



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

GILIANE CORDEIRO GOMES

“EU TRABALHO COM A TRADIÇÃO”:

Um estudo decolonial e feminista sobre as narrativas das rezadeiras do município de
Arcoverde – PE.

Recife

2022

GILIANE CORDEIRO GOMES

“EU TRABALHO COM A TRADIÇÃO”:

Um estudo decolonial e feminista sobre as narrativas das rezadeiras do município de
Arcoverde – PE.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro

Recife

2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

G633e Gomes, Giliane Cordeiro.
 "Eu trabalho com a tradição" : Um estudo decolonial e feminista sobre
 as narrativas das rezadeiras do município de Arcoverde – PE. / Giliane
 Cordeiro Gomes. – 2022.
 245 f. : il. ; 30 cm.

 Orientadora : Prof^a. Dr^a. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro.
 Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
 Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2022.
 Inclui referências.

 1. Psicologia. 2. Curandeiras. 3. Feminismo. 4. Rezadeiras. I.
 Cordeiro, Rosineide de Lourdes Meira (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2022-135)

GILIANE CORDEIRO GOMES

“EU TRABALHO COM A TRADIÇÃO”:

Um estudo decolonial e feminista sobre as narrativas das rezadeiras do município de Arcoverde – PE.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutora em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Aprovada em: 08/08/2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Luciana Kind do Nascimento (Avaliadora Externa)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Prof^a. Dr^a. Diogivânia Maria da Silva (Avaliadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Jaileila de Araújo Menezes (Avaliadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr^a. Vívian Matias dos Santos (Avaliadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Dedico essa tese à minha avó Maria do Carmo e à
minha mãe Edileuza Cordeiro por cada uma das
vezes em que elas impuseram suas mãos sobre mim
em reza.

AGRADECIMENTOS

Esta tese nasce do meu recomeço. Do momento em que levantei as mãos, dancei e cantei de novo. Nada podia tirar minha alegria. O sol me enviava sua benção. Meu suor me batizava e me dava coragem. Minha história tomava um rumo diferente e de volta para Arcoverde – PE. Um retorno que anunciou desde o início a solidariedade feminina como forma concreta de emancipação. Micro possibilidades de resistência expressas, neste momento, em rezas, visitas, chás, abraços, escutas. Eu acreditei e sigo acreditando que a vida é feita de recomeços, e graças a um deles, eu recomecei a sonhar, a conversar em forma de rezo, a pensar em pesquisa, a plantar girassóis e entender os ciclos de vida-morte-vida. Portanto, eu agradeço à vida que me fez persistente na ideia de que nasci para ver emergir minhas potências, insubmissa às noções que limitam minha liberdade e minha dignidade.

À minha orientadora Rosineide Cordeiro por viver esse recomeço junto comigo. Por tantas vezes me ajudar a entender o mundo ao meu redor. O encontro com Rose mudou e inspira a minha vida. Obrigada!

À minha mãe, Edileuza Cordeiro Araújo, pela vida vivida com tamanho amor, carinho cuidado. Pelo zelo por meus sonhos e por acreditar nesta pesquisa, neste processo. Mainha é dessas mulheres que não temem trabalho e que nunca esmorecem na certeza de que nossa vida tem propósitos de transformação. Eu agradeço e honro a história da minha mãe. És o alento da minha vida!

Ao meu pai, Antônio Gildásio Gomes, por cada palavra de incentivo, pela repetição incansável de que a tese é importante. Quão valiosa é a memória dele folheando essas páginas com ar de vitória. Cheguei na conclusão dessa etapa graças ao sacrifício vivido por ele durante anos de sobrecarga de trabalho. Eu agradeço e honro a história do meu pai.

A Gabriel Cordeiro, presente divino que ilumina a minha vida com amor, ternura, alegria, orgulho. Minha vida se encheu de risos com a sua presença. A Gustavo Cordeiro, por me ensinar todos os dias a ter fé nos recomeços. Irmãos queridos, que bom tê-los!

A Ênio Felipe, por todo amor, companheirismo e incentivo. Pela escuta atenta, pela ajuda cotidiana. Por acreditar tanto e me apoiar incondicionalmente. Por embarcar inteiro nessa caminhada a dois. Seu riso e amor nutrem minha alma. Em doze minutos, recomecei. Eu amo você!

Às mulheres rezadeiras, por cada acolhida, cada reza, cada mezinha. Por permitirem que eu entrasse em suas casas e compartilharem comigo suas histórias.

Às minhas amigas(os), orientadas e familiares, Amanda, Rosinha, Maria Luísa, Roberta, Georgia e Guilherme, Isabela, Ediclê, Josy, Erika e Clara, Emylayne, Poline, Indira, Julianne, Suzy, Rafa Darly, Paty Brandão, Luiz Massilon, Bob, Emanuel, Dayvison, Fabio, Jonathan, Ayron, que tanto me apoiaram e confiaram no meu trabalho durante esses quatro anos.

À Vanessa e Kássia Benevides pela irmandade, por serem casa e transformarem meus dias em Recife em uma fase de alegria e paz. Que sorte a minha encontrar vocês nessa caminhada.

A Diego Santana, pelo companheirismo neste fim de escrita. Obrigada por ser esse amigo tão afetuoso, paciente e preocupado!

À Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde (AESA), pela oportunidade de docência, pesquisa e extensão no sertão pernambucano.

Às(Aos) estudantes do curso de Psicologia da AESA por toda compreensão e parceria no encerramento dessa tese.

Às professoras e professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, por todas as lições e contribuições para minha formação acadêmica.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fomento da bolsa, que possibilitou a realização da pesquisa em questão.

A Deus, por tudo.

Quando a terra for minha, eu plantarei poesia, contemplarei o luar. Quando a terra for minha, ensinarei a meu filho ou filha a como plantar o milho para colher a canção. Quando a terra for minha, me farei criança, ciranda da esperança, eu rodarei a dançar. Semearei no meu chão, semente de educação para que nenhum patrão possa ser dono da terra. Quando a terra for minha, será o mesmo dia que a terra será nossa (NEVES, 2021).

RESUMO

As rezadeiras tratam-se de mulher que carrega um saber pouco difundido nos dias atuais. São saberes e práticas ancestrais protagonizados por um gênero definido, racializado, com classe social demarcada, e que nesta tese teve como Lócus de enunciação desde o Sul do Mundo ao interior pernambucano, especificamente, no município de Arcoverde - PE. A tese teve como objetivo investigar como se constituem as práticas de cura de mulheres rezadeiras do sertão pernambucano na composição de suas experiências como mulheres guardiãs de um saber tradicional direcionado ao cuidado à saúde. Articula a discussão de epistemologias que partem da crítica da monocultura da ciência e que propõem um debate capaz de dialogar com a diversidade de saberes do mundo, sendo elas, a Epistemologia Fronteiriça, as Epistemologias do Sul e os feminismos decolonial e negro. Tem com base teórico-metodológica a pesquisa narrativa baseada em autoras(es) como Jaber Gubrium e James Holstein (2009), Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), e Catherine Reissman (2008). Utilizou como instrumentos de pesquisa a observação do cotidiano, o diário de campo e a entrevista narrativa. Adotou a noção de campo-tema para abordar a relação que a pesquisadora estabelece com o assunto em sua experiência pessoal, em sua revisão de literatura e durante seu contato com as rezadeiras nos Encontros de Saberes da Caatinga em Exu – PE, e com as rezadeiras no município de Arcoverde – PE. Compreende-se, a partir da análise das narrativas co-produzidas junto com as rezadeiras, que estas possuem uma importante função no cuidado à saúde de diferentes parcelas da sociedade que apresentam afinidade com as suas práticas de cura. Conclui-se que as práticas de cura narradas pelas mulheres rezadeiras do município de Arcoverde - PE, constituem-se como um saber ancestral, dinâmico e plural, defendidos como saberes e práticas per si decoloniais.

