

# “EU REZO COM A FORÇA DE DEUS”<sup>1</sup>: MEMÓRIA E TRADIÇÃO CULTURAL DE UMA REZADEIRA DO AGRESTE DA PARAÍBA

“I PRAY WITH THE POWER OF GOD”: MEMORY AND CULTURAL TRADITION OF A HEALER FROM AGRESTE OF PARAÍBA

## RESUMO

Este artigo tem como objetivo promover reflexões sobre as práticas de uma rezadeira da cidade de Borborema, cuja permanência desafia os avanços médicos e o mercado de bens simbólicos religiosos, além de ter reflexos tangenciais como a posição de classe das rezadeiras e dos seus frequentadores diante do contexto rural/urbano. Utilizamos como metodologia a história oral de vidas, para nortear um perfil mais aproximado das rezadeiras da região, como também, o levantamento da literatura especializada. Consideramos que atos cotidianos viraram um substrato ao campo político com cultos marianos, cooperação cristã entre patrões e empregados (rurais e urbanos) e de combate às expressões heterodoxas do pensamento capazes de quebrar as tradições religiosas oriundas do período colonial. As entrevistas semiestruturadas permitiram a compreensão tanto da dinâmica das rezas quanto das demandas apresentadas pelos frequentadores diante de males físicos, passíveis de ações da medicina convencional, ou de males atribuídos a condições espirituais referentes aos adoecimentos.

**Palavras-chave:** Rezadeira. Práticas populares. Rural/urbano.

## ABSTRACT

This article aims to promote reflections on the practices of a rezadeira (healer) in Borborema town, whose persistence challenges medical advancements and the market of religious symbolic goods. It also examines tangential effects, such as the class position of these healers and their followers within the rural/urban context. Using oral

---

<sup>1</sup> Transcrição e trabalho de campo de Edmilson das Chagas Lira, graduado da Licenciatura em Sociologia da Universidade Estadual da Paraíba, estagiário PIBIC do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional da UEPB.

---

### Annahid Burnett

Universidade Estadual da Paraíba – UEPB. Pós-doutorado em Desenvolvimento Regional; Doutorado em Ciências Sociais; Mestrado em Sociologia; Licenciatura em Sociologia. Autora do Livro ESTUDOS DE CASOS EM ECONOMIA SOCIAL E SOLIDÁRIA (org.), EDUFPE, 2020. Autora do Livro VOZES FEMININAS (org.) EDUFPE, 2019. Autora do Livro A SAGA DA ALGAROBA. NEA, 2018. Autora do Livro VOZES DA SULANCA, ED. NEA, 2016. Tradutora do Livro SOCIOLOGIA AMBIENTAL, do Prof<sup>o</sup> John Hannigan da Universidade de Toronto, Ed. VOZES, 2009. Membro da OAC - Open Anthropology Cooperative by Keith Hart. Membro da National Geographic Society. Pesquisadora do Mestrado em Desenvolvimento Regional da UEPB. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9140-6919> E-mail: [aburnett8@gmail.com](mailto:aburnett8@gmail.com)

### Francisco Fagundes de Paiva Neto

Universidade Estadual da Paraíba – UEPB Pós-doutor em História/UFPE. Doutor em Sociologia/UFMG. Professor do Departamento de História/UEPB (Campus III) nas áreas de História do Brasil e História da América. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6150-4902> E-mail: [francisco.fagundes@gmail.com](mailto:francisco.fagundes@gmail.com)

history as a methodology, we outline a profile of the region's rezadeiras, alongside a review of specialized literature. We argue that everyday rituals have become a substrate for political dynamics, with Marian devotions, Christian-based cooperation between rural/urban employers and workers, and resistance against heterodox thought that threatens religious traditions dating back to the colonial period. Semi-structured interviews provided insights into the dynamics of healers rituals and the demands of followers—whether addressing physical ailments treatable by conventional medicine or spiritual afflictions attributed to supernatural causes.

**Keywords:** Healers. Community practices. Rural/urban.

## Reflexões iniciais

Nas décadas de 1930 e 1940, foram vistos discursos e práticas higienistas da parte do governo nas grandes e médias cidades, bem como uma atenção velada do clero católico às práticas de cura populares, que estavam em conflito com crenças heterodoxas da fé presentes no catolicismo rural. Nesta etapa, ocorreram mudanças no aspecto religioso católico e no contexto político. A colaboração entre a Igreja e o Estado resultou de dinâmicas associativas de mutualismo entre as duas instituições (SOUZA, 2023).

