapalha, já se embarça todo. Era direto gente de carro, moto, de pé. Tinha hora que era o dia todinho. Inhapi, Canapi. De tudo quanto era lugar. Os conhecidos dele. Tinha dia que ele dizia: “minha filha eu preciso ir na feira e não tem como eu ir”. E tinha vez que ele botava alguém pra ajudar ele pra fazer as coisas e comprar alguma coisa porque ele não podia sair de casa.

### 5.3.2 A doença do rezador

[...] a doença é o resultado de um processo histórico de deterioração das condições concretas de vida de uma dada população e, por isso, a sua cura não se relaciona apenas com a técnica médica (OLIVEIRA,1985a:82).

Dessa forma, a doença do rezador e a da paciente são interpretadas de forma diferenciada pela mesma. A idade do rezador não se configura um problema, é o que inferimos da fala abaixo, mas as constantes enfermidades que o acometiam.

Eu pensei que ele não ia escapar, mulher. Porque levaram ele pra Paulo Afonso. Teve uma vez que ele teve uma febre tão forte que tava travaliando numa rede, dizendo coisa com coisa. Eu pensei que ele não ia voltar mais. Aí depois dessa febre dele, ele não foi mais o mesmo. De primeiro ele lembrava de tudo. Agora quem lembra de tudo é o filho dele que mora lá no sítio, que carregou ele, lá nas Pedras Brancas. Ele teve muitos filhos, mas só se criou 1. Aí tem 3 netos, a nora dele gosta demais dele. A mãe dele tá com pouco tempo que morreu, morava lá pras bandas de São José da Tapera. Morreu com cento e tantos anos, bem velhinha. Eu pra mim seu Elizeu já tinha uns noventa e poucos anos, Seu Elizeu diz que só tem setenta e poucos anos. Ele rezava de peito aberto. De dor de cabeça, era uma e pra dor de dente era outra. De olhado ele também rezava, era outra coisa. Ele dizia pra nós aprender: vai minha filha aprenda. Mas eu queria que ele dissesse pra nós anotar, dessa de dor de dente. Sei que ele dizia que

Santa “Pelonha” (Apolônia)<sup>58</sup>. Eu digo, já tem essa santa? Meu Deus! “Pelonha” sentada numa pedra... só sei dessa que é de Santa “Pelonha” e levava pras ondas do mar sagrado. Eu dizia: vai Marciela, decora! Nesse tempo nem celular eu tinha. Ele passava. Pra insônia mesmo ele dizia: “faça que dá certo!” Era o chá da Cidreira, você toma 7 dias encarreado antes de você dormir. Podia fazer o chá da cidreira, docinho e podia tomar morninho. Eu dizia: vamos mãe fazer? Fazia e dava certinho! Era um livro que ele comprava, vinha essas medicina pra ensinar remédio. Aí teve um dia que ele mandou eu caçar: “olhe, pegue esse livrinho pra você ler, pra você ver. Faça.” Eu lendo pra ele ver porque tinha hora que a vista dele... “vá minha filha, leia aqui pra mim ver, porque ninguém nunca mais leu esse livro”. Eu dizia: ô Seu Elizeu, esse da erva cidreira é bom? Ele respondia: faça pra você ver. Mãe fez, era tiro e queda. Mãe tava com uma insônia. E não é que mãe melhorou!

### 5.3.3 Sobre o sangue

O sangue menstrual aparece em Pureza e Perigo (1966), obra da antropóloga britânica Mary Douglas como “poluição feminina”. Para a autora:

Toda vez que um rígido modelo de pureza é imposto em nossas vidas, ou ele é muito desconfortável ou, se rigidamente seguido, conduz à contradição ou à hipocrisia. Aquilo que é negado não é, todavia, removido. O resto da vida, aquilo que não se enquadra exatamente nas categorias aceitas está ainda presente e exige atenção. O corpo, como tentamos mostrar, fornece um esquema básico para todo simbolismo (DOUGLAS, 1966:198).

Essa citação referencia uma situação observada durante a entrevista e transcrita aqui abaixo. A paciente/interlocutora ao falar sobre problemas de saúde relacionados a mulher enfatiza que ela nunca procurou rezador para resolver esses problemas, o que nos faz inferir sobre a existência ou permanência de um tabu quando a questão do sangue é relacionada ao nosso corpo.

Era muita gente que chegava assim com esses problemas e ele rezava, ensinava remédio. Tinha vez que quando tava com problema de útero, alguma coisa assim, minha filha, ele fazia as garrafadas e o povo melhorava. Muita gente vinha aqui com problema tão sério! É porque ele não podia contar na frente dos outros povo. Eu ia pra ele e procurava médico. **É que nesse tempo, graças a Deus, eu não tinha esses problemas, tirando a cólica.** Agora é que a gente vai ficando mais velha, eu tenho esse problema, tá vendo? (aponta para o rosto), entronchando a boca. Só era cólica mesmo. Era coisa normal, mesmo. Mas de um tempo pra cá. Essa Damiana mesmo, que viveu com ele. Ele fez um monte de remédio pra ela, ela tinha um monte de

<sup>58</sup> Santa Apolônia, padroeira dos Dentistas. Disponível em: [www.bemparana.com.br](http://www.bemparana.com.br) Acesso em: 09/07/2017.

problema. Tinha hora que era hemorragia, hemorragia que ele não dava conta e tinha que levar ela pro hospital, morrendo, se acabando. Ele fazia garrafada. Ele cuidava dela.

#### 5.3.4 Pagamento

Durante a infância convivi rodeada pelos cuidados de rezadeiras, vizinhas e avó paterna. Cresci ouvindo falar da “ajuda” e do “agrado”, nunca do dinheiro como forma de pagamento e às vezes em que ouvíamos, a informação era completada com uma crítica. Talvez por isso, presenciar uma rezadeira cobrando dinheiro como pagamento e depois encontrar no livro Doña Rosita Ascencio: curandera purépecha (NAVARRO,2016) relato da presença d essa prática de cobrança pela reza/cura, me faz entender que a ação por detrás da cobrança não invalida o poder, a eficácia presente nos rituais de cura, dessa forma, completamos com as palavras da interlocutora/paciente que afirma:

Eu nunca paguei! Ele nunca cobrou. A não ser as garrafadas. Ele não cobrava pra rezar não. As garrafadas porque ele gastava. Não tinha aqui, ele comprava as “rapas de pau”, ele comprava as ervas e tinha umas garrafadas que ele botava açúcar, ficava tipo uma bebida. Ele não dizia o que botava. Ele só dizia que comprou, porque tinha barbatimão, assim pra fazer um cozinhamento, uma garrafada pra aqueles problemas, tipo escorrimento, essas coisas assim, aí ele dizia o que era bom. Eu nunca fiz. Aí ele não contava os segredos dele, não. Tinha vez que ele mandava eu anotar as coisas que tinha que comprar, ele dizia assim, “minha vista não dá mais”. Ele fazia as letras e pedia pra nós achar porque tinha vez que ele mesmo não entendia. Quando o povo saía ele mandava: “anota aqui o nome dessa pessoa minha filha e se precisa de uma garrafada, que eu já sei qual é a garrafada que eu vou fazer pra ela.” Mas ele não dizia qual era. Era muitas ervas, eu não sei o que era tanto, não.