Palavras-chave: rezadeiras; práticas de cura; decolonialidade; feminismos; narrativa.

ABSTRACT

The rezadeiras are women who carry a little-known knowledge nowadays. They are ancestral knowledge and practices carried out by a defined, racialized gender, with a demarcated social class and which in this thesis had as its locus of enunciation from the South of the world to the interior of Pernambuco, specifically, in the municipality of Arcoverde – PE. The thesis aimed to investigate how the healing practices of women praying in the Pernambuco hinterland are constituted in the composition of their experiences as guardian women of a traditional knowledge directed to health care. It articulates the discussion of epistemologies that start from the critique of the monoculture of Science and that propose a debate capable of dialoguing with the diversity of knowledge in the world, namely, Border Epistemology, Southern Epistemologies and decolonial and black feminisms. Its theoretical-methodological basis is the narrative research based on authors such as Jaber Gubrium and James Holstein (2009), Jean Clandinin and Michael Connelly (2015), Sandra Jovchlovitch and Marton Bauer (2015), and Catherine Reissman (2008). The Observation of daily life, the field diary and the narrative interview were used as research instruments. It adopted the notion of field-theme to approach the relationship that the researcher establishes with the subject in her personal experience, in her literature review and during her contact with the rezadeiras in the Encontros de Saberes da Caatinga in Exu – PE, and with the rezadeiras, in the municipality of Arcoverde – PE. From the analysis of the narratives co-produced together with the mourners, it is understood that they have an important role in the health care of different parts of society that have an affinity with their healing practices. It is concluded that the healing practices narrated by the prayer women in the municipality of Arcoverde – PE, constitute an ancestral, dynamic and plural knowledge and practices per se.

Keywords: rezadeiras; healing practices; decoloniality; feminisms; narrative.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A máscara do silenciamento.	49
Figura 2 - O fluxograma passo a passo metodológico.....	81
Figura 3 - O fluxograma Momentos da Entrevista Narrativa.....	90
Figura 4 - O fluxograma do passo a passo da observação no cotidiano.....	98
Figura 5 - Cartaz de divulgação do Encontro de Saberes da Caatinga realizado no ano de 2019, na Chapada do Araripe, no município de Exu – Pernambuco.....	102
Figura 6 - Mapa da localização do município de Arcoverde – PE.....	107
Figura 7 - Mapa dos bairros de Arcoverde com rezadeiras indicadas.	113
Figura 8 - Nuvem de palavras para compreensão ampla dos intercruzamentos temáticos no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES	132
Figura 9 - Nuvem de palavras para compreensão ampla dos intercruzamentos temáticos encontrados no banco de dados do ARCA.....	133
Figura 10 - O terço.....	157

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Distribuição das rezadeiras indicadas por bairros em Arcoverde	112
Gráfico 2 - Revisão bibliográfica realizada no banco de Teses e Dissertações da CAPES utilizando como descritor o termo “rezadeira”	130
Gráfico 3 - Revisão bibliográfica realizada no banco de Teses e Dissertações da CAPES utilizando como descritor o termo “benzedeira”	131
Gráfico 4 - Revisão bibliográfica realizada no banco da ARCA utilizando como descritor o termo “rezadeira”	132
Gráfico 5 - Revisão bibliográfica realizada no banco de dados da ARCA utilizando como descritor o termo “benzedeira”	133
Gráfico 6 - Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” por ano e grau de qualificação.....	134
Gráfico 7 - Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” segundo cada confederação brasileira (Estados).	135

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Roda de Conversa de benzedeadas e benzedores durante o III Encontro de Saberes da Caatinga, em 2019, em Exu – PE.	100
Imagem 2 - Giliane e Dona Angelina em fotografia tirada no Encontro de Saberes da Caatinga e autorizada para publicação na pesquisa	104
Imagem 3 - Quintal de Dona Rita, cadeiras onde Dona Rita realiza a reza nas pessoas que a procuram e Dona Rita em apresentação teatral	116
Imagem 4 - Quintal de Dona Rita, cadeiras onde Dona Rita realiza a reza nas pessoas que a procuram e Dona Rita em apresentação teatral.	116
Imagem 5 - Quintal de Dona Rita, cadeiras onde Dona Rita realiza a reza nas pessoas que a procuram e Dona Rita em apresentação teatral.	116
Imagem 6 - Altar de Dona Cida e o altar de Dona Cida Baixinha	117
Imagem 7 - Altar de Dona Cida e o altar de Dona Cida Baixinha	117
Imagem 8 - Banner fixado na parede do terraço de Dona Bebê e momento em que Dona Bebê estava rezando em Felipe	119
Imagem 9 - Banner fixado na parede do terraço de Dona Bebê e momento em que Dona Bebê estava rezando em Felipe	119
Imagem 10 - Mãos de Dona Neide e rosto com máscara de Dona Neide	120
Imagem 11 - Mãos de Dona Neide e rosto com máscara de Dona Neide	120
Imagem 12 - Plantas e santo no terraço de Dona dos Anjos	121
Imagem 13 - Plantas e santo no terraço de Dona dos Anjos.	121
Imagem 14 - Dona Deja	122
Imagem 15 - Dona Mocinha e sua mesa	123
Imagem 16 - Dona Irene com o seu chapéu de cigana e Dona Irene rezando em meu pai.	124
Imagem 17 - Dona Irene com o seu chapéu de cigana e Dona Irene rezando em meu pai.	124
Imagem 18 - Dona Maria Preta segurando o ramo de pinhão roxo	124
Imagem 19 - M. sendo rezada por Dona Mocinha	193

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Roteiro de entrevista da pesquisa de Nayara de Lima Monteiro (2019)	230
Tabela 2 - Roteiro de observação utilizado para a observação no cotidiano realizada durante o IV Encontro de Saberes da Caatinga e nas visitas às casas das mulheres rezadeiras em Arcoverde – PE.	231
Tabela 3 - Descrição socioeconômico das rezadeiras.....	114
Tabela 4 - Catalogação integrativa dos dados encontrados no Scielo utilizando o descritor “rezadeira”	232
Tabela 5 - Catalogação integrativa dos dados encontrados no Scielo utilizando o descritor “benzedeira”	233
Tabela 6 - Catalogação integrativa dos dados encontrados na BVS-Psi utilizando o descritor “rezadeira”	234
Tabela 7 - Catalogação integrativa dos dados encontrados na BVS-Psi utilizando o descritor “benzedeira”	235
Tabela 8 - Catalogação integrativa dos dados encontrados no Lilacs utilizando o descritor “rezadeira”	236
Tabela 9 - Catalogação integrativa dos dados encontrados no Lilacs utilizando o descritor “benzedeira”	237
Tabela 10 - Apresentação dos periódicos identificados nas publicações encontradas.	129
Tabela 11 - Orações básicas	238
Tabela 12 - Plantas e usos.....	239
Tabela 13 - Doenças citadas pelas rezadeiras arcoverdenses com descrições e procedimentos baseados nas informações encontradas no livro publicado com os anais do 2º Encontro de Saberes e Práticas de Cura da Caatinga na Chapada do Araripe (2018).....	240