Em termos práticos, os atos cotidianos serviram como base para o campo político, com cultos marianos, cooperação cristã entre patrões e empregados (rurais e urbanos) e combate às expressões heterodoxas de pensamento que poderiam quebrar as tradições religiosas da colonização. O processo de romanização levou à luta contra o Espiritismo; o Protestantismo em todas as suas denominações; a Maçonaria e as ideologias socialistas (anarquismo, socialismo e comunismo). Por fim, o catolicismo popular se misturou com práticas europeias, cultos africanos e indígenas, cujas representações não estavam sob o controle do papa. Conforme Mainwaring (1989):

A Igreja permanece politicamente conservadora, se opondo à secularização e às outras religiões, e pregava a hierarquia e a ordem. Insistindo num catolicismo mais vigoroso e que se imiscuisse nas principais instituições e nos governos, as atitudes práticas das pastorais da neocristandade se diferenciavam das anteriores. Assim conseguia o que percebia como sendo os interesses indispensáveis da Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo. (MAINWARING, 1989, p. 41)

É importante observar que essas mudanças na centralização da Igreja se manifestaram em escala regional nessa época. Em algumas áreas, a colaboração passou pelo combate aos trabalhadores comunistas em ações sindicais; em

outras, a Igreja Católica promoveu ações de caridade com o apoio do Estado, sobretudo em orfanatos ou em asilos para idosos ou inválidos. Isso ajudou a criar novas técnicas para estabelecer padrões de controle e de vigilância, que estavam em harmonia com a autoridade vaticana, cujos desdobramentos se processaram nas décadas seguintes tanto no campo religioso quanto no político. Após essa introdução, discutiremos nossas considerações com base em nossa pesquisa realizada sobre as práticas de reza e de cura desenvolvidas por uma rezadeira de uma cidade do agreste paraibano. A pesquisa envolve questões regionais e culturais, a posição de classe da rezadeira e seus frequentadores, bem como os grupos étnicos locais.

## **As tensões entre as práticas populares de cura e os outros saberes**

As rezadeiras são encontradas em várias partes do Brasil e combinam diferentes métodos de cura. A pesquisa realizada por Marin e Scorsolini-Comin (2017) examinou um grupo de dez benzedeiros nos estados de São Paulo e Minas Gerais, que relataram que o ofício era transmitido por via familiar. Embora haja uma representação da presença de um dom, que indica sinais de crise devido ao avanço da urbanização no caso em questão, a trajetória das benzedeiros mostra como a tradição oral é um recurso de transmissão desses conhecimentos através das gerações.

Os processos de construção de identidades, baseados em estudos culturais e pós-coloniais, foram destacados na pesquisa de Mendes e Cavas (2018) sobre benzedeiros e benzedoras em comunidades quilombolas. Concluíram que existe uma conexão entre as práticas tradicionais e as religiões que são definidas pelo sincretismo religioso.

O estudo sobre Dona Nilza, uma rezadeira de Matinhos (Paraná) entre 1992 e 2016, abordou as relações entre crença e festa de São Cosme e Damião. A pesquisadora conduziu a investigação utilizando fontes orais, jornais e documentos da Câmara Municipal de Matinhos. Além disso, recorreu a documentos pessoais da rezadeira como fontes de pesquisa para explorar as questões de religiosidade, emoções e gênero. A relação da rezadeira com a festa e o poder público indica uma certa institucionalização da sua prática. Paralelamente, observou-se uma devoção objetivada a Dona Nilza. A autora mostrou a relação entre as emoções e a religiosidade moderna, destacando como esses elementos são entrelaçados no seu contexto de atuação.

García (2002) pesquisou as rezadeiras na Amazonia Boliviana e constatou que as mulheres nas comunidades originárias de Itonama são as principais responsáveis pelo cuidado e pela cura. A autora evidenciou o conflito entre a epistemologia e os saberes acadêmicos, destacando como as identidades locais favorecem essas mulheres na prática de cura, nos partos e em outras interações sociais.

Posteriormente, Maschio e Zomer (2021) utilizaram a metodologia da história oral para investigar as práticas de benzimentos e rezas em que os saberes tradicionais foram associados ao Sistema Único de Saúde (SUS). Por meio de seu estudo, as autoras

demonstraram como as benzedeadas em Clevelândia (Paraná) se tornaram “médicas populares”, operando à margem da ciência e da academia. A mudança de paradigma em relação às práticas de cura populares – antes consideradas inadequadas para o sistema de saúde- reforçou a importância do estudo.

Com o objetivo de traçar um histórico sobre os enfrentamentos entre visões oficiais religiosas e médicas, propomos uma breve discussão para melhor compreender dessas relações. O esforço de romanização, que atingiu do baixo clero à mais elevada hierarquia, levou os religiosos católicos a reprimir as práticas de curandeirismos ou rezas alheias ao padrão oficial da Igreja Católica nas áreas rurais e urbanas do Nordeste. Assim, em um processo de censura baseado nos princípios dogmáticos, freis, padres e freiras foram incumbidos de liderar a luta contra as expressões consideradas “vulgares” da fé católica. Isso nos remete, guardadas as devidas proporções históricas, às heresias do moleiro Domenico Scandella (1532-1600) (GINZBURG, 1997). Nossa referência ao moleiro Scandella fundamenta-se no fato de, desde os primórdios da institucionalização religiosa, perseguição e conflitos surgiram contra aqueles que reivindicavam interpretação ou usos exclusivos dos símbolos sagrados, numa tentativa de desafiar o monopólio do controle sobre o sagrado.

Essas conexões foram frequentemente colocadas em contextos sociais onde a presença sazonal de “matutos feirantes” catalisava tensões entre os “homens da ciência” ligados ao governo quanto entre os “homens de batina”, em seu esforço conjunto para controlar expressões heterodoxas de medicina popular – invariavelmente estigmatizadas como prática irregular da medicina, charlatanismo ou curandeirismo.