#### 5.3.5 Sobre a eficácia e o reconhecimento

Oxe! Vinha gente de longe, minha filha! Tinha vez que vinha D20 cheia de gente pra ele rezar e fazer garrafadas, oxente! Ele ganhou um dinheiro da beleza assim. Ele vivia disso. Pensa que o dinheiro do aposento dava pra ele? Ele gastava muito. Ele ajudava se tivesse com uma pessoa mais ele. Como essa Damiana, mesmo. Ele gastava, ele bancava ela, os filhos dela e tudo, quando acabar ela não dava valor. Essa foi a mulher que mais mexeu com ele do que a própria mulher dele. Foi essa Damiana. Mulher nova com um cabra velho. Ele tem desgosto. Porque tinha vez que ela esculhambava. Até hoje ele ainda ajudava ela. E ela nem ajudava e só queria comer o dinheiro dele. E o filho dela roubava ele. A menina que ele criou de pequenininha... ele arrumou uma mulher, botou aí dentro pra ajudar, por causa de Damiana que não deixava ela sossegada ela foi se embora. Nem

cuidava dele. A outra mulher zelava dele aí tudinho, aí disse: “não vai dar certo não, que ele não vai deixar ela.” Aí terminou ela botando a outra mulher pra correr. E ele era apegado a ela. Na casa dele tem um monte de fotos. Graças a Deus nunca tirou uma de mim! Andava bem arrumado. Hoje ele tá acabado, seu Elizeu. Quando ele vestia as roupas dele aqui saía tão... a casa dele era tão limpa nesse mundo! Já hoje, a de lá é na imundície. Tem umas cachorras dentro. Disse que tavam quebrando a casa. Aí seu bichinho botou os cachorros assim na balaustrada. Seu Demar. A sorte dele era seu Demar ali e Rosa que já ia levar a comidinha dele já pronta. Rosa é sobrinha dele.

### 5.3.6 O reconhecimento do poder do rezador através da indicação

Quando tinha gente, o povo, dizia, aí eu dizia: “olhe, lá tem um rezador”. Aí o povo vinha procurar. Hoje, é porque a idade dele, não é tanto a idade, é as doenças. Ele tinha uma hérnia tão grande que quando a gente chegava perto dele sentia aquele mal cheiro tão grande. Tão forte que ele não aguentava nem tomar banho direito. Era muito grande! Ele se operou. Eu dizia, ele vai e não volta mais não. Se operou chega ficou murchinho, parecia um homem normal. Se ele sentasse aqui você via aquele mondrongo. Aí fez a cirurgia, já morando nessa casa aqui, aí eu disse, vai morrer! Porque era desse tamanho aqui, (mais ou menos um palmo) você podia coisar que era grande demais. Passou por muita coisa difícil. Queria cortar a perna dele por causa daquele negócio, aí ele tava bem ruim, ruim mesmo. Seu Elizeu não ia escapar, não. Mas quando ele se recuperou um pouquinho, ele disse: “prefiro morrer, mas minha perna ninguém arranca, não!” Porque tava entregue mesmo. Aí diziam que quando ele melhorasse um pouquinho iam arrancar a perna dele. O filho levou ele. Quando aconteceu essas coisas, que ele adoeceu aqui e que ele ficou sem saber de nada, ficou desorientado que vendeu essa casa aqui, o filho levou. Vendeu essa casa aqui (aponta para a casa da frente). Levou ele pra lá e ficou num quartinho, quando ele se recuperou aí veio aqui e disse: pode comprar uma casa pra eu que eu não mandei vender. Aí, Adelmo foi e comprou. Mas teve que comprar outra casa pra ele que o filho dele vendeu sem a permissão dele. Mas só que agora não tem mais jeito não, que ele tá muito acabadinho.

### 5.3.7 Sobre a procura por outros rezadores

Eu procuro. Eu vou lá em Dona Rosa. Tem que falar com ela gritando. Tinha outra rezadeira muito boa aqui, dona Maria. Não sei se ela mora hoje, lá no final da Pedra Velha. Agora essa rezadeira, minha filha! Essa rezadeira! Ele era bom, mas essa rezadeira, oxe, parece que ela ainda era melhor. Eu tava aqui com uma dor de dente, grávida dessa menina minha, mais velha. E eu corria pra um canto, porque tem gente que quando tem dor de dente chora, eu não, ficava de um lado pra outro agoniada. Era, ai!ai!oi!oi! andava pra cima e pra baixo. Foi que um menino chegou aqui, aí eu disse: vá na casa de Dn.<sup>a</sup> Maria ligeiro, pelo amor de Deus que eu tô me acabando aqui você pode acreditar que quando eu pensei que o menino já tava lá o menino já tava vindo: “Ela tá vindo.” Ela morava bem aqui perto da casa de L. (irmã da interlocutora) ela vinha rezar nas casas. Ela já estava muito velhinha,

mas se a pessoa precisasse ela vinha. De nós aqui ela gostava demais. Nas meninas minha ela rezou muito. Ela foi se embora e venderam a casa. Mas você pode me acreditar que o dente tava assim, latejando. Mas também ela chegou, só fez botar a mão aqui, ela rezando. Ela não ia ali na esquina, não, o dente parou. (a irmã interfere e fala sobre a eficácia de dona Maria). Ela rezou em Beto, mas não foi coisa de doença não, foi espiritual. “Não procure médico não.” Ela disse: “procure um rezador que sabe mais do que eu.” Aí Beto foi lá no Rabeca (Povoado pertencente a Delmiro Gouveia) fez o tratamento lá e ficou bom. Ela rezava, dizia o que você tinha e ainda passava os banhos. Aí depois que você tomava, ele ia e fechava o seu corpo, no caso aí foi coisa que botava nele. Tá se acabando. Eu mesmo não vejo mais gente que reze. Vai se acabando.

Lá onde eu tô morando tinha uma rezadeira lá que quando começou esse problema ela rezou. É porque eu não sei nem o nome dela. Aí dizem que ela era uma mulher boinha, rezadeira. Fui lá na casa dessa mulher, mas nunca mais eu vi ela. Ela morava aqui nas Caraiibeirinhas. Eu ouvi falar dessa dona Socorro, mas morreu também. Tinha uma outra rezadeira nessa rua, na outra. Aí rezou nesse problema meu, **mas se fosse coisa de rezadeira** ia ficar boa, mas ela rezou e não resolveu também não. Tem uma também aqui perto, que diz que aprendeu lá com os índios de Águas Belas também.

É bom conversar pra passar o tempo!

L: vento caído, que o povo disse que tem olhado nas tripas, ele rezava que tinha hora que o ramo chega ficava murchinho. Aí ele dizia vem mais vezes, aí ele rezava e as meninas ficavam boas. Tinha vez que tudo no mundo elas se assustavam, mesmo. Essa dona Maria um dia ela tava lá e viu. Aí ela foi e mandou eu ferver água. (Maria de Fátima.: água de susto.) Aí quando eu esquentasse a panela que eu botasse que quando a panela tá quente que bota a água aí faz aquela zoada. Aí quando esfriasse eu desse a ela, aí pronto. Ela tomava e ficava boa. Outra vez foi da aliança, eu fiz e ela ficava boa.

Cada rezador tem um jeito! E uma! Tem gente que reza pras almas que pede e vê, minha filha. Tem essa devoção. Ele rezava em peça de roupa. E se você tivesse alguma coisa assim lhe incomodando aí ele dizia: “minha filha você tá carregada.” Só que ele não dizia o que era a gente sentia como que tava preso alguma coisa. Aí ele dizia: “seu caso só melhora na estrela. Essa noite eu não durmo.” Quando era meia noite ele saía pro muro e ia olhar a estrela e fazer a oração na estrela. Aí lá eu tava dormindo e me acordava na hora que ele fizesse a oração. Não sei o que era que acontecia que o cabra se acordava. Se virava pro lado, se virava pro outro e se acordava, e abria os olhos e de qualquer jeito se acordava. Ele dizia: “você vai se acordar.” E se acordava mesmo. Eu chega sentia aquele negócio. Aí eu nem perguntava qual era a reza.

Assim, interpretamos que esse poder do rezador e a eficácia de seus rituais de cura tem base, sobretudo, na estrutura social em que se encontram.