LISTA DE SIGLAS

ACS	Agente Comunitária de Saúde
AGRODÓIA	Associação dos Agricultores Familiares da Serra dos Paus Doias
CAAE	Certificado de Apresentação de Apreciação Ética
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CAPS	Centro de Atenção Psicossocial
CEO	Centro de Especialidade Odontológica
CTA	Centro de Testagem e Aconselhamento
COHAB II	Conjunto Habitacional
COAS	Centro de Orientação e Aconselhamento Sorológico
CONEP	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa
CNS	Conselho nacional de Saúde
COVID-19	Corona Virus Disease (sigla em inglês)
EdPOpSUS	Educação Popular em Saúde
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IDH	Índice de Desenvolvimento Humano
Lilacs	Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde
LGBTqia+	Lésbicas Gays Bissexuais Transgênero Queer Intersexo Assexual
Medline	Sistema Online de Busca e Análise de Literatura Médica
PNEP	Política Nacional de Educação Popular
PUC-Minas	Pontifícia Universidade Católica-Minas Gerais
SESC	Serviço Social do Comércio
SUS	Sistema Único de Saúde
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UBSF	Unidade Básica de Saúde da Família
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
USF	Unidade de Saúde da Família

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	18
2	UMA COMPREENSÃO SOBRE O CAMINHO EPISTÊMICO DA TESE: DO DEBATE DECOLONIAL ÀS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E FEMINISMOS.....	30
2.1	O DEBATE SOBRE PÓS-COLONIALISMO, DECOLONIALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO	35
2.2	A COLONIALIDADE DO PODER, SABER E SER.	43
2.3	A EPISTEMOLOGIA FRONTEIRIÇA E AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL NA BUSCA DA COMPREENSÃO SOBRE O EPISTEMICÍDIO	53
2.4	O FEMINISMO DECOLONIAL E NEGRO EM UMA DISCUSSÃO SOBRE A COLONIALIDADE DE GÊNERO.	67
3	ENTRE NARRATIVAS E REZAS: A METODOLOGIA COMO O CAMINHO PERCORRIDO PELA PESQUISADORA.....	76
3.1	A PESQUISA NARRATIVA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	81
3.2	A ENTREVISTA NARRATIVA	88
3.3	A ANÁLISE DAS NARRATIVAS.	92
3.4	A OBSERVAÇÃO NO COTIDIANO.	93
3.5	O DIÁRIO DE CAMPO.	95
3.6	REMEMORANDO O TRABALHO DE PESQUISA: O ENCONTRO DE SABERES DA CAATINGA.	97
3.7	ARCOVERDE COMO CAMPO-TEMA	105
3.8	O CAMINHO ATÉ CONHECER AS PARTICIPANTES DA PESQUISA	110
3.9	OS ENCONTROS COM AS REZADEIRAS.	114
4	O PROCESSO DE REVISAR A LITERATURA	125
4.1	AS REZADEIRAS NA PRODUÇÃO ACADÊMICA DE TESES E DISSERTAÇÕES	128
4.2	O CONTEXTO RELIGIOSO E SUA INTERFACE COM AS REZADEIRAS.	135
4.3	O SABER ANCESTRAL E A INICIAÇÃO DAS REZADEIRAS.	140
4.4	O CONTEXTO RELIGIOSO ONDE A REZA ACONTECE.	145

4.5	AS PRÁTICAS DE CURA DE MULHERES REZADEIRAS.	148
4.6	AS REZAS E O USO DAS PLANTAS MEDICINAIS	154
5	ENTRE ENCONTROS E REZAS: O PROCESSO DE ANÁLISE DAS NARRATIVAS DA REZADEIRAS	162
5.1	O SABER ANCESTRAL E A INICIAÇÃO DAS REZADEIRAS.	168
5.2	AS PRÁTICAS DE CURA E OS SEUS ELEMENTOS	180
5.2.1	Os elementos relatados	183
5.2.2	As principais rezas	187
5.2.3	As plantas medicinais	192
5.3	MOMENTOS QUE MARCARAM A MEMÓRIA DAS REZADEIRAS	196
5.4	O DIA A DIA COMO REZADEIRA.	201
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	212
	REFERÊNCIAS.	214
	ANEXO A – TRANSCRIÇÃO.	230
	ANEXO B - TABELA 1 - ROTEIRO DE ENTREVISTA DA PESQUISA DE NAYARA DE LIMA MONTEIRO (2019).....	232
	ANEXO C - TABELA 2 - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO UTILIZADO PARA A OBSERVAÇÃO NO COTIDIANO REALIZADA DURANTE O IV ENCONTRO DE SABERES DA CAATINGA E NAS VISITAS ÀS CASAS DAS MULHERES REZADEIRAS EM ARCOVERDE – PE.	233
	ANEXO D - TABELA 4 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NO SCIELO UTILIZANDO O DESCRITOR “REZADEIRA”.....	234
	ANEXO E - TABELA 5 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NO SCIELO UTILIZANDO O DESCRITOR “BENZEDEIRA”.	235
	ANEXO F - TABELA 6 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NA BVS-PSI UTILIZANDO O DESCRITOR “REZADEIRA”.....	236
	ANEXO G - TABELA 7 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NA BVS-PSI UTILIZANDO O DESCRITOR “BENZEDEIRA”.	237
	ANEXO H - TABELA 8 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NO LILACS UTILIZANDO O DESCRITOR	

“REZADEIRA”.....	238
ANEXO I - TABELA 9 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS ENCONTRADOS NO LILACS UTILIZANDO O DESCRITOR	
“BENZEDEIRA”	239
ANEXO J - TABELA 11 - ORAÇÕES BÁSICAS.	240
ANEXO K - TABELA 12 - PLANTAS E USOS	241
ANEXO L - TABELA 13 - DOENÇAS CITADAS PELAS REZADEIRAS ARCOVERDENSES COM DESCRIÇÕES E PROCEDIMENTOS BASEADOS NAS INFORMAÇÕES ENCONTRADAS NO LIVRO PUBLICADO COM OS ANAIS DO 2º ENCONTRO DE SABERES E PRÁTICAS DE CURA DA CAATINGA NA CHAPADA DO ARARIPE (2018)	
ANEXO M - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO.....	243

1 INTRODUÇÃO

Antes de mais nada eu gostaria de pensar brevemente sobre o ato de escrever da forma que me proponho a escrever. Entendi que não se escreve uma tese sozinha, e eu absolutamente, não estou sozinha. Muitas mãos digitam junto comigo essas páginas, fundem comigo suas ideias na construção intelectual de uma pesquisa marcada por encontros, histórias, sensibilidades e rezas, murmuradas com palavras que não foram ditas para serem compreendidas.

Perdi o medo e a insegurança que surge quando se pensa ser dona da pesquisa. Comecei a perceber que os contatos que eu fazia transpareciam na tese. Ideias, teorias, orientações, debates, aulas, eventos, memórias, experiências, afetos, estão todos aqui. Então decidi partir da escrita em primeira pessoa do singular e transitar com a primeira pessoa do plural como forma de recordar que nunca estive só. Assim, adoto um modo de compreender o fazer pesquisa pensando nas relações com as(os) outras(os) e comigo mesma.