Num contexto histórico distinto, Ginzburg (2010) analisou os benandanti, ou “andarilhos do bem”, que entre os séculos XVI e XVII praticavam cultos e ritos destinados a proteger as colheitas, promover a fertilidade e combater a bruxaria. Paradoxalmente, esses mesmos agentes de proteção acabaram perseguidos pela Inquisição. Este episódio histórico nos remete à constante negociação de legitimidade nos diversos campos sociais. Ao examinarmos o caso dos “benandanti”, percebe-se como, em comunidades com tradição católica secular, repete-se o velho paradigma de associar as rezadeiras a quadros de heterodoxias religiosas limítrofes – exatamente o que ocorria outrora em Friuli com os “andarilhos do bem”, acusados de supostas ligações com a feitiçaria.

O caso da cidade paraibana de Campina Grande (PB) é fundamental para compreender esse processo de tentativa de controle institucional sobre curandeiros e agricultores entre a década de 1930 e meados da década de 1940.

Pesquisas baseadas em processos criminais reconstituíram práticas e relações cotidianas, com o objetivo de analisar as dinâmicas de poder envolvendo o caso dos espaços urbanos e territoriais. Esses estudos examinaram as interações sociais de trabalho, as trocas comerciais entre a área central, os subúrbios e a zona rural, e, principalmente, o encontro entre as tradições e as transformações trazidas pela modernidade. Essa perspectiva administrativa da cidade buscou suprimir as ações de cura, genericamente e de forma coercitiva classificadas como “práticas ilegais da medicina”.

As tensões entre os médicos e os rezadores – estes considerados praticantes de medicina ilegal- manifestaram-se claramente na periferia urbana e nas zonas rurais. Os residentes das bordas da cidade e das áreas rurais foram afetados por João Arlindo Correia, médico e diretor do Hospital Pedro I e do Serviço de Higiene municipal, com o apoio do delegado de polícia. Uma incursão do Dr. João Arlindo, com o apoio do delegado, pretendia prender os rezadores e seus seguidores em flagrante. A fé e a associação a medicamentos prescritos pelos classificados como “praticantes ilegais da medicina” foram proibidos e levados aos tribunais.

Contudo, a situação revelou nuances significativas. Os moradores rurais defendiam firmemente os rezadores – que, de fato, obtinham benefícios materiais com essas práticas – baseando-se numa economia moral que sustentava o princípio de que “remédio se pede a qualquer pessoa”. Essa postura evidenciava a limitada penetração do “espírito moderno” da medicina científica, mesmo entre as classes abastadas e a burocracia estatal. Paradoxalmente, até desembargadores praticavam espiritismo e mantinham proximidade com as práticas de medicina tradicional, criando assim obstáculos adicionais para os militantes do movimento anticharlatanismo e anticurandeirismo. Conforme Souza (2003):

A empreitada do esculápio, apoiada num aparato jurídico e legal contra costumes considerados incivilizados, que era implementada no país desde a segunda metade do século XIX, e que fora radicalizada com o advento da República, recebeu no início da década de 1930 uma resposta clara da população que tinha aquelas práticas como parte constitutiva do seu mundo material e espiritual. (SOUZA, 2003, p. 65)

O tom higienista refere-se à distinção estabelecida pelo Estado entre os saberes médicos socialmente legitimados e as práticas religiosas de cura, frequentemente classificadas como medicina clandestina. Essa perspectiva assemelha-se à análise da antropóloga Mary Douglas (2012) sobre os conceitos de pureza e impureza enquanto constructos sociais.

Desde os primórdios da atuação da Igreja Católica no Brasil, o ponto de vista médico e eclesiástico instituiu um processo de marginalização dos agentes de cura popular - curandeiros, rezadores e raizeiros- cujas práticas eram estigmatizadas como “impuras” ou “mágicas”, destituídas de fundamentação química e farmacêutica. Paradoxalmente, essas práticas (benzimentos, manipulação, sangrias e vendas de ervas medicinais em porções ou “garrafadas”) persistiam no cotidiano das comunidades. A noção de “limpeza” como mantenedora da ordem social estendia-se ao domínio religioso, refletindo os esforços da Igreja Católica em afirmar práticas normativas frente às transformações do catolicismo popular – apropriadas e reelaboradas por benzedores e rezadeiras. Segundo Keane (2022) ao refletir sobre as apropriações feitas de acordo com o monismo:

É fácil cair na mesma armadilha com “religião” que alguns caíram com “cultura”, tratando os fiéis como robôs programados pela sua fé. Mas as religiões também são modos de autoconsciência. A leitura das escrituras, as interações com os sacerdócios informados, as experiências visionárias, até mesmo os rituais familiares, têm o potencial de induzir à reflexão e à disputa, bem como à obediência cega, mesmo para o membro mais indiferente de uma comunidade. (KEANE, 2022, p. 219)

O espaço social é composto por uma multiplicidade de agentes que operam relações de troca ou de ruptura dentro de diversas dinâmicas administrativas e sistemas de crenças socialmente compartilhados. Embora os reformadores da ordem social e médica tenham logrado suprimir formalmente os agentes de cura tradicional e suas práticas de crença junto à clientela, não conseguiram erradicar os saberes socialmente compartilhados. Como demonstrou Lévi-Strauss (1975), em seu estudo sobre uma comunidade sul-americana, os rituais de cura integram elementos complexos: cânticos, porções, preparados rituais, símbolos entalhados, evocações de espíritos protetores e fórmulas verbais repetitivas. Embora aparentemente abstratos, esses elementos carregam significados profundos tanto para o xamã quanto para a parturiente, operando em dois níveis simultâneos: a resolução de problemas físicos ou espirituais e a construção do consenso grupal. Essa estrutura simbólica não apenas confere sentido à experiência coletiva, mas também a preserva através das gerações.