Compreender a benzeção é penetrar na sua essência, é buscar o significado da sua prática social, entendendo de que modo esse

lado da cultura popular, tão fragmentado, hostilizado, rejeitado e marginalizado, é recriado com força e autonomia. É buscar uma significação extraída de relações sociais definidas, que trazem consigo uma concepção de mundo, da benzedeira com o seu cliente, com o seu ofício, com a sua vida cotidiana (OLIVEIRA, 1985a:70)

#### 5.4 Rezador e/ou xamã?

Nesse tópico, traremos excertos da transcrição das falas dos interlocutores - Seu Elizeu e Maria de Fátima - que, embora tenham sido citados no início deste capítulo de forma literal, nos auxiliam também na discussão sobre se as técnicas utilizadas por esse rezador podem ser consideradas uma forma de xamanismo popular.

Após as idas a campo e a orientação para as leituras de bibliografias que discutem o xamanismo como “uma força dinâmica no mundo atual” (LANGDON, 1996), ou seja, para além dos rituais siberianos onde se originam ou ainda indígenas, popularmente conhecidos como pajelança, as práticas de cura que envolvem os rituais que presenciamos nos levou a perceber na performance, nas indicações e prescrições do rezador-interlocutor como suas práticas de cura assemelham-se com o que a antropologia relaciona a práticas xamânicas que são as “capacidades não tecnológicas da mente humana, para a saúde e a cura” (HARNER, 1980).

Enquanto um fenômeno culturalmente semelhante ao xamanismo, as medicinas populares mantêm um paralelo junto às sociedades tribais. Tal paralelo se fundamenta na maneira peculiar de influir sobre a natureza, visando extrair dela os recursos e benefícios que consolidam a medicina dos pajés e dos xamãs nas sociedades tribais, e a do homem do campo no contexto que estudamos. (OLIVEIRA, 1985b: 17).

A vida de Seu Elizeu Aquino, sua devoção a Frei Damião e a aquisição de seus conhecimentos no manuseio de ervas para o preparo das garrafadas e/ou ainda através de sua permanência entre indígenas na cidade de Águas Belas-PE, demonstra como esse processo de aperfeiçoamento, uma vez que o mesmo já exercia suas práticas de cura como rezador, o posiciona como um agente que utiliza essa abordagem alternativa proporcionando bem estar e cura a quem a ele recorre.

Segundo Langdon (1996), “em função das crenças místicas, do comportamento caracterizado por êxtase e das práticas ‘mágicas’” os processos de cura que envolvem

inclusive rezadores têm interessado cada vez mais a antropologia uma vez que esse não silenciamento das tradições populares de cura continuam reverberando as discussões que envolvem o caráter “mágico” e simbólico do processo de cura, contudo esse caráter mágico não deve ser analisado como algo dos primórdios da antropologia, a magia se encontra na separação entre a medicina alopática e a crença em, por exemplo, uma oração feita à meia-noite na estrela.

Atuando como mediadores entre mundo espiritual e mundo natural, os rezadores revestem-se de características que os colocam como especialistas em determinados tipos de cura e, também, podem ser considerados xamãs urbanos ao “enquadrarem-se” nessas tipologias descritas por Langdon (1996), Viertler (1981) e Harner (1989). Nomeado como: “xamã, chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, medicine-man (medizinemann), feiticeiro, médico-feiticeiro”, Vertler *apud* Langdon (1996) encontrou, ao fazer um balanço em trabalhos etnográficos que abordaram o tema, todos esses termos que aplicam-se àquele que cura ou imputa doenças e malefícios.

Para o antropólogo Michael Harner (1989):

Os Xamãs - conhecidos no mundo "civilizado" como "curandeiros" ou "feiticeiros" - preservam um notável conjunto de antigas técnicas que usam para obter e manter o bem-estar e a cura para eles próprios e para os membros das suas comunidades. Esses métodos xamânicos revelam-se de notável semelhança em todo o mundo, mesmo para povos cujas culturas são bastante diversas sob outros aspectos, povos que estão separados uns dos outros por oceanos e continentes, há dezenas de milhares de anos. (HARNER, 1989: 9).

Se o xamã é o “mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos” (Langdon, 1996: 12) e os momentos, antes e durante o ritual, podem ser analisados à luz do Estado Comum de Consciência (ECC) e do Estado Xamânico de Consciência (EXC), que se assemelha ao estado de Liminaridade descrito por Turner (1974) e observado em sua pesquisa com os Ndembo. Esse estar entre os dois mundos pode ser observado nas práticas ritualísticas de Seu Elizeu Aquino. Dessa forma, à luz da análise e da conceituação desses autores antropólogos, podemos inferir que o rezador, interlocutor desta pesquisa, é também um xamã.

No momento em que o rezador diz:

“Ô São José! Venha! Vamos trabalhar? Vamos? Menininho! Vamos trabalhar? Eu subo e desço (gesticulando com a mão direita) dor de

banda e dor de lado. Comigo ninguém pode. Só Jesus de Nazaré. Pai eterno e nada mais. Só Jesus de Nazaré. Pai eterno e nada mais.

É possível observar seu olhar fixo em direção à porta de entrada da casa e que desse momento em diante sua atenção volta-se somente para o “diálogo” entre ele, rezador-xamã, e seus “coleguinhas”.

O xamanismo é considerado para Michael Harner (op.cit.) uma grande aventura mental e emocional onde tanto o paciente quanto o curandeiro xamã ficam envolvidos. Nesse sentido, é impossível não sentir-se surpresa e emocionada ao presenciar o ritual promovido por este rezador. A forma com a qual ele conduz o ritual, os nomes de santos ressignificados por ele como: menininho, Nazaré, painho, entre outros, fazem parte da “ideologia xamânica” que inclui a crença em almas ou espíritos, mas nos casos em que envolvem as práticas urbanas como as de Seu Elizeu e que se originam em um contexto rural, distante da educação escolar regular, deixam transparecer uma nova forma ao modificar os nomes dos Santos e Santas da religião católica, tanto por não saber a pronúncia correta, como nos casos em que o rezador chama de “São Evilázio” São Lázaro e “Santa Pelonha” Santa Apolônia, quanto como demonstração de intimidade.

### **5.5 Magia versus religião: uma discussão que perdura**

A antropologia vive e revive há séculos a discussão que envolve o problema da “magia e religião”. Considerados como “primitivos” todos aqueles que não conseguiam distinguir o real do sobrenatural (PIRES, 2010) ou ainda definindo magia “como uma técnica de fim utilitarista que pertence à esfera individual” nos deparamos com a circularidade que envolve as teorias sobre esses dois temas. Nesta etnografia, apesar de chegar ao campo como a antropóloga que fareja o exótico, depois de leituras e orientações percebemos que tal dicotomia é observável nos saberes tradicionais de rezadeiras e rezadores se analisados sob o ponto de vista, clássico, de Durkheim e de Mauss como uma cegueira social ou ainda, dentro da visão evolutiva como “primitivos” a caminho da descoberta da ciência como guia para alcançar o processo civilizatório.

Dividir em categorias, dicotomizar ou separar em polos pode reduzir a importância de analisar esses rituais como representações de uma cultura que se esmaece, é bem verdade, mas que também se refaz, se reconstrói inserindo novos elementos.

Em tempos em que a antropologia volta-se para o estudo de fenômenos urbanos dentro da “sua” sociedade, essa busca pelo exotismo nos temas de pesquisas etnográficas se redesenha. Continuamos, enquanto antropólogos, estudando rituais, discutindo *communitas* e a liminaridade, utilizando termos como feitiçaria e bruxaria, contudo o fazemos porque no cotidiano dos “nossos” interlocutores esses, também, continuam sendo termos utilizados pelos mesmos, mas se pensarmos em categorizar os rituais de rezadeiras e rezadores apenas como magia e não como fruto de uma tradição baseada nas práticas populares do catolicismo de base rural, retornaremos sempre aos idos do século XIX e mais uma vez o “problema” da magia e da religião como temas dicotômicos voltará a ressurgir.