Quando escrevo na primeira pessoa do singular, relembro Giovana Xavier (2017), quando diz que devemos produzir nossos próprios saberes a partir de quem somos, de nossas histórias de beleza, luta, sucesso e resistência. Isto, para então, disparar os alarmes de perigo das narrativas homogeneizantes, e apontar as emboscadas da história única pelo qual somos vistas e vítimas, como afirma Chimamanda Ngozi Adichie (2014). Compreendemos que essa escolha também se constitui numa estratégia política, afirmativa e decolonial, destinada a romper com o anonimato da minha experiência de existência como uma pesquisadora nascida e atuante no contexto da periferia científica global e nacional. Além disso, que encontra no saber tradicional, o seu compromisso científico e político, mas também fonte de cuidado, psicológico e espiritual. Então, assim como Vivian Matias dos Santos (2018, p. 2), apostamos na “relevância do falar sobre “de onde escrevo””, evidenciando algumas das questões que mobilizam os caminhos e as palavras.

Motivadas a produzir uma reflexão científica que problematize o paradigma epistêmico eurocêntrico, adotamos alternativas que ponham em xeque as concepções hegemônicas e proponham uma reelaboração da impessoalidade. Com isso, rompemos com o princípio de neutralidade científica. Assumimos nesta tese a crítica feminista à ciência, que defende a validade das experiências como conhecimentos situados constituintes do projeto intelectual

emancipatório. Visto, assim como orienta bell hooks¹ (1995) que a atividade intelectual é também uma forma de ativismo.

Recordamos Carla Akotirene (2019), quando diz que a boa ciência está ancorada na parcialidade, na provisoriedade, na instrumentalidade teórica. Combatemos uma noção de sujeita(o) que, ao pretender-se neutra(o), posiciona-se majoritariamente ao lado do discurso colonial hegemônico. Portanto, aceitamos o desafio político de rejeitar expectativas literárias elitistas, escrita complexa na terceira pessoa e abstrações científicas baseadas sob a sombra iluminista eurocêntrica, míope à gramática ancestral de África e diáspora. Dada à urgência dos ativismos, incluindo o teórico, em travar discussões teórico-metodológicas baseadas numa resistência militante que questiona o patriarcado racista e cria redes de solidariedade política em vez de se fixar numa narrativa neutra-impessoal-objetiva-positivista de não transcendência.

Desse modo, não esqueceremos, como explica Sueli Carneiro (2005, p. 101), que a indignidade de falar sobre a(o) outra(o) é inerente à construção do EU hegemônico – o *logos* colonial, falando do lugar do “paradigma do Outro²”. Sendo assim, unimos perspectivas que se destacam por falar a partir do lugar da(o) Outra(o), essa alteridade que é definida politicamente em oposição a uma(um) sujeita(o) hegemônica(o) detentora(or) do poder de auto representar-se e representar a diferença (ALVEZ; DELMONDEZ, 2015).

Neste contexto, é preciso entender que a academia, longe de ser um espaço neutro, colocou-se, também, como um lugar de adoração dos paradigmas ditos civilizatórios referenciando algumas(ns) pensadoras(es) responsáveis pela produção de uma racionalidade individualista e colonial que afirma, por um lado, a supremacia branca por meio de uma autorrepresentação positiva da branquitude euro-americana e, por outro lado, performatizando uma alteridade exotizada e depreciadora dos povos colonizados (KILOMBA, 2019).

Como referências para esse exercício teórico é possível considerar as produções acadêmicas e artísticas de autoras como Glória Anzaldúa, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, bell hooks, Sueli Carneiro, Maria Lugones, Rita Segato. Junto com todas estas e com mais outras

¹ bell hooks, é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora norte-americana nascida em 25 de setembro de 1952 no Kentucky – EUA, e falecida em 15 de dezembro de 2021 Kentucky – EUA. O apelido que ela escolheu para assinar suas obras é uma homenagem aos sobrenomes da mãe e da avó. Enfatiza que para ela, nomes, títulos, nada disso tem tanto valor quanto as ideias. Destacamos que bell hooks opta por escrever seu nome com letras minúsculas em defesa da ideologia de que nada tem mais importância do que as ideias e o conhecimento: “o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu” (hooks, 1995, p. 25).

²“O “paradigma do Outro” assume diferentes compreensões, pois expressa de um lado a vivência pessoal da discriminação racial e ativista no combate ao racismo e às estratégias de subjugação racial. De outro, abarca a memória ancestral concebida como experiência coletiva da dominação, da escravização, da resistência à opressão, e de busca de afirmação étnico-cultural e emancipação social e a experiência de aculturação e as contradições que ela encerra” (CARNEIRO, 2005, p. 25)

tantas mulheres, Neusa Santos Souza (1983, p. 17) nos ensina que “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”, assim, ao adotar como eixo de discussão o silenciamento colonizador.

Sendo assim, tomamos a liberdade de reproduzir algumas desobediências contra a estética da branquitude acadêmica conforme o modelo proposto por Fernanda Lima e Karine Silva (2020). A primeira desobediência é a subversão da linguagem do academicismo universalmente aceito e brancocentrado que neutraliza as vozes dissidentes. Glória Anzaldua (2000, p. 229) nos adverte que “os olhos brancos não querem nos conhecer, eles não se preocupam em aprender nossa língua, a língua que reflete nossa cultura, o nosso espírito”. Desobedecemos porque o questionamento dela se repete em nós:

Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Quem somos nós, pobres pesquisadoras do fim do mundo, para pensar que poderíamos escrever em primeira pessoa? Na escola e na universidade não nos ensinaram que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe, raça, gênero, etnia, território, geração. Por que somos levadas a escrever? (ANZALDUA, 2000, p. 229).

Nós estamos atentas às armadilhas de ser universal, de sacrificar o particular, o feminino, o momento histórico em nossa experiência. Já ouvimos Glória Anzaldua (2000, p. 234), “o que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras. Devemos usar o que achamos importante para chegarmos à escrita. Nenhum assunto é muito trivial”. Fundo, portanto, minha experiência pessoal com os anteparos acadêmicos, no profundo desejo de um dia jogá-los fora. “Para alcançar mais pessoas, deve-se evocar as realidades pessoais e sociais – não através da retórica, mas com sangue, pus e suor” (ANZALDUA, 2000, p. 235).

Glória Anzalduá (2009) também defende que a identidade étnica e a identidade linguística são unha e carne. Portanto, escrevemos em primeira pessoa visto que este modelo se constitui como uma estratégia de combate à colonização ao passo que visibiliza trajetórias, linguagens e opressões. Compreendemos que ataques à forma de expressão de alguém com o intento de censurar são violações, sejam epistemológicas ou linguísticas.

Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio (ANZALDUA, 2009, p. 312).

Inspiradas em Glória Anzaldua (2009) compreendemos que enquanto pessoas nos inscrevemos ou somos inscritas na dinâmica das práticas de linguagem materializadas através

de incessantes jogos de enunciação³. Com isso, reconhecer-se neste espaço de enunciação não é uma questão menor, uma vez que sinaliza um espaço de tensões que abarca diferentes identidades, culturas, interações sociais e línguas que demarcam rupturas e deslocamentos relevantes no arcabouço epistemológico da colonialidade/modernidade adotado como perspectiva de discussão desta tese.