Em diferentes contextos sociais, analisamos as complexas relações entre política, religião e as práticas de cura em processos de transformação social. Essa dinâmica manifesta-se particularmente em contextos sócio-históricos urbanos que preservaram reminiscências de curas nativas - hibridizadas com elementos da cultura ameríndia, afro diaspórica e mestiça, em diálogo com as tradições das culturas regionais lusitanas.

É fundamental observar como os estímulos econômicos impactam comunidades rurais e pesqueiras. A implantação de empresas de exploração pesqueira ou agrícola, somada aos impactos ambientais e crises setoriais, gera regimes de sazonalidade cultural que fragilizam tanto as atividades econômicas de autossustentância quanto os trabalhos coletivos comunitários, como os tradicionais mutirões (Queiroz, 1985, 543 e 44).

Nesse contexto, ressaltamos que os fluxos migratórios em direção ao Sudeste e, mais recentemente, ao Centro Oeste configuram uma característica estrutural da região em estudo há várias décadas. Esse movimento afeta principalmente áreas dedicadas à produção de commodities (cana-de-açúcar) ou monocultivos (como tomaticultura em Goiás). Paralelamente, a economia local gira em torno de atividades de subsistência, complementadas com o Fundo de Participação dos Municípios e a renda dos aposentados.

Em nossa investigação, documentamos o caso de uma rezadeira que personifica a longevidade dessa prática cultural tradicional. Essa permanência pode ser explicada por três fatores principais: (1) a resistência comunitária nas periferias frente aos

processos migratórios motivados pela busca de melhores condições urbanas; (2) a adaptação às dinâmicas religiosas mediadas por plataformas digitais; e (3) a capacidade de preservação identitária mesmo face à individualização radical imposta pelo neoliberalismo.

## **A permanência das bordas da crença como tradição de cura**

Na dinâmica econômica regional, a cidade de Borborema teve um sentido de promessa entre a década de 1920 e 1960. Desde então, a economia retraiu, ocorrendo um processo migratório contínuo. Conforme os dados do censo de 2022, o município possui 4.214 habitantes, distribuídos em um território de 26,107 km<sup>2</sup> (IBGE, 2024). A renda média é de 1,9 salários mínimos. Com relação ao IDEB, no ano de 2023, para os anos iniciais do ensino fundamental na rede pública era 4 e para os anos finais, de 3,2. Todos os índices sociais apontam para uma condição periférica, refletindo os limites de pequenas cidades do Nordeste, quanto aos avanços econômicos das metrópoles regionais ou cidades de médio porte com avanços no setor de turismo, ou de serviços. A economia de Borborema possui raízes agrárias, mas dentro dos limites da autossustentabilidade.

O ambiente sociocultural que permeia a vida das rezadeiras estudadas revela a persistência de tradições históricas enraizadas em sistemas de crença específicos. Nossa análise identifica quatro eixos estruturantes dessas tradições: a) Identidades Coletivas: Fortalecidas por práticas comunitárias de cura; b) Processos Migratórios: Que transportam e ressignificam saberes tradicionais; c) Isolamento Geográfico: Fator de preservação cultural; e, d) Trajetórias autônomas: De desenvolvimento sociocultural. Esses elementos combinam-se para criar definições culturais eficazes que reforçam os vínculos comunitários e garantem a continuidade das práticas tradicionais. Como observou Tönnies (1995) em sua análise dos processos sociais:

Em teoria, a sociedade consiste num grupo humano que vive e habita lado a lado de modo pacífico, como na comunidade, mas, ao contrário desta, seus componentes não estão ligados organicamente, mas organicamente separados. Enquanto, na comunidade, os homens permanecem essencialmente unidos, na sociedade eles estão essencialmente separados, apesar de tudo que os une (Tönnies, 1995, p. 252).

A persistência de fragmentos comunitários em determinados espaços sociais coloca em relevo a necessidade de uma abordagem teórica que articule adequadamente os conceitos de sociedade e comunidade para fins heurísticos. Essa distinção analítica revela-se fundamental para os objetivos de nossa investigação, particularmente ao examinarmos como práticas tradicionais de cura mantêm sua relevância em contextos institucionalizados. A mediação entre essas esferas nos permite compreender o

fenômeno da incorporação das práticas das rezadeiras em espaços formais de saúde. Esse processo ocorre mediante pressões da sociedade civil, que em alguns casos chegam a demandar a integração desses saberes tradicionais até mesmo no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Como demonstrou Maschio (2021) em sua pesquisa, essa dinâmica revela a complexa interação entre medicina institucionalizada e saberes populares no contexto brasileiro.