Essa questão, inquietante para os antropólogos, não é de fácil aceitação para os interlocutores, pelo menos quando se trata de perguntas ou direcionamentos sobre o tema da magia. Em entrevista com o rezador, quando perguntado sobre se o que ele fazia considerava como magia, ele respondeu: “A senhora sabe o que é mágica? Mágica! (risos e caminhando dentro de casa) Eita mulher cheia de graça!”

Ainda que separar em polos não seja a intenção nesta etnografia, é importante notar como em Mauss (2003), Frazer (1922) e nos textos considerados mais atuais, a exemplo de Montero (1990: 08) a magia está relacionada “a forças imanentes à natureza” e ao “culto individual, tendendo para o privado”. Todas essas análises seguem o curso do avanço que a antropologia alcançou nos debates sobre essas temáticas. Nesse sentido, o caráter social por detrás dessas práticas aponta para a “categorização” desses rituais de rezadores como fenômenos sociais que ressignificam as relações de coletividade.

Ao ser perguntada sobre a frequência com a qual as pessoas procuravam Seu Elizeu tanto para rezar de males e doenças como para encomendar garrafadas, a interlocutora Maria de Fátima da Silva, 46 anos, moradora do Bairro Área Verde, respondeu:

Oxe! Vinha gente de longe, minha filha! Tinha vez que vinha D20 cheia de gente pra ele rezar e fazer garrafadas, oxente! Ele ganhou um dinheiro da beleza assim. Ele vivia disso. Pensa que o dinheiro do aposento dava pra ele? Ele gastava muito!

Dessa forma, essa procura – que durante os últimos cerca de oito anos - era intensa, pelas práticas de cura de Seu Elizeu, nos direciona a outra temática sempre

presente nos rituais, que é a da eficácia. Contudo, apesar dessa discussão atravessar as questões postas pelo estruturalismo francês (Lévi-Strauss, 2008) de reconhecer que a eficácia no processo de cura se dá através de símbolos que compõem o ritual, percebemos a grande importância da crença coletiva, apoiada nas práticas dessas rezadeiras e rezadores que em associação aos ritos e usos de plantas medicinais, beberagens, óleos e águas provocam essa “eficácia social” materializada na eliminação dos diversos sintomas, afinal, “a doença é o resultado de um processo histórico de deterioração das condições concretas de vida de uma dada população e, por isso, a sua cura não se relaciona apenas com a técnica médica” como defende Oliveira (1985a).

Essa eficácia, esse “poder de cura” está tão presente nos rituais de Seu Elizeu que a partir da grande procura por ele para rezar e fazer garrafadas o mesmo reconhece em si a eficácia dos seus rituais e beberagens.

Se eu disser a senhor “minha fia bote a mão aqui (apontando para a carteira preta com suas orações) eu duvido! Só se for dos castigos de meu pai, mas não, eu vou dizer a senhora, botar a mãozinha aqui e eu disser as palavras, a senhora tá curada para século. Tá curada para século! É!



**Figura 8: O rezador, seu oratório “suspenso” e a carteira preta. 2017. Acervo da pesquisadora.**

Assim,

[...] as benzedadeiras acreditam na eficácia do seu trabalho. Mas essa condição, por si só, ainda não valida o seu ofício. A benzeção é a síntese de um trabalho que permite que se associem aos ritos, as doenças, os males, as incertezas, as ansiedades. (OLIVEIRA, 1985a: 88).

Como a síntese de um trabalho que necessita de reconhecimento do coletivo para se legitimar como ofício encontramos na fala da interlocutora Maria de Fátima da Silva, que durante anos ela e toda sua família buscaram nas rezas e garrafadas de Seu Elizeu as orientações e cura em diversas situações, o contraste a essa fala do rezador quanto à eficácia nos dias atuais das suas práticas rituais e de cura:

Quando ele tava bom, lúcido mesmo, você podia saber que ele podia dizer: “vá minha filha” ou “venha de novo” e você ficava boa. Agora ele reza (cantando), mas acho que é porque as orações, se atrapalha, já se embarça todo. Era direto gente de carro, de moto, de pé. Tinha hora que era o dia todinho! Inhapi, Canapi. De tudo quanto era lugar. Os conhecidos dele [...] (Maria de Fátima da Silva).

E completa, ao falar sobre a procura pelas garrafadas produzidas pelo rezador:

A fazenda dele era lá nas Pedras Brancas, ele tem muita terra lá, foi tempo que ele se separou da mulher de lá e fazia as caminhadas dele, curando o povo. Aí fazia garrafada. Aqui ele fez muito tempo, não tá fazendo agora porque adoeceu. Aí ele tá fraquinho. Mas ele fazia garrafada e o povo se sentia bem. Tinha vez que nós chegava lá e ele tava cozinhando meio mundo de ervas, meio mundo de coisa. Desde quando ele morava no sítio, ele já trabalhava. Ele disse que andava por Águas Belas. E eu acho que dava certo mulher, porque a casa dele era cheia. Ninguém tinha direito de conversar com ele não, logo no começo quando ele veio morar aqui. Qualquer hora que chegasse ele rezava. (Maria de Fátima da Silva).

Dessa forma, além da crença nas rezas proferidas pelo rezador, do manejo de plantas medicinais, do preparo de garrafadas e de prescrições através de chás e de banhos é que a “medicina não oficial da cultura brasileira” (MACIEL; GUARIN NETO, 2006) se sustenta e tem no uso dessas ervas uma forma de complementaridade no processo de cura que é o motivo maior para a realização desses rituais.

Em conversa com o interlocutor ele afirmou que em sua convivência com os “cabocos” de Águas Belas ele “aprendeu muita coisa”:

Na aldeia aprendi essas coisas de curar [...]. O caboclo me ensinou muito remédio. É difícil eu fazer um remédio pra qualquer pessoa pra não servir. Eu faço remédio para o câncer, eu faço para muitos tipos de doença. É garrafada. E o que precisar a tomar o banho e o remédio é cozinhado. Se for pra mulher que tem algum problema ela tem que tomar banho *unha gato*. (Seu Elizeu).

Nessa fala do rezador percebemos como a convivência direta com os indígenas o influenciou em suas práticas, e isso se dá a ver no ritual, onde é evidente a presença de elementos de tradição indígena, tais como o maracá, ou a jurema, embora o rezador

afirme que essa última palavra é referência a Antonio Jurema a quem ele canta em uma de suas músicas como “mestre dos curador”.

Eu passei oito dias com os índios. Eu aprendi um bocado de coisa. A Unha de Gato serve para o câncer e serve para tomar banho e beber. A Jurema é Antonio Jurema, é um homem, é um curador. É meu colega. Eles diziam: “Seu Elizeu não tenha medo de nós, não! É porque a nossa roupa é assim mesmo.” Cada mulherzona danada vestida naquelas roupas veia de trança. Os dias que eu passei lá eu almoçava e jantava com eles. Lá não fizeram nada pra beber. É muito bacana! (Seu Elizeu).

Essa passagem do rezador, Seu Elizeu, pela aldeia indígena Fulni-ô em Águas Belas nos revela como a “ciência do índio” está presente nos rituais deste rezador e como essas práticas de cura atravessam o tempo, são ressignificadas e reconhecidas em uma grande diversidade de grupos indígenas.

A cura no sistema médico Xukuru, tal como nos sistemas xamânicos, é um processo que consiste na recuperação do bem-estar do indivíduo como um todo e não apenas no visível desaparecimento dos sintomas da doença, como ocorre frequentemente na biomedicina. Para os especialistas nativos, as “doenças que rezador cura” são sanadas principalmente através dos “remédios do mato”, de acordo com eles, tais remédios atuam nas causas da doença e não apenas nos seus sintomas. (SOUZA, 2007: 144).