Portanto, a partir dessa discussão Walter Mignolo (2003) apresenta a categoria de lócus de enunciação, pensada a partir do Sul global racializado. Entende que se as epistemes não estão desvinculadas de uma geopolítica do conhecimento, e, dessa forma, estão situadas e são materializadas a partir de determinados lócus, isto quer dizer que não existe produção de saber desvinculada desses lócus. Assim, o conhecimento situado não tem a ver apenas com valores sociais na produção de conhecimento nem com o fato de o nosso conhecimento ser sempre parcial. O essencial aqui é o lócus da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político de quem fala. Isto sinaliza como se fraturam ou se fragilizam epistemes marcadas pela racionalidade ocidental enquanto episteme única. Segundo o autor ao explicar esta categoria de análise, destaca que:

Minha preocupação é enfatizar a ideia de que o “discurso colonial e pós-colonial” não é apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidade de se construírem novos locús de enunciação para a reflexão de que o “conhecimento e compreensão” acadêmicos devem ser complementados pelo “aprender com aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais. Do contrário, corremos o risco de estimular a macaqueação, a exportação de teorias, o colonialismo (cultural) interno, em vez de promover novas formas de crítica cultural de emancipação cultural e política (MIGNOLO, 2003, p. 153).

De antemão situamos que o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) é fundamental ao exercício de tentar compreender conceitos frequentemente debatidos nesta tese, e que é necessário apresenta-los brevemente. Portanto, compreendemos que o imperialismo e as práticas coloniais monopolizaram estruturas ideológicas pautadas pela opressão e a dominação dos povos colonizados. Desse modo, os efeitos impactantes da colonização passam a receber o nome de colonialismo. Segundo Aníbal Quijano (2000), o colonialismo é entendido como a formação de colônias que apresentam dominação sobre as relações. E esses efeitos persistem até os dias atuais. Em suma, é precisamos destacar que esta pesquisa parte da

³ Enunciação é um conceito que vem sendo discutido desde o trabalho de Émile Benveniste (1976) em sua tentativa de teorizar os sujeitos da enunciação. Para o autor, cada enunciação é inédita e irrepetível. Assim, cada enunciado oriundo de uma dada enunciação é novo, em que um “eu” implica com quem se fala, que está marcado, ainda que implicitamente, na língua. O termo lócus de enunciação, no entanto, vem sendo usado a partir da leitura que Walter Mignolo (2000) faz do trabalho da intelectual mestiça chicana Glória Anzaldúa, ao teorizar o seu chamado pensar fronteiro (NASCIMENTO, 2021, p. 58).

compreensão de que o processo de colonização moldou a construção de um sistema mundialmente desigual, onde a persistência da epistemologia pautada no eurocentrismo e na alteridade se encarregou de assegurar os instrumentos políticos, sociais e econômicos de opressão de raça, classe, território e gênero. Portanto, produzimos uma discussão atenta ao projeto capitalista eurocentrado de colonialidade de poder, do saber, do ser e do gênero (QUIJANO, 2000; LUGONES, 2007).

No final do século XX, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres (2007), articula a noção de giro decolonial, indicando um campo das ciências sociais latino-americanas orientado a pensar o decolonial como insurgência mais ampla em instituições modernas, a exemplo da universidade, da arte, da política. O giro decolonial, assim, não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 249).

Entendemos que desconstruir a matriz colonial significa “ênfatisar outras maneiras de contar a história, outras formas de organização da vida e dos saberes, bem como a produção de novas subjetividades que não carreguem a herança dos padrões coloniais de poder que seguem vigentes na sociedade” (ALVES; DELMONDEZ, 2015). Este tem sido um dos pressupostos que vem influenciando as teorias decoloniais, na busca de uma decolonização do ser/poder/saber/gênero eurocêtricos, caminhando na direção da emancipação das subjetividades desautorizadas. Exercício proposto, por exemplo, na ecologia dos saberes de Boaventura de Souza Santos (2007), na epistemologia fronteiriça de Walter Mignolo (2008) e no feminismo decolonial de Maria Lugones (2007), incluindo uma articulação de perspectivas que compartilham uma origem periférica. Desse modo, adotamos estes eixos de pensamento situando-os como *epistemes* capazes de confrontar a lógica eurocêntrica do poder capitalista mundial e de assumir os saberes localizados como ponto de partida. Esta escolha ancora-se no argumento de bell hooks (2017) quando diz que a teoria é uma forma de compreender e de intervir no mundo. Apesar de considerar o debate decolonial como basilar nesta tese, compreendemos que Boaventura de Souza Santos (2007) com a ecologia dos saberes, nos ancora na articulação teórica que produzimos através de autoras(es) não decoloniais. Ou seja, a radicalidade de autoras(es) decoloniais na crítica às articulações teóricas dos pós-coloniais não será assumida nesta pesquisa.

Esta tese se desenvolve baseada na investigação das narrativas sobre como se constituem as práticas de cura das mulheres rezadeiras do sertão pernambucano na composição de suas experiências como mulheres guardiãs de um saber tradicional direcionado às práticas

de cura. Neste percurso entendemos que citar nossa história e destacar o fato de sermos mulheres descendentes das vozes negadas e invisibilizadas pelo olhar colonizador, coloca-se como o exercício decolonial de buscar por uma representatividade de si, por si e para si, a partir da construção de um novo paradigma de conhecimento que corresponda à transformação da(o) outrora individua(o) racializada(o)/colonizada(o)/objeto, em sujeita(o) e acima de quaisquer coisas, detentoras de um saber, sendo isto nomeado por Aníbal Quijano (2001) de virada epistêmica. Ou seja, a produção de outra forma de pensar e de produzir conhecimento que parte dos saberes e experiências diversas e que incluem as trajetórias das(os) subalternas(os), excluídas(os) e marginalizadas(os). Atentas ao fato de que as hierarquias epistêmicas, raciais, sexuais e territoriais, estão na base da colonialidade.

Partindo dessas concepções, buscamos contribuir na construção de perspectivas abertas para um diálogo profundo com a multiplicidade de experiências que se estabelecem por meio da discussão sobre como o projeto colonialidade/modernidade constrói um mundo de silenciamentos, mas também sobre como esse projeto genocida ocidental encontrou e encontra resistências. Portanto, partimos da noção de que para além do discurso hegemônico, há muitas experiências de ser e estar no mundo que precisam ser consideradas. Sendo assim, apresentamos a nossa.

Eu sou Giliane, mulher branca jovem sertaneja natural do município de Arcoverde – PE, na mesorregião do Sertão Central. Compreendo que as reflexões aqui trazidas são constituídas pelo meu lugar de privilégio como mulher branca cissexual psicóloga e docente na única autarquia de ensino superior do município; e, ao mesmo tempo, meu lugar construído como periférico – por ser proveniente e residente do semiárido nordestino, assim como uma pesquisadora atuante ao sul das linhas abissais. Localizo minha escrita a partir da compreensão de que pensar lugar de fala implica pensar as condições de construção epistemológicas e o próprio ato de escrever. Eu busco construir junto com outras mulheres uma nova ordem social. Assim me foi ensinado, assim eu repasso. Incentivo línguas serpentes, escritas profanas e subversivas, a partir do compromisso ético, político, teórico e prático de transformação da sociedade a partir de uma perspectiva antirracista, antissexista, antilesbofóbica, antitransfóbica, anti-homofóbica, anticapitalista e contra coloniais.