No entanto, em contraste com outras realidades sociais e comunitárias, nosso pensamento se dirigiu especificamente a experiência de cura de uma rezadeira em uma pequena cidade paraibana, que continua a realizar atendimentos. Isso ocorre durante um período em que muitos líderes religiosos estavam presentes nos sistemas de televisão e rádio (principalmente nas rádios paraibanas, que atendiam a públicos específicos e em horários com maior ou menor frequência), bem como nas religiões de matriz cristã, Kardecista, Umbandistas e do Candomblé, sobretudo nas rádios paraibanas, logicamente com públicos específicos e em horários com maior ou menor custo financeiro arcado pelo contratante. Além disso, é capaz de combinar os avanços de bens culturais exógenos que a internet oferece com conhecimento médico.

A história da rezadeira, que discutiremos mais tarde, mostra um elemento importante na relação com os seus consultados. É a forte tradição que sustenta a participação de outras mulheres em um ofício de reza e cura, cuja associação com invocações espirituais para motivar a resolução de uma variedade de doenças físicas e espirituais é preservada na memória coletiva, mesmo em tempos de uso midiático da fé, comercialização cotidiana de bens religiosos e avanços na educação formal. Essas práticas possuem um nível de reprodução resistente aos eventuais progressos tecnológicos da medicina, tendo como referência uma adesão simbólica às mulheres, que associam as práticas de cura e de conforto espiritual à ordem do sagrado, cotidianizado em um nível quase de um pertencimento familiar na busca pela sanidade.

É, portanto, uma sagração das rezadeiras pela "eficácia simbólica", que evoluiu ao longo dos anos em locais próximos ao catolicismo. A vida em áreas rurais tende a ser semelhante às condições históricas herdadas de ajuntamentos e assentamentos humanos, onde algumas práticas de cura se conectam às experiências ancestrais. Eles não têm ganhos salariais ou maior dinamismo produtivo descentralizado das grandes propriedades, pois estamos falando de pessoas que vivem em sítios e nas bordas de terras concentradas nas mãos de poucos.

Essa dinâmica social está ligada a uma experiência ancestral de relativo isolamento por ser mantida nas margens (nas periferias de áreas rurais ou urbanas) como vestígios de uma época em que a dimensão comunitária era mais forte ante aos processos de individualização das sociedades de economia capitalista mais avançada. Devido ao fato de que as práticas das rezadeiras são conduzidas por matrizes culturais específicas e não universalizadas por um conjunto de crenças religiosas, o quadro que define essas práticas é principalmente regionalizado.

Além disso, recorreremos ao uso de fontes orais como método de trabalho. Por isso, chamamos a atenção para a conexão entre a memória de processos comunitários

de longo prazo e a experiência de famílias ligadas ao campo diante das relações postas. Conforme a narrativa das participantes dos ritos:

*Meus avós eram do Sertão, eu não tenho lembrança deles não. Já meus pais, moravam no Covão, junto de Zé Maranhão<sup>2</sup> num sabe?, na terra de Seu Luís Cacheado, aí de lá comprou isso aqui (referindo-se a terra onde ela mora) aos Granjeiros<sup>3</sup>, o pai de Bitivuca. Meu pai comprou quatro hectares, ele e minha mãe sempre trabalhavam na agricultura.*

*- Irmã: Desde de 1951 que a gente mora aqui.*

*Aí nós viemos para aqui, eu tinha dez anos, minha irmã uma tinha doze anos e outra quinze.*

*- Irmãs e Cilice recordando juntas: Meus pais tiveram treze filhos, graças a Deus todos de uma mãe só, morreram muitos filhos pequenininhos... Eu sei que hoje só tem sete vivo.*

*Meus pais vieram de Vaca brava no Sertão, era um sítio, eles vieram de lá, em 1941 eles vieram do Sertão e em 51 nós viemos pra cá, pra Borborema.*

*Em Borborema se criaram oito filhos. Todo mundo desde pequeno trabalhava na agricultura, na inchada, na foice, carregando mandioca na cabeça, plantando bananeiras.*

*Eu tenho setenta e três anos e só tive um filho de criação, e essa minha irmã, Larita é solteira, moça velha, nunca casou e aquela outra minha irmã é viúva também.*

As relações possuem hierarquias específicas, conforme lembradas pelas pessoas que foram entrevistadas em comunidades rurais. Conforme as lembranças das entrevistadas nas comunidades rurais as relações possuem hierarquias específicas, e neste caso, temos a presença paterna chancelando o consentimento ao vínculo com uma relação a invocação ao sagrado e de intervenção aos problemas de contenção dos malefícios presentes no cotidiano de populações rurais, imersas em quadros de falta de médicos (a hodierna consagração para combater os males físicos), de assistentes sociais (cujo objetivo seria resolver problemas materiais que possam aumentar o quadro de baixa sanidade) ou mesmo profissionais religiosos capazes de realizar funções taumatúrgicas (como Frei Damião, cuja fé popular no “padim” Frei Damião e nas suas missões trazia algum alento em momentos de dificuldade). Na maioria das vezes, as crianças nas áreas rurais do Brasil aprenderam a rezar contra doenças em animais ou a partir da observação de pastores e curadores de gado.