Ainda assim foi possível observar que apesar da crença nos rituais, nas prescrições de beberagens como as garrafadas, e nos banhos, a procura pela biomedicina não deixa de estar presente como relata à interlocutora Maria de Fátima da Silva.

Olhe eu tive um problema, só que ele agora tava mais... se fosse no tempo que ele tava mais... porque agora eu acho que a idade, ele errava nas rezas. Porque eu tô com um problema, só que também o doutor disse que não é problema de reza. O povo diz que foi um vento que passou, mas foi um nervo paralisado. Aí eu tô ficando com a boca torta e o olho. Ele rezou e disse que com fé em Deus ia ficar bom, mas já foi agora. Já vai fazer uns dois anos que eu tô com esse problema. Ele rezou, mas ele já tava assim fraquinho, mais aí eu não senti... ele tá ficando esquecido das coisas.

Uma questão observada no decorrer da transcrição da fala da interlocutora nos chamou a atenção. Quando ela relaciona a ineficácia do ritual do rezador à idade, ao afirmar, por exemplo, “eu acho que a idade, ele errava nas rezas”, essa observação nos mostra como:

O envelhecimento deixa de ser apenas uma fase biológica, passando a ter diferentes construções de acordo com as relações de poder, as expectativas dos papéis sociais das pessoas no grupo, as relações de

gênero e os conflitos que fazem parte da vida, podendo encaminhar situações de readaptação, invenção de valores e/ou exclusão (HECK & LANGDON, 2002: 129).

Das vezes que fui à casa de Seu Elizeu, apenas em uma delas encontrei-o acompanhado, nas outras visitas informais e durante os dias marcados para as entrevistas, ele sempre estava sozinho. As fotos em suas paredes demonstram o quanto Seu Elizeu Aquino foi um rezador muito procurado, e como o peso da idade e as suas enfermidades o levaram a um processo de exclusão. Bem diferente do que acontece em alguns grupos indígenas em que quanto mais idade se tem, mais sábio se é considerado, a sociedade nacional exclui e abandona os seus idosos. As mulheres, antes mantidas por ele, o rezador, que o “ajudavam”, não mais o procuravam, e seu Elizeu de tanto prestígio e sabedoria, antes do último filho “legítimo” o levar para a sua fazenda, sobrevivia com a ajuda de dois vizinhos.

Falar dos atos concretos da benzeção, por dentro, é enxergar que eles são parte de um sistema de produção de serviços e respostas populares de cura, males, doenças, aflições e tragédias, operacionalizadas, através de símbolos, gestos, crença, fé e de assistência, feitos por pessoas escolhidas. Não é um qualquer que pode produzir benzeções [...] (OLIVEIRA, 1995a: 70).

A citação acima, ao trazer a prática ritualística desses rezadores como “um sistema de produção de serviços e respostas populares de cura”, reforça a interpretação que fazemos ao relacionarmos a afirmativa ao contexto atual em que vive o rezador Seu Elizeu Aquino. Não é objetivo desta etnografia abordar a questão do idoso, embora o tema tenha pertinência, no entanto, se faz importante afirmar que com o passar dos anos e com o aumento da idade e as enfermidades recorrentes, a eficácia na cura, antes observada e sentida por aqueles que procuravam o rezador famoso e de poder, deixou de existir. Nessa discussão é pertinente tratar da questão da herança desses saberes. Seu Elizeu afirma que apenas a uma mulher ele ensinou, porque para ele não bastava o interesse, tinha que merecer.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um dos primeiros contatos com o campo se deu no mês de Abril de 2016, há mais de um ano, quando fui convidada por minha orientadora a acompanhá-la em uma pesquisa que a mesma fazia em Ilha do Ferro, povoado pertencente ao município de Pão de Açúcar<sup>59</sup>, sertão alagoano. Nos dias em que lá estive fomos a casa de várias rezadeiras e rezadores que moravam naquele e em outros povoados circunvizinhos.

Apesar da antropologia cada vez mais debater a necessidade de não exotizar, o “outro” sempre será o “nativo”, não utilizo esse termo porque acredito na relação de contribuição presente na construção da etnografia, por essa razão o termo interlocutor é sempre utilizado, mas eu também sou “nativa” para alguém. Faço essa reflexão no sentido de compreender que nesse processo de estranhamento, ainda que o próprio antropólogo seja, também, interlocutor, é ele quem altera com sua chegada o ambiente e o comportamento das pessoas do outro lado da interlocução. Rememoro esse momento em Ilha do Ferro porque uma das rezadeiras no momento que nos viu recebeu-nos bem, mas ao final, ao rezar em mim, pois além de observadora estava com muita dor de cabeça, causado por um pequeno acidente de trânsito dias atrás, ao final nos cobrou R\$ 20 por seu serviço. Essa ação me deixou pensativa por vários dias. Ora, como pode alguém que recebeu um “dom” cobrar por ele? Cresci ouvindo da boca de outras rezadeiras que “ a palavra de Deus não pode ser vendida. É sagrada!”. No entanto, a minha posição e a da minha orientadora, naquele momento, causaram um estranhamento para ela e, talvez, uma “supervalorização” do ofício, não descrevo isso de forma a depreciar sua ação, acredito que a forma como chegamos, as roupas e o nosso comportamento num lugar de terra batida onde o jardim era uma plantação de palmas forrageiras pode ter sido a causa dessa ação da rezadeira. A nossa chegada alterou o comportamento daquela senhora e sua família. E porque escrevo isso nas Considerações Finais? Compreendemos que a partir dessa autoridade da rezadeira, de cobrar por seu trabalho de benzeção, traz à tona a teoria da “reversão de status” de Victor Turner (1974). Somente meses depois eu teria contato com a bibliografia específica e, apesar de sua obra receber muitas críticas por seguir o modelo tripartite preconizado por Van Gennep (1909), é a teoria da “reversão de status” que me é útil, é a

---

<sup>59</sup> A distância entre as cidades de Pão de Açúcar e Maceió é de 235 km. Da cidade de Delmiro Gouveia à Pão de Açúcar é de 102 km.

existência real de uma *communitas* não normativa onde rezadeiras e rezadores não estão ligados diretamente, socialmente, mas suas experiências são comuns e baseadas numa antiestrutura.

É essa ascensão do poder dos fracos que está em evidência nos rituais encontrados e aqui analisados. Essa comunicabilidade que existe entre esses agentes de cura, esses comportamentos muitas vezes padronizados sem que um contato mínimo tenha sido estabelecido entre eles é o que dá sentido ao conteúdo social por trás das práticas rituais e de cura.

Nesse percurso, chegar, se familiarizar, observar, anotar, ouvir e aprender, além do respeito, da solidariedade, o compartilhar de experiências e o cuidado com a vida se fundem com o ato de recriar, atualizar e inovar, como nos rituais de Seu Elizeu, esse rezador encontrou na transformação de suas rezas faladas em músicas uma forma para não ser esquecido, uma forma do seu reconhecimento, eficácia, não ser perdido.

O rio caudaloso das mudanças segue seu curso e o ritual se constitui e se reconstrói nesse movimento dinâmico e flexível como defende Stanley Tambiah (1985).

Nesta etnografia apresentamos, primeiramente, a Escola Britânica de Antropologia precursora e reconhecida mundialmente no debate acerca dos rituais, assim como trazer alguns trabalhos de antropólogos brasileiros que discutem rituais no Brasil ampliando seu campo de análise para as situações no cotidiano, além da esfera dos temas da magia e da religião.