Meu interesse pelo tema surge a partir de minhas memórias de afeto e dos cuidados que recebi de diferentes rezadeiras em minha infância devido inúmeras crises alérgicas e respiratórias que me acometiam. Lembro-me das muitas vezes em que fui rezada, dos ramos de arruda murchando no ritmo compassado das mãos das rezadeiras, da vitalidade recobrada, da

minha mãe *meizinheira*⁴ profundamente grata pelo tratamento dedicado a mim, geralmente quando as intervenções alopáticas não apresentavam resultado. Minha mãe - Dona Lêu, me ensinou que a reza deve ser respeitada porque o corpo não é só matéria e a medicina não trata do que desconhece. Minha Vó - Dona Maria, botava a mão na minha barriga e rezava sempre que de tanto andar com os pés descalços eu adoecia. Depois ainda tinha que tomar mastruz⁵ macerado com leite, lembro que o sabor amargo para mim mais parecia um castigo.

Aqui destaco meu primeiro esforço de imersão física com o tema. Ocorreu durante o III Encontro de Saberes e Práticas da Caatinga⁶ – Raizeiros, raizeiras, rezadores, rezadeiras, benzedores, benzedoras e parteiras, que aconteceu no município de Exu – PE, entre 18 a 27 de janeiro de 2019. Momento em que estive pela primeira vez com o grande grupo de rezadeiras reunidas. Pude observar que esse grupo era composto por uma pluralidade mulheres de diferentes raças, idades, etnias e religiões, residentes no sertão pernambucano e cearense, alfabetizadas e não alfabetizadas. Em nossas conversas ao longo das refeições e das minhas buscas por rezas, encontros e abraços, pude escutar dessas mulheres, guardiãs da potência catingueira, falas como: “Quem me ensinou a rezar foi Deus!”; “Tanto rezo em gente como em defunto!”; “Já rezei por pobreza e precisão. Aprendi com minha vó e copiei no papel!”; “Conversar miúdo, miafia. Conversar e escutar é também uma forma de rezar!”; “Eu trabalho com a tradição!”. Em cada fala um afeto, em cada fala a expressão de uma enormidade de perspectivas sobre o saber da reza e suas práticas de cura. Falas que inspiram desde os primeiros passos desta pesquisa e expressas no título.

Nesse momento minhas memórias se encontram com as de Djamila Ribeiro (2018) em “Quem tem medo do feminismo negro?”, quando ela relata suas lembranças com a avó em Piracicaba. Ela conta que sua avó curava seus males com rezas, chás e/ou infusões, ressaltando a relação da reza com a fitoterapia e homeopatia, porém a imagem contada vai além, sendo, portanto, também lugar de acolhimento e afeto:

D. Antônia sabia como ninguém me fazer sentir segura. Era benzedora das boas: no dia em que atendia, uma fila se formava quarteirão afora e a gente precisava brincar na rua para não atrapalhar. Eu costumava ficar ouvindo embaixo da janela e sair correndo quando ela percebia. Até hoje a memória olfativa da casa dela, um misto de

⁴Meizinheira: Mulher que tem o hábito de receitar mezinhas (chás, infusão); curandeira.

⁵O mastruz (*Dysphania ambrosioides*) é uma planta medicinal também conhecida por erva de Santa Maria ou lombrigueira. É uma planta muito utilizada, pois seus óleos essenciais que contém propriedades vermífugas.

⁶O encontro surge após sete anos consecutivos de seca e encontra-se na sua quinta edição. Conta com a organização da Rede Araripe e com a parceria da FIOCRUZ de Pernambuco, AGRODÓIA, IBAMA, Centro Nordestino de Medicina Popular, dentre outros. Tem como objetivo promover a medicina popular tradicional que visa à promoção integral da saúde do ser humano e de toda natureza; articular a troca de saberes, promovendo e fortalecendo os saberes e práticas tradicionais (ANAIIS / 2º ENCONTRO SABERES E PRÁTICAS DA CAATINGA NA CHAPADA DO ARARIPE, 2017, p. 25).

boldo, incenso de arruda, o feijão que só ela sabia fazer e o doce de abóbora com coco. Quando eu sentia dor de barriga, ela pegava uma erva do quintal e fazia um chá, hábito que tenho até hoje – com a diferença de que compro minhas ervas na feira. Ela me benzia e depois entregava a bebida. Se demorasse a passar, ficava apertando minha barriga enquanto murmurava algo inaudível. Devo ter mentido algumas vezes quanto à dor de barriga só para dormir enquanto ela me massageava (RIBEIRO, 2018, p. 9).

A fala de Djamila Ribeiro (2018) demonstra que a reza ultrapassa o que hoje se chama de curandeirismo⁷, termo que sintetiza uma noção de ação criminosa e representa as práticas populares de cura, identificadas por ultrapassadas desde a origem da medicina científica. Compreendemos que o saber das rezadeiras ou benzedeiras, foi silenciado por um projeto colonial de impor silêncio em um ato de destituir humanidades. “Um silêncio visto como a negação de humanidade e de possibilidade de existir como sujeito” (RIBEIRO, 2018, p. 18). Com isso, ao considerar a multiplicidade de saberes e os silenciamentos socialmente impostos, coloca-se como o ato de quebrar o discurso autorizado e único, a contestação das opressões estruturais que inviabilizam que pessoas de certos grupos tenham direito à fala, ou mais, à humanidade.

Djamila Ribeiro (2018) pontua algo central nesta tese, o fato de o feminismo negro ter ensinado a ela a importância de reconhecer diferentes saberes, e de contestar uma epistemologia central, que pretende dar conta de todas as outras. Relembrando algumas memórias de afeto, Djamila Ribeiro (2018) diz:

O saber da minha avó, benzedeira, é um saber como qualquer outro. Até hoje sei que chá de boldo é infalível para curar ressaca e que álcool com arnica cicatriza picadas de mosquito. Valorizar os saberes das ialorixás e dos babalorixás, das parteiras, dos povos originários é reconhecer outras cosmogonias e geografias da razão. Devemos pensar uma reconfiguração do mundo a partir de outros olhares, questionar o que foi criado a partir de uma linguagem eurocêntrica (RIBEIRO, 2018, p. 21 e 22).

Aqui nós anunciamos que buscamos a segunda desobediência proposta por Fernanda Lima e Karine Silva (2020), que se refere à urgência de reconhecer e incluir nos campos das teorias críticas as epistemologias negras, pois estas tensionam o academicismo branco, metódico e aparentemente ‘neutro’, cisheteronormativo, patriarcal, colonial, capitalista que estrutura e mantém as relações de poder e dominação fundadas no colonialismo.

Diante deste universo teórico é preciso entender que partimos da premissa de que os saberes das rezadeiras visibilizado por meio de suas práticas de cura, foi invisibilizado no

⁷A pesquisa identificou curandeirismo a “charlatanismo” pela classificação das práticas heréticas em relação à medicina oficial: naturopatas, quiropatas, acupunturistas, homeopatas: são práticas que se baseiam em teorias rígidas da doença, sem base científica, suscetíveis de serem submetidas à comprovação, enquanto a medicina científica dispõe de conhecimentos conduzidos de forma racional e metódica. De modo geral, o conceito releva que práticas curandeiras são revistas como desviantes e o sistema jurídico é o local adequado para resolver esses problemas persistentes de saúde causados por agentes curandeiros (PUTTINI, 2011, p. 34).