Portanto, uma família com um rezador de pessoas ou animais (como o “curador de rastros” na criação de gado bovino ou ovino) consegue um nível de distinção, criando espaços de destaque entre autoridades e submissões com novas dinâmicas de hierarquia que devem ser naturalizadas pela comunidade. Essas situações surgem devido às necessidades constantes de uma população que não tem acesso a serviços médicos

<sup>2</sup> José da Costa Maranhão é um ex-prefeito da cidade de Borborema-PB.

<sup>3</sup> Referindo-se a uma família conhecida na cidade de Borborema-PB

ou a experiências religiosas de cura. As rezadeiras, portanto, prestam assistência aos sitiantes, viajantes e feirantes matutos que carecem de alento em suas vidas devido à falta de bens materiais e assistenciais.

Devido ao seu histórico de práticas de cura, também emanam uma sensação de sabedoria e conexão com os sentidos referentes ao sobrenatural. A situação rural permite espaços de consagração baseados nas indicações dos atendidos pelas rezadeiras em seus círculos de convivência. Ainda existem rezadeiras especializadas na cura e reza na região do Brejo paraibano. Assim, encontramos rezadeiras ou rezadores, que rezam para cura de dor de dente, febre infantil, espinha caída, picadas de insetos ou aracnídeos, ataques de animais peçonhentos, entre outros problemas.

Assim, a reza não possui necessariamente uma escolástica, mas, em vez disso, um nível de consagração do trabalho alcançado pela criação de um nível de clientela local a quem reza. A rezadeira lembrou de seus primeiros tratamentos médicos:

*Eu não sei explicar como eu aprendi a rezar, porque é de nascença, desde doze anos de idade que eu rezo. Eu comecei rezando boneca. Minha irmã tinha uma boneca e elas diziam chega rezadeira, e eu rezavas as bonecas, pronto. Aí eu rezando, chegou um menino pequenininho, aí eu disse, eu rezo boneca, aí papai disse; “Quem reza boneca reza crianças também”, aí eu comecei a rezar as crianças. Depois chegou outro homem com uma criancinha, e disse; “me reze também”. Aí eu falei; “Eu não rezo adulto não, só rezo crianças”, aí papai foi quem disse assim; “Já que reza criança, reza adulto também”, porque eu tinha vergonha, eu pequena rezando homem grande. Aí até hoje eu rezo o pessoal. (Entrevista realizada em 03/11/2019).*

As cidades interiores ou periferias de pequenas, médias e grandes cidades têm um certo grau de independência devido à sua relação mística e ao sentido de acolhimento, quase que familiar, que transmitem aos seus atendidos. Portanto, existe um tipo de relação de compadrio baseada na tradição rural, como nos casos de padrinhos e afilhados de fogueira no período junino ou alguém que voluntariamente fornece assistência em emergências, o que resulta em retribuições no jogo de dádiva e contra dádiva, como discutido por Mauss (1974).

Ademais, podemos salientar que, com a existência de uma lógica de gratidão, cuja paga é a consagração ou o reconhecimento social, existe um nível de consagração social no sentido bourdieusiano, que se funda na perspectiva de a própria nomeação da qualidade de rezadeira, por exemplo, dar um corpo e um fundamento a uma realidade socialmente compartilhada por várias percepções e reconhecimentos<sup>4</sup>.

O poder simbólico da rezadeira e de sua família está se expandindo gradualmente entre os membros da comunidade como resultado da circulação de viajantes ou visitantes que compartilham experiências de cura com práticas de antepassados.

---

4 BOURDIEU, Pierre. O mistério do ministério...

O trabalho de campo, com um viés antropológico, afirma sentidos da ordem do imponderável, como quando um visitante surge para ser rezado e se apresenta para a cura, ao que a rezadeira comentou: “*Vem gente de todo canto pra se rezar, olha aqui esse rapaz, ele veio de Bananeiras para se rezar*”<sup>5</sup>.

Salientamos que as rezas dessas mulheres rurais podem ser relacionadas a pagamentos ocasionais e insignificantes, que parecem prebendas ou presentes (sem um sentido hierocrático nos escritos de Max Weber). Em outras palavras, eles se referem a um desenho de um benefício como um reconhecimento a alguém que reza, mas não é um membro da igreja. Esse indivíduo recebe oferendas, como alimentos, vários presentes “lembranças” ou mesmo uma pequena quantia, não como remuneração, mas como uma forma de ajuda.

Em relação às rezadeiras do Brejo paraibano, notamos dois elementos: o rito de reza é totalmente independente e não segue um padrão, o que significa que os estilos e formas de rezar são exclusivos para cada uma delas. As entrevistadas afirmaram:

*Quando eu completei dezoito anos, eu noivei com um rapaz e ele tinha uma vó que rezava, mas ela rezava baixo que eu não entendia. Aí o pessoal diz que eu aprendi com ela, mas não, porque ela não rezava como eu, porque cada reza é uma reza diferente.*

- **Irmã:** *Antigamente as rezadeiras rezavam assim; “xixixixixix”, rezavam só pra elas, ninguém sabia o que elas diziam, já Cilice, minha irmã reza explicando.*

*Eu vou rezar aqui pra vocês escutarem como é que é, faz de conta que eu tô rezando vocês:*