Em seguida, na intenção de situar o leitor caracterizamos geográfica e antropologicamente o sertão de Alagoas e suas personagens que representam o Sagrado através das suas práticas rituais de cura. Complementamos citando referências dessa religiosidade e tradição, Padre Cícero do Juazeiro, Frei Damião, Madrinha Dodô e o Beato Pedro Batista de Santa Brígida, figuras que movimentam todos os anos fiéis em distintas cidades onde se encontram monumentos e santuários erguidos em seus nomes, do sertão alagoano, baiano ao Cariri cearense.

Com uma discussão pautada na distribuição quantitativa de rezadeiras e rezadores acessados através desta pesquisa, demonstramos com o uso de um quadro as doenças que elas/ele afirmam curar e o que utilizam no momento do ritual. Com um

pequeno mapa distribuimos por bairros onde elas/ele vivem com a intenção de contribuir para uma melhor apreensão da discussão proposta no texto.

Etnografar rituais se constitui um fazer delicado, são pessoas que estão em busca de alívio para uma doença, um mal-estar ou ainda outras situações e que muitas vezes o sigilo da sua procura por essas práticas pode ser percebido.

Encontramos pessoas – interlocutores alegres, doentes, humildes que contribuíram de forma importante, diríamos essencial, para que essa etapa da pesquisa fosse concluída com êxito.

Através dos relatos de vida do rezador, e de suas práticas de cura, poder observá-lo em seu fazer, pela ótica do xamanismo popular, enriqueceu a etnografia, esse entrecruzamento de saberes pode ser percebido de forma muito clara na maneira como ele trabalhava manejando ervas para o preparo de garrafadas e prescrevendo chás e banhos. O debate sobre a eficácia das práticas de cura de rezadeiras e rezadores é baseado nos relatos de pacientes que confirmam terem obtido a cura depois de serem rezados ou tomarem esses chás e garrafadas.

Os rituais aqui descritos através da busca pelas práticas populares de cura, durante muito tempo foram considerados como atos “primitivos”, pois perpassava ali uma “irracionalidade”. A análise e a compreensão desses rituais através da produção de uma etnografia, cotejando dados, adotando algumas teorias e refutando outras, permite-nos reconhecer o processo de resistência, que ainda que não tenha sido assim descrito é empreendido por essas mulheres e por esses homens ao transmitirem seus valores, sua tradição de cura e que com suas memórias acessadas pela oralidade implicada nesse “tomar a palavra” (cf. Bosi, 2003), fixam-se como testemunhas de um passado, transformando suas histórias e seus saberes em ensinamentos.

Ao longo desta pesquisa procuramos descrever os rituais e utilizar uma linguagem que pudesse aproximar o leitor do que foi observado *in loco*. Esta etnografia se propôs descrever e analisar os rituais com base na teoria de Victor Turner (1974), de “inversão e elevação de status” que permite que esses agentes sejam alçados a um patamar de respeito e de reconhecimento por sua eficácia ritual.

Neste trabalho ficou claro que a posição social no momento do ritual é invertida e de um simples senhor e senhora aposentado/a os mesmos são alçados a autoridades

naquilo que exercem. Foi observado que a centralidade do poder das rezadeiras e do rezador coloca-os numa posição de destaque por sua credibilidade reconhecida pela comunidade.

Sobre o processo que envolve a eficácia numa discussão para além do simbólico ou do ato de “simbologizar” (cf. White, 2009), consideramos que essa ação permeia todo o momento ritual, seja no momento em que a rezadeira Dona Cícera reza de quebrante, olhado e de vento caído utilizando um ramo verde sem um cuidado específico, ou retirado de uma planta específica até o momento em que o outro rezador centra sua força, seu poder enquanto agente de cura, numa carteira preta onde ele guarda suas orações, a todo o instante o ato de “simbologizar” está presente. Ao intitular esta dissertação de “Para as ondas do mar sagrado”: uma etnografia sobre os rituais de rezadeiras e rezadores em Delmiro Gouveia, sertão alagoano, também estou agindo de forma a simbologizar esse elemento, a água (mar), para caracterizar a importância e a presença do mesmo nas rezas, orações e materializado quando o ritual é direcionado para curar dores de cabeça, sol e sereno, por exemplo.

Discutir os rituais é dar visibilidade, é ressignificá-los com base nas interpretações feitas pelo etnógrafo. Assim, é possível defender que ao trazer à tona esse tema por vezes relacionando-o como prática mágica e, por outro, reconhecendo nos mesmos a tradição de anos sendo transformando e enriquecida, operamos, também, um resgate dessas práticas.

O ritual como um fenômeno da sociedade que corresponde a uma “repetição que revela a estrutura e a emoção ao mesmo tempo, a diacronia e a sincronia”, como afirma Maggie (2001), está presente nessa circularidade de crenças, na redundância que é observada nas palavras e nos gestos, mostrando a riqueza cultural através da adoção de símbolos e de sua ressignificação no ritual. No entanto, está nas rezadeiras a autoridade da cura. Seja na cidade, onde sua prática passa por transformações relacionadas à adaptação, seja na zona rural, onde as mesmas estão em contato direto com a natureza, seu ofício representa uma dimensão pautada na sua autonomia no que se refere às relações estruturadas pela religião. Apesar de a maioria ter confessado o catolicismo como religião, suas práticas foram interpretadas durante muito tempo como mágicas diante de todo o universo simbólico que as rodeias.

Presenciar as rezadeiras e rezadores rezarem com ramos ou apenas com as mãos, de quebrante ou na estrela, ouvindo-os pronunciarem jaculatórias conhecidas ou entoar “benditos de Frei Damião”, proporcionou-me um mergulho nesse sistema simbólico construído coletivamente através da história da formação do povo brasileiro. Dessa forma, este trabalho não buscou apenas compreender como essas mulheres e homens pensam o ritual, mas analisar, também, a eficácia dos mesmos e como esse fenômeno se sustenta e é ressignificado na contemporaneidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMORIM, J. P. de. **Medicina Popular em Alagoas**. Divulgação de departamento Estadual de Cultura, 1963. Série Estudos Alagoanos.

ARAÚJO, Melvina Mendes de. **Das Ervas Medicinais à Fitoterapia**. SP: Ateliê Editorial, 2002.

BASTOS, C.; KELLER, V. **Aprendendo a aprender**: introdução à metodologia científica. Editora Vozes, São Paulo, 1991.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade, lembrança de Velhos**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CICOUREL, A. Teoria e Método em Pesquisa de Campo In: GUIMARÃES, A.Z. **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980, pp.88.

COSTA, M.A.F.; COSTA, M.F.B. **Projeto de Pesquisa**: Entenda e Faça. Petrópolis: Vozes, 2011.

COSTA, W. Benzedeiras de comunidades negras de AL mantém tradição da cura pela fé. **Portal G1**, Alagoas. 21 de agosto de 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/al/alagoas/noticia/2014/08/benzedeiras-de-comunidades-negras-de-al-mantem-tradicao-da-cura-pela-fe.html>. Acesso em: outubro de 2015

CSORDAS, Thomas J. **Corpo, Significado e Cura**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões: campanha de Canudos**. 32 ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1984.

CRUZ, Rodrigo Díaz. **Archipiélago de Rituales**: teorías antropológicas del ritual. Anthropos. Universidad Autonoma Metropolitana. 1998.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis** : para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar Editora, 1979.

\_\_\_\_\_. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DELPRIORE, Mary. **História das Mulheres no Brasil**. Editora Contexto, 2004.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Lisboa: Edições 70, 1991. BC PUC-RJ. Maria Aparecida dos Santos. Coleção Debates em Antropologia.

DUMONT, Pierre. **Livro de São Cipriano: o legítimo capa preta**. Editora Madras, 2016.