âmbito da colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero, através dos métodos racionalizantes da medicina cientificista. Todavia as rezadeiras/benzedeiras permanecem desempenhando práticas de cura direcionadas à saúde física e espiritual.

Esses saberes se apresentam de diversas maneiras, podendo ser como dons, ofícios ou em atos de solidariedade, onde é possível encontrar diferentes formas e denominações em suas maneiras de atuação. Têm a oralidade como carro chefe, apesar de ser possível encontrar algumas rezas escritas em livros e/ou anotações pessoais das rezadeiras. Detentoras de um grande saber religiosos são capazes de, por meio das rezas e dos rituais, curar males e devolver o equilíbrio emocional e físico àqueles que as procuram. Sendo elas, muitas vezes solicitadas para solucionar problemas de ordem espiritual e/ou física como: quebrante, espinhela caída, dores e até mesmo doenças de animais. (NASCIMENTO; AYALA, 2013; ALVES et al, 2020).

Compreendemos as rezadeiras ou benzedeiras, que de acordo com Oswaldo Barroso (2019), são designações diferentes para indicar a mesma função. Trata-se de mulheres e homens que são requisitadas(os) para auxiliar na cura de doenças físicas e espirituais, porém como menciona o autor acima, encontra-se a prevalência de mulheres rezadeiras em muitas regiões em detrimento a homens rezadores. O autor afirma em seu livro “Rezas, benzeduras e simpatias” que as rezadeiras são em sua maioria mulheres, sendo solicitadas pela população para exercerem a prática da reza e muitas vezes desempenhando também a função de parteiras em determinados lugares. Nas palavras de Ellen Moura (2011, p. 344), é a pessoa que “cura por meio de orações, simpatias e remédios naturais em sua própria casa, sem cobrar por isso”.

O termo rezadeira ou benzedeira é, geralmente mais referenciado no feminino, e segundo Rafael Medeiros et al (2013) as diferenciações entre rezadeiras e benzedeiras são apenas regionais, mas abordam o mesmo grupo de mulheres. No Norte e Nordeste o termo mais utilizado é rezadeira, nas demais localidades do país, usa-se ora rezadeira ora benzedeira (MEDEIROS ET AL, 2013). A partir desse momento utilizaremos a palavra rezadeira uma vez que se trata do termo mais frequentemente utilizado no município de Arcoverde – PE onde ocorreu a pesquisa.

Esta pesquisa justifica-se, portanto, a partir das palavras de Donna Haraway (1995), ao afirmar a necessidade de fazer ciência a partir da periferia e dos abismos, na construção de alternativas dialógicas e políticas. Busca questionar as consciências fixas de classe, raça e gênero que são herdadas do capitalismo, colonialismo e patriarcado, também atravessadores da vida das mulheres rezadeiras do sertão pernambucano. De acordo com Maria Lugones (2007), precisamos nos comprometer com um feminismo que permita a decolonialidade do poder/saber/ser e do gênero nas ruínas das linguagens, das categorias de pensamento e das

subjetividades que foram negadas constantemente pela modernidade e pela lógica da colonização. Outros fatores são igualmente importantes, como a necessidade de pensar trajetórias científicas que envolvam as potencialidades territoriais; o desinteresse das gerações descendentes de rezadeiras em aprender as práticas e perpetuar o conhecimento; a necessidade de compreensão sobre quais são as doenças e ervas relacionadas com a reza no sertão pernambucano; e como as rezadeiras significam sua prática no município de Arcoverde – PE, colocam-se como relevantes na adoção do tema de pesquisa. Com isso, apresentamos o caminho desenvolvido nesta tese a partir dos seguintes passos:

O primeiro capítulo estabelece-se como um esforço epistemológico na contextualização do debate decolonial que acompanha esta discussão. Parte do entendimento de que a ciência criada no continente europeu e dissipada pelo resto do mundo, deve passar por um filtro de criticidade, primeiro para que não se imponha mais como única verdade legítima, depois, para que possa ocupar um lugar de equivalência com os demais saberes, abolindo a premissa colonial de hierarquização histórica institucionalmente incorporada ao nosso pensamento latino-americano.

Este capítulo, portanto, se estabelece como horizonte para uma leitura coerente com o campo dos estudos decoloniais, tendo como eixo de debate a noção de giro decolonial, como o movimento de resistência teórico e prático, ético-político e epistemológico à lógica modernidade/colonialidade. Para isso apresentamos o debate através do pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), da Epistemologia Fronteiriça de Walter Mignolo, das Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos, o feminismo negro de Lélia Gonzales e o feminismo decolonial de María Lugones e Maria Rita Segato.

O segundo capítulo baseia-se na construção metodológica adotada na pesquisa. Parte da lógica do artesanato intelectual, entendendo a pesquisa como uma construção processual que deve valorizar as diferentes experiências que lhe constitui. Tem como base teórico-metodológica a pesquisa narrativa, baseando em autoras(es) como Jaber Gubrium e James Holstein (2009), Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), e Catherine Reissman (2008). Utiliza como instrumentos de pesquisa a observação do cotidiano, o diário de campo e a entrevista narrativa.

O terceiro capítulo é composto por meio de uma revisão bibliográfica, a partir de uma revisão integrativa compondo um conjunto multifacetado de pesquisas coletadas. Buscamos a partir da revisão da literatura acadêmica produzir um desenho inicial sobre as práticas de cura como a reza. Criando assim, uma discussão capaz de sequencialmente ser relacionada com as narrativas produzidas pelas participantes da pesquisa. Adotamos a revisão de literatura como

estratégia inicial por ser uma forma de conhecer o que diferentes autoras e autores discorrem sobre o tema, seus resultados de pesquisa e possíveis atualidades conceituais que porventura possam surgir e tornar-se pertinente para o intento buscado aqui.

Desse movimento, a revisão de literatura detalhada e aprofundada discorre a respeito da trajetória científica onde a exploração da temática, a saber, as práticas de cura de mulheres rezadeiras, caracterizou-se, segundo Marina de Andrade Marconi e Eva Maria Lakatos (2011, p. 44), por “colocar o pesquisador em contato direto com tudo aquilo que foi escrito sobre determinado assunto”. Este tipo de etapa de pesquisa implica a necessidade de um conjunto ordenado de procedimentos de busca por soluções, atento ao objeto de estudo, e que, por isso, não pode ser aleatório (MINAYO, 2012). Tendo em vista que o desafio da pesquisa qualitativa nos exige um exercício de reflexão e crítica constantes quanto aos filtros das possibilidades oferecidas.

O quarto capítulo transcorre sobre a análise das narrativas co-produzidas junto com as rezadeiras. Compreendemos que as rezadeiras possuem uma importante função junto às diferentes parcelas da sociedade, a partir do estabelecimento de afinidades com as práticas de cura. As rezadeiras representam a força e a imagem de mulher que carrega um saber pouco difundido nos dias atuais. Portanto, nesta tese, analisamos saberes e práticas ancestrais protagonizados por um gênero definido, racializado, com classe social demarcada e Lócus de enunciação desde o Sul do Mundo ao interior pernambucano, especificamente, no município de Arcoverde - PE.