*Pelo sinal da Santa Cruz, livra-nos Deus nosso Senhor dos nossos inimigos. Em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, Amém. Pai Nosso que estais nos Céus, santificado seja o vosso Nome, venha a nós o vosso Reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no Céu. O pão nosso de cada dia nos daí hoje, perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido, e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do Mal. Amém. Eu continuo assim: Olhado vivo, olhado morto, olhado excomungado de quem não viu calo da santa igreja levantar teus olhos amaldiçoado, se botaram na boniteza, no comer, na carne, na esperteza, senhor Jesus tirai, prendeí e jogai nas contas do mar. Que Jesus concentre na paz de Deus e o poder do divino espírito santo, Amém. Jesus nasceu, Jesus nascido, curai desses olhados meu Jesus do Nazaré, com a força das três palavras santas, da santíssima trindade, quem pode mais do que Deus? Ninguém! São Miguel Arcanjo ele protege e combate, nossa Senhora aparecida e Cristo redentor, defende nós de tudo quanto for ruim e assim seja em nome de Jesus. Virgem Maria passa na frente”. (Você não sabe quem é Nossa Senhora?) Em nome do pai, do filho e do Espírito Santo e nosso Senhor Jesus Cristo, amém. São Pedro e São Paulo, São Pedro foi a Roma e Jesus*

<sup>5</sup> Referindo-se a um mototaxista da cidade vizinha que está ao seu lado em um banco sentado.

*Cristo perguntou: Pedro o que visse por lá? meu olho paciente (diz Pedro), com olhar de quebrante, peitos abertos, espinhelas caídas, aliviado e curado pra sempre sem fim, Amém. Então eu vou levantar em nome do Senhor Jesus.*

*Aí eu tenho um cordão, aí eu rezo. Essa reza eu que aprendi, porque ela não me ensinou.*

É importante observar que a reza parece fornecer estímulos específicos para a cura, que são guardados como um ritual único da rezadeira ao longo do processo de cura. A consequência disso é a contrapartida simbólica, ou um contra dom, que está inerente ao reconhecimento da rezadeira pela comunidade. A narradora prosseguiu explicando a eficácia de sua própria reza, dizendo:

*Se você chegar aqui e quer que eu reze a carne trilhada, osso conjuntado, nervos rendidos e as veias inchadas. Aí eu Rezo:*

*Rezo Santo Cosme, rezo São Damião, rezo santo Cosme, rezo são Damião, são fortuosos que tudo isso rezam, a carne trilhada, ossos conjuntados, nervos rendidos e as veias inchadas, com as palavras de Deus e a virgem Maria, esse pé aliviado é curado pra sempre sem fim, amém.*

*Eu não aprendi isso com ninguém, por isso que eu digo que é de nascença. Eu bulo com tudo na reza, aí sai peito aberto, espinhela caída, ramo branco, ramo roxo, ramo frio, ramo incarnado, ramo preto.*

*Ramo branco é o corpo esfriando, o ramo quente é a febre quente. Espinhela caída, é quando a gente pega em peso e fica com a coluna doendo, e peitos abertos é os peitos doendo, dá tontura, dá dor de cabeça, dá tudo. Aí já vai pro cordão, porque eu rezo com a força de Deus.*

Um dos pesquisadores depositou o gravador enquanto estava preparado para ser rezado com o cordão, demonstrando seu pertencimento à comunidade e praticando a pesquisa antropológica de sua própria comunidade. O ritual consistia na seguinte situação: a rezadeira instou o pesquisador a juntar os pés enquanto ele estava em pé e estendeu a mão direita; em seguida, ela media com um cordão do meu dedo mindinho ao cotovelo. Mediu a largura do peitoral do pesquisador usando o mesmo cordão.

Com o corpo fechado, afirmou que tudo estava em ordem. Ela então perguntou se ele já havia se rezado alguma vez. Ele disse que sim, quando era criança. Na mesma ocasião, a mãe de um dos pesquisadores estava presente e requisitou a atenção da rezadeira; ela mediu o peitoral dela e constatou que o antebraço dela não estava adequado, afirmando que estava com o peitoral errado, afirmando que estava com o “peito aberto e espinhela caída”, tendo a resposta da consultada do conhecimento dessa condição “porque na mesma semana havia pegado vários baldes com água”. Então, a rezadeira passou a pronunciar a seguinte oração:

*Com as palavras de Deus e da virgem Maria e do Divino Espírito Santo, esses peitos abertos e essas espinhelas caídas eu levanto com a força de Deus, em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, amém. Se Jesus é por nós, quem será contra nós? Ninguém! Em nome do pai, do filho e do Espírito Santo, amém. Vai levantar com a força de Deus e a virgem Maria e o Divino Espírito Santo, Amém.*

Após a reza, repetiu a medição anterior no mesmo local e ficou certo de que não havia espaço excessivo na corda. Disse que isso era uma forma de se auto reconhecer como uma prática de cura: “*Eu curo com a força de Deus, tá vendo?*”

Deste modo, temos um processo que autonomiza as rezadeiras em suas invocações de cura, atribuindo sempre a recuperação ao poder de Deus. Ao mesmo tempo, eles agem como agentes, clamando por atenção divina aos desvalidos ou mais frágeis nas diversas questões da existência, quer na ordem material ou mística, com base no conforto da memória de uma figura que se assemelha a uma mãe ou avó protetora sempre disposta a prestar um socorro ou assistência diante de diversos problemas presentes entre os mais próximos.