DURHAM, Eunice R. (Org). **Bronislaw Malinowski: Antropologia**. São Paulo. Ática, 1986.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo. Martins Fontes, 2014.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. 1ª ed. Coleção Artes e Letras. Editora Arcadia. Portugal, 1979

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GOODY, Jacky. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis, RJ. Vozes, 2012.

**GUIA Prático de Antropologia** preparado por uma comissão do Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1973.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. 2ª ed. Trad. Laurent L. Schaffter. São Paulo: Vértice. 1990.

HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita. **Revue Philosophique**, vol. I. XVIII. Pp.553-580.

JELIN, E. **Los trabajos de la memoria**. Madrid. Siglo XIX de España Editores, Social Science Research Council, 2002. Colección Memorias de la Represión.

KNAUTH, Daniela; MEINERZ, Nádia. Reflexões acerca da devolução dos dados na pesquisa antropológica sobre saúde. In: **Ciência e Saúde Coletiva**. Vol. 20, nº 9, 2015.

LANGDON, Jean M. (org.). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. **Antropologia da Doença**. São Paulo: Martins Fontes. 3. ed., 2004.
- \_\_\_\_\_. RABEYRON, P.L. **Medicinas Paralelas** (trad: Ramon A. Vasques). São Paulo, Editora Brasiliense, 1989.
- LARAIA, R. de B. **Cultura: um conceito antropológico**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo. Cosac Naify, 2008.
- \_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1976.
- MALVEZZI, Roberto. **Semiárido: uma visão holística**. Brasília: Confea, 2007.
- MAYNARD, Dilton Candido Santos. **O senhor da Pedra: os usos da memória de Delmiro Gouveia (1940-1980)**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Departamento de História, 2008.
- MARTINS, S.A.C. **Gender and Reproduction: embodiment among the Kariri-Shoco of Northeast Brazil**. Thesis presented to the University of Manitoba. Canada. 2003.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva: Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In Marcel Mauss: **Sociologia e Antropologia**. Tradução de Mauro W.B. de Almeida. São Paulo: Cosac Naify. 2003.
- \_\_\_\_\_. As técnicas do corpo. In Marcel Mauss: **Sociologia e Antropologia** Vol. II. Pp.39-184. Tradução de Mauro W.B. de Almeida. São Paulo: EPU/EDUSP. 2003.
- MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2001.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. Objeto, método e alcance desta pesquisa. In: GUIMARÃES, A.Z. **Desvendando máscaras sociais**. 3.ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- \_\_\_\_\_. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Trad. A. P. Carr e L.A. Cardieri. São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1922].
- \_\_\_\_\_. **Magic, Science and Religion**. New York: Anchor Books. 1954 [1948].

MELLO, Luiz G. **Antropologia Cultural**: iniciação, teoria e temas. 17ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. Companhia das Letras, 1986.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MONTEIRO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Ática, 1990.

MORRIS, Brian. **Religion and Anthropology – A Critical Introduction**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Introduction (pp.1-13). Tradução: Sílvia Aguiar Carneiro MARTINS e Jamesson Vieira da ROCHA (manuscrito).

NASCIMENTO, Edvaldo Francisco do. **Delmiro Gouveia e a educação na Pedra**. Maceió: Viva Editora, 2014.

NAVARRO, Roberto Campos. **Doña Rosita Ascencio: curandera purépecha**. Primera Edición. Artes de México, 2016.

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

\_\_\_\_\_. **O que é medicina popular**. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

OLIVEIRA, J. E, S. de. **Rezadeiras de Itabaiana/ SE**: entre herança cultural, a modernidade e os rituais de cura. **Dissertação** (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal de Sergipe, 2014.

PEIRANO, Mariza. (Org.). **O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política. UFRJ, 2002.

PIRES, Pedro Stoeckli. **O Conceito de Magia nos Autores Clássicos**. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.2, n.1, jan.-jun., p.97-123, 2010

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. São Paulo: Record, 2003.

RAMO Y AFFONSO, Ana Maria. **O corpo do Xamã a Passagem de Carlos Castañeda**. 2008. 91f. **Dissertação** de Mestrado em Antropologia. Faculdade de

Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. Companhia das Letras, 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROCHA, L.S. “ **Eu te benzo, eu te curo**”: saberes e práticas de benzedadeiras em Maceió/AL. **Dissertação** (Mestrado em Enfermagem) – Escola de Enfermagem e Farmácia, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.

SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil**. Edições do Senado Federal – volume 131. Brasília: Senado Federal. 2010.

SCHWEICKARDT, J.C. Magia e Religião na Modernidade: os rezadores em Manaus. Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SILVA, Christiano Barros M. da. “Vai-te pra onde não canta galo, nem boi urra...”: diagnóstico, tratamento e cura entre os Kariri-Xocó In: ALMEIDA, Luís Sávio de. (org.) **Índios do Nordeste: temas e problemas 5**. SILVA Maceió: EDUFAL, 2004.

SOUZA, L. C. de. **Doença que rezador cura e o modelo etiológico dos Xukuru do Ororubá**. In: ATHIAS, Renato. (org.). Povos Indígenas de Pernambuco: Identidade, Diversidade e Conflitos. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2007.

STEIL, C. A. **Catolicismo e Cultura**. In religião e Cultura. Rio de Janeiro. DP&A Editora, 2001.

TAMBIAH, Stanley. Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

TAVARES, F; BASSI, F. (Org.). **Para Além da Eficácia Simbólica**: estudos em ritual, religião e saúde. Salvador: EDUFBA, 2012.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_ **Floresta de Símbolos**. Aspectos do Ritual Ndembu . EDUFF. 2005.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Vozes. 1978

WEBER, Max. **Ensaio de Sociologia**. Rio de Janeiro, LTC, 1982.

WHITE, Leslie A. **O Conceito de Cultura**: tradução Teresa Dias Carneiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

WILSON, Monica. Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist*, vol.56, n.2, 1957, Rituals of Kinship among the Nyakyusa. London: Oxford University Press.

ZALUAR, Alba. **Os Homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1983

## APÊNDICES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS**

**FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO**

ENTREVISTA N.º: \_\_\_\_\_

DATA DE REALIZAÇÃO DA ENTREVISTA:

1- NOME:

2- IDADE:

3- ESTADO CIVIL:

4- NÍVEL DE ESCOLARIDADE:

5- PROFISSÃO/ ATIVIDADE DE TRABALHO:

6- RELIGIÃO:

7- IDADE EM QUE COMEÇOU A REZAR:

8- COM QUEM APRENDEU A REZAR?

9- ALGUÉM MAIS EM SUA FAMÍLIA REZA OU REZAVA?

10- PARA QUAIS MALES REZA?

11- PARA ONDE VÃO OS MALES/DOENÇAS NO ATO DA REZA?

12- USA O QUE PARA BENZER?

13- SE SE TRATA DE ALGUMAS PLANTAS, POSSUI ESSAS PLANTAS EM CASA?

14- REZA EM: ( ) ADULTOS ( ) CRIANÇAS ( ) ANIMAIS ( ) EM TODOS.

15- REZA EM PEÇAS DE ROUPA: ( ) SIM ( ) NÃO

16- HÁ MOMENTOS OU SITUAÇÕES EM QUE A SR.<sup>a</sup> OU O SR.<sup>o</sup> NÃO REZA?

17- JÁ ENSINOU A REZA PARA ALGUÉM?

18- A SR.<sup>a</sup> COSTUMA PROCURAR REZADEIRAS QUANDO ESTÁ DOENTE?

19- A SR.<sup>a</sup> CONHECEU OU OUVIU FALAR SOBRE ALGUMA REZADEIRA FAMOSA, ANTIGA, BOA NA REGIÃO? SE SIM, QUEM?

20- O QUE É NECESSÁRIO PARA SER UMA BOA REZADEIRA?

21- TEM DOENÇA QUE SÓ SE CURA COM REZA? SE SIM, QUAIS?

22- QUE TIPOS DE CLIENTE, DE ATENDIMENTOS A SR.<sup>a</sup> FAZ COM MAIS FREQUÊNCIA?

23- ANTES A SR.<sup>a</sup> RECEBIA MAIS OU MENOS PESSOAS PARA REZAR? HÁ ALGUMA DIFERENÇA COM RELAÇÃO AOS DIAS DE HOJE?



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS – UFAL**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS**

FICHA DE IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO

ENTREVISTA N°.: \_\_\_\_\_

DATA DA REALIZAÇÃO: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_

1-NOME: \_\_\_\_\_

2- IDADE: \_\_\_\_\_

3-ESTADO CIVIL: \_\_\_\_\_

4- NÍVEL DE ESCOLARIDADE: \_\_\_\_\_

5- PROFISSÃO/ATIVIDADE DE TRABALHO:

\_\_\_\_\_

6- RELIGIÃO: \_\_\_\_\_

7- LUGAR DE NASCIMENTO: \_\_\_\_\_

8- EM SUA FAMÍLIA TEM REZADORES? COSTUMA BUSCAR A AJUDA DELES?

9- DESDE QUANDO PROCURA A AJUDA DE REZADORES? COM QUE FREQUÊNCIA VOCÊ OS PROCURA?

10- PARA QUE TIPO DE PROBLEMAS VOCÊ COSTUMA PROCURAR O AUXÍLIO, A INTERVENÇÃO OU A CURA?

11- QUANDO VOCÊ CONHECEU SEU ELIZEU? ATRAVÉS DE QUEM?

12- VOCÊ PROCUROU PARA RESOLVER QUE TIPO DE PROBLEMA? VOCÊ DISSE O QUE ESTAVA SENTINDO OU ELE DISSE?

13- O QUE ELE FALOU SOBRE SEU PROBLEMA? RECEITOU ALGUM TRATAMENTO?

14- ELE REZOU EM VOCÊ? SE SIM, VOCÊ LEMBRA ALGUMAS PALAVRAS DA REZA QUE ELE FEZ?

15- FOI RECEITADO ALGUM TIPO DE TRATAMENTO? SE SIM, QUAL E COMO VOCÊ FAZ?

16- O TRATAMENTO TEVE RESULTADO? SE SIM, QUAL?

17- VOCÊ PROCUROU OUTRAS FORMAS DE AJUDA COMO MÉDICO NO POSTO DE SAÚDE OU APENAS A AJUDA DO REZADOR?

18- HOUVE ALGUM TIPO DE PAGAMENTO? O REZADOR COBROU ALGUMA COISA OU PEDIU ALGO?

19- CONHECE OUTRAS PESSOAS QUE COSTUMAM PROCURAR SEU ELIZEU PARA REZAR OU FAZER OUTROS TRATAMENTOS?

20- COMO VOCÊ CONSIDERA ESSA PRÁTICA?

21- COMO VOCÊ ENXERGA A FORMA COMO O REZADOR TRABALHA?

22- VOCÊ CONSIDERA SEU ELIZEU PODEROSO NA SUA REZA? POR QUÊ?

23- COSTUMA RECOMENDAR SEU ELIZEU OU OUTRO REZADOR/REZADEIRA PARA OUTRAS PESSOAS?



UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE ALAGOAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA – CEP/UFAL  
Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu, \_\_\_\_\_  
estou sendo convidado a participar de um estudo denominado **“Para as ondas do mar sagrado”**: **uma etnografia do ritual das rezadeiras em Delmiro Gouveia no alto sertão alagoano**, cujos objetivos e justificativas são: fazer uma etnografia do ritual das rezadeiras, analisando e descrevendo os elementos que compõem o mesmo, dando visibilidade e discutindo a prática ritualística das rezas de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia-AL, enfatizando sua contribuição para os saberes populares e demarcando o lugar dessa tradição na cultura sertaneja.

A minha participação no referido estudo será no sentido de contribuir, através das entrevistas gravadas em áudio e vídeo, informando a idade em que comecei a rezar, com quem aprendi a rezar, se alguém mais em minha família reza ou rezava, para quais males eu rezo, o que uso para benzer, se eu utilizo alguma(s) planta(s), se cultivo essa(s) planta(s) em casa, se eu rezo em peças de roupa ou outro(s) objeto(s), se há momentos ou situações em que eu não rezo, se já ensinei a reza para alguém, para onde vão as enfermidades quando eu rezo, com que mão eu rezo, entre outras perguntas que forem surgindo no decorrer da entrevista e que serão anexadas no final do trabalho com o título de Ficha de Identificação. Fui alertada(o) de que, da pesquisa a se realizar, posso esperar alguns benefícios, tais como: contribuir para a conservação da minha memória, uma vez que minha história como rezadeira(or) será documentada nesse trabalho.

Recebi, por outro lado, os esclarecimentos necessários sobre os possíveis desconfortos e riscos decorrentes do estudo, levando-se em conta que é uma pesquisa, e os resultados positivos ou negativos somente serão obtidos após a sua realização. Assim, a pesquisa será feita em duas etapas: a primeira com o levantamento de dados a partir das minhas respostas às perguntas feitas pela pesquisadora poderá se valer de fotografias, áudio e vídeo mediante meu consentimento. E, sobre os possíveis riscos ou desconfortos que eu possa sofrer, com minha exposição através de imagens ou com a divulgação do meu nome sem meu consentimento, mas acredito que o uso dessas informações não causará nenhum risco à minha integridade física e/ou mental uma vez que a pesquisadora se compromete em divulgar apenas as informações e as imagens que eu consentir.

Estou ciente de que meu anonimato será respeitada, caso assim eu decida, no entanto se eu compreender que meu nome pode ser utilizado por completo na pesquisa darei meu consentimento de forma escrita ou em áudio e vídeo.

Também fui informado de que posso me recusar a participar do estudo, ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar. Assim como fui informada que minha contribuição a esta pesquisa tem caráter voluntário em que não serei remunerada pelas informações que darei. Os pesquisadores envolvidos com o referido projeto são: **Sergiana Vieira dos Santos**, mestranda em *Antropologia Social*, Universidade Federal de Alagoas, **Rachel Rocha de Almeida Barros**, Doutora em *Antropologia Social*, Universidade Federal de Alagoas. É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como me é garantido o livre acesso a todas as informações e

esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas conseqüências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

Enfim, tendo sido orientada(o) quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do já referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

De igual maneira, caso ocorra algum dano decorrente da minha participação no estudo, serei devidamente indenizado, conforme determina a lei.

Em caso de reclamação ou qualquer tipo de denúncia sobre este estudo devo ligar para o Conselho de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Alagoas, número de telefone: **3214- 1041**.

Eu, \_\_\_\_\_, portador do documento de Identidade \_\_\_\_\_ fui informado (a) dos objetivos do estudo **“Para as ondas do mar sagrado”: uma etnografia do ritual das rezadeiras em Delmiro Gouveia no alto sertão alagoano**, de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar se assim o desejar.

Declaro que concordo em participar desse estudo. E que meu nome:

Pode ser divulgado por completo ( )

Não pode ser divulgado ( )

Recebi uma cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Delmiro Gouveia, AL, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 201\_\_\_\_ .

Nome:

Assinatura participante:

Data:

Nome: Sergiana Vieira dos Santos

Assinatura pesquisador:

Data:

Nome:

Assinatura testemunha:

Data:

Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o: CEP – Comitê de Ética em Pesquisa:

Prédio da Reitoria da Universidade Federal de Alagoas.

Av. Lourival Melo Mota, s/n. Tabuleiro dos Martins

CEP: 57072-900

E-mail: [comitedeeticaufal@gmail.com](mailto:comitedeeticaufal@gmail.com)

Telefone: 3214-1041