## **Reflexões finais**

Consideramos que as práticas das crenças populares das benzedadeiras são uma reprodução de gênero devido ao seu lugar na divisão social de trabalho e gênero, que atribuía às mulheres o espaço e as atividades associadas à cozinha e quintal, onde sempre havia um herbário, criando e legitimando assim seus aspectos místicos, alquímicos e curandeiros. Além disso, essas práticas místicas criaram poderes sociais e políticos.

Devido às mudanças no papel e no espaço do gênero na sociedade rural e urbana, essas práticas que eram perpetuadas oralmente estão desaparecendo. Talvez estejamos assistindo ao desfecho das últimas rezadeiras da área e ao fim da reprodução de um importante agente socioantropológico nas comunidades urbana e rural.

A pesquisa fez-nos compreender que as necessidades correntes de todos os frequentadores da casa de dona Maria Alice também demonstraram uma aprendizagem motivada por interações, pois os males diversos precisam de uma experiência acumulada. As rezas são feitas para males comuns e extraordinários, pois cada tempo histórico também foi entrecortado por práticas médicas convencionais ou por um mercado simbólico concorrente nas práticas de cura relacionadas a uma diversidade de preces ou de mezinhas recomendadas para sanar males físicos ou espirituais.

A investigação trouxe-nos a percepção de que os frequentadores podem igualmente buscar os espaços consagrados pela ciência na resolução de enfermidades. Ademais, que não há uma pressão da rezadeira por um exclusivismo no seu trabalho de cura frente a outras possibilidades. Provavelmente, essa ação reflete um pacto silencioso sobre a percepção dos limites humanos diante dos males afligentes, que,

independentemente das posições e das condições de classe, levam os que carecem de uma atenção de uma mulher associada a uma figura arquetípica de mãe ou de avó a dedicar um tempo para realizar uma prece para mitigar ou curar as dores dos necessitados. Outro aspecto que consideramos relevante diz respeito ao fato de as preces não terem um secretismo. Assim, eventuais frequentadores, quiçá, também possam difundir essas invocações em outros lugares, referenciando uma feição particular de um tipo de reza acessível àqueles que também tenham interesse em preservar essa cultura. Novas rezadeiras ou rezadores poderiam surgir dessas interações. Frente a essa disposição, o reconhecimento social é difundido como sementes que são levadas pelo vento.

## Referências

BOURDIEU, Pierre. **O mistério do ministério: Pierre Bourdieu e a política democrática**. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

CRUZ, Aline Suzana Camargo da Silva. **Entre religiosidade, emoção e gênero: a crença nos dons de Dona Nilda Benzedeira e sua festa de São Cosme e São Damião em Matinhos/PR (1992-2016)**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2022

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo. Perspectiva, 2012.

GARCÍA, Diana Manrique. Curanderas y parteras: saberes que reivindicam y tensionan. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 24, n. 59, jan-abr 2022, p. 84-107.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Borborema (PB) – Panorama. [S. l.], c2024. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pb/borborema/panorama>. Acesso em: 26 maio 2025.

KEANE, Webb. Religião e Economia Moral. In: **Ilha**, Florianópolis, v. 24, n. 2, p. 215-240, 2022.

LEVI-STRAUSS, Claude. **A eficácia simbólica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1975.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MARIN, Raquel Cornélio; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Desfazendo o “Mau-olhado”: Magia, Saúde e Desenvolvimento no Ofício das Benzedeadas. **Psicologia: Ciência e Profissão** Abr/Jun. 2017 v. 37 n°2, 446-460.

MASCHIO, Maralice; ZOMER, Lorena. As memórias das benzedeadas como “médicas populares guiadas por Deus” em Clevelândia (PR). In: **História Oral**, v. 24, n. 2, p. 237-254, jul./dez. 2021.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil: 1916 – 1985**. São Paulo, Brasiliense, 1989.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In : \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. v. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MENDES, Dulce Santoro; CAVAS, Claudio São Thiago. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 1, p. 3-14, jan./mar. 2018.

MOURA, Carlos André Silva de; SILVA, Aerton Alexander de Carvalho. Missões e devoções no “Nordeste” do Brasil: a atuação eclesial e a formação de uma taumaturgia em torno do Frei Damião de Bozzano (1930-1940). In: **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 47, p. 408-431, maio/ago. 2021.

SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra de. In: **Raízes**, Campina Grande, vol. 22, nº 02, jul./dez. 2003, p. 60-72.

SOUZA, Ricardo Luiz de. **A Reação Católica no Brasil: instituição e pensamento (1889-1945)**. Porto Alegre: Editora da UFCSPA, 2023.

TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade. In: MIRANDA, Orlando de. **Para ler Ferdinand Tönnies**. 1. ed. São Paulo: EdUSP, 1995a. p. 231-352.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. São Paulo: Imprensa Oficial/UnB, 2004.

#### FONTE ORAL (Nome Real)

LIMA, Alice Maria de (Cilice). **Eu comecei rezando boneca**. História Oral concedida à Edmilson das Chagas de Lira filho no dia 03 de novembro de 2019.

## ANEXOS



Recebido em 11/03/2025.

Aceito em 20/05/2025.