Neste processo construímos quatro eixos temáticos de análise. O primeiro eixo intitulado “O saber ancestral e a iniciação”, tem com foco de discussão na noção de ancestralidade como conceito imbricado nas narrativas das rezadeiras sobre como iniciaram na prática da reza. O segundo eixo intitulado “As práticas de cura e os seus instrumentos”, discute as práticas de cura e sua relação com o uso de alguns elementos, como é o caso do ramo, do terço, da água, das plantas medicinais, dos chás e banhos. O terceiro eixo intitulado “Momentos que marcaram a memória”, tem como objetivo atrelar os eventos marcantes que foram destacados pelas rezadeiras ao longo de suas narrativas. O quarto eixo intitulado “O dia a dia como rezadeira”, discute o modo como as rezadeiras organizam sua rotina, incluindo uma discussão sobre o acúmulo de atividades, a frequência da procura por reza por parte de diferentes parcelas da comunidade e estratégias de subsistência.

Portanto, compreendemos nossa contribuição direcionada ao reconhecimento e compreensão da história das mulheres rezadeiras arcoverdenses, de modo que se acolha o respeito radical aos saberes, experiências e perspectivas culturais imbricadas nas práticas de

cura destas mulheres. Também é preciso reconhecer o esforço em retomar os fios de suas tramas narrativas presentes nesta pesquisa. Defendemos, então, por meio deste caminho científico, que a superação de um paradigma global da Modernidade em “Nuestra América” só acontecerá ao se reconhecer e narrar a multiplicidade de ideias e histórias que a constituem, valorizando as contradições e as transformações das práticas de cura em Abya Ayala⁸.

⁸Autodesignação dos povos originários para nominar o que na colonização veio a ser chamado de continente americano (PORTO-GONÇALVES, 2009).

2 UMA COMPREENSÃO SOBRE O CAMINHO EPISTÊMICO DA TESE: DO DEBATE DECOLONIAL ÀS EPISTEMOLOGIAS DO SUL E FEMINISMOS

Para começar nós iremos historiar de onde vem esse debate, tendo em vista que o caminho proposto neste capítulo pretende a discussão de epistemologias que sinalizam outras formas de produzir conhecimento, atentas ao projeto colonial capitalista eurocentrado, à produção crítica de outras formas de vida, subjetividade, construções de mundo e conhecimento. Assim, elencamos autoras(es) que se filiam ao debate decolonial como um campo ético-político. Visamos articular e discutir epistemologias que partem da crítica da monocultura da ciência e que propõem um debate que seja capaz de dialogar com a diversidade de saberes do mundo, sendo elas, a Epistemologia Fronteiriça de Walter Mignolo, as Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos e os feminismos⁹ decolonial e negro. Também buscamos articular perspectivas que se destacam, segundo Cândida Alves e Polianne Delmondez (2015), por falarem sobre e a partir da margem, caminhando na direção da emancipação das subjetividades desautorizadas pelo projeto colonial.

Nesse sentido, o pensamento do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) é fundamental para a compreensão dos argumentos que compõem essa tese. Segundo Luciana Ballestrin¹⁰ (2013), o grupo foi constituído no final dos anos 1990, marcado por seu caráter transdisciplinar, multinacional e não hierárquico. Realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica das ciências sociais na América Latina¹¹ no século XXI através da radicalização do argumento pós-colonial.

⁹ Compreendemos, tal como orienta Gema Galgani Silveira Leite Esmeraldo (2006), que o feminismo deve ser refletido como um posicionamento, um modo de agir político, e nesse sentido deve ser pensado no plural, para garantir a incorporação das diferenças nas relações de poder, vivenciadas entre mulheres que guardam interesses diversos e até contraditórios. Portanto, a articulação entre o feminismo negro e o decolonial sinaliza a existência das múltiplas perspectivas feministas. Compreendemos que os debates entre os diversos pontos de vista, algumas vezes, revelam que, apesar do dissenso, é possível trabalhar em conjunto e até mesmo tirar proveito das divergências. Por exemplo, as feministas negras continuam a mostrar que ainda é preciso dar muitos passos em direção à igualdade racial, suas críticas foram fundamentais para o amadurecimento da luta. Portanto, foram tomadas(os) como referências para esta tese, Grada Kilomba (2019), Catherine Walsh (2009), María Lugones (2007), Maria Rita Segato (2016), Lélia Gonzalez (1988), articuladas em diferentes momentos ao longo do texto. Formando um conjunto de autoras que defendem uma abertura de possibilidades diversificadas para a produção e valorização de existências, saberes e fazeres diversos.

¹⁰ A brasileira Luciana Ballestrin (2013), em seu texto “América Latina e o giro decolonial”, conta a história da formação e das intenções do grupo decolonial, que começou com muitas(os) interessadas(os), dividiu-se e deu origem a outros conjuntos que tomaram novos rumos, culminando no grupo que delimita seus estudos na América Latina e que tem em Walter Mignolo um dos seus principais expoentes.

¹¹ Apesar da vinculação ética e epistêmica à América Latina, o universo acadêmico dos EUA, é preponderante para a articulação do grupo. São autoras e autores, algumas(uns) latino-americanas(os) e algumas(uns) radicadas(os) nos EUA, que decidiram refletir, desde as suas vivências em países que passaram pela experiência traumática da colonização, sobre os marcadores sociais, econômicos, políticos, epistemológicos, éticos, estéticos, religiosos e subjetivos (sexualidade, gênero, raça), deixados pelo colonialismo europeu. Os debates correntes e

O argumento pós-colonial foi desenvolvido pela primeira vez, de forma mais ou menos simultânea, pelo que a autora nomeia como a "tríade francesa", composta por Césaire, Memmi e Fanon. "Franz Fanon (1925-1961) - psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia -, Aimé Césaire (1913-2008) - poeta, negro, também nascido na Martinica - e Albert Memmi (1920-2020) - escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica - foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este não tinha voz, para usar os termos de Gayatri Spivak. Os livros Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador (1947) de Albert Memmi, Discurso sobre o colonialismo (1950) de Aimé Césaire, e Os condenados da terra (1961) de Franz Fanon, foram escritos seminais" (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

O grupo (M/C) é atualmente formado por intelectuais situadas(os) em diversas universidades das Américas e que estudam desde a América Latina a partir de uma vinculação ética e epistêmica, contudo não há um enquadramento geográfico inflexível que prenda o grupo. Busca promover uma renovação teórica com importantes implicações políticas, através do desenvolvimento de estratégias de pesquisas e intervenções teóricas críticas orientadas por uma ética libertária. São iniciativas que partem das diferentes universidades e visam instaurar uma relação orgânica com os modos de resistência, visões de mundo e modos de existir dos povos e grupos sociais que sofreram ao longo da história um reatualizado processo de silenciamento que tem na globalização neoliberal sua face mais contemporânea (BALLESTRIN, 2013).

De acordo com Luciana Ballestrin (2013), o grupo (M/C) atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. De modo breve, podemos identificar, conforme orienta a autora acima citada, algumas linhas de pensamento que estão presentes no grupo (M/C): a tradição do pensamento social latino-americano; pensamento da libertação; o pensamento da descolonização africana a partir de autoras e autores negras(os), tematizando a questão colonial e suas estruturas formadoras desde antes dos estudos da colonialidade, que por sua vez entende esse conceito como um fenômeno histórico complexo, existindo desde o início da colonização até a nossa época histórica. Refere-se a um "padrão de poder" que naturaliza hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas. É uma "estrutura discursiva", um conjunto de princípios, ideias e crenças, que promovem uma visão de mundo "eurocêntrica" (BALLESTRIN, 2013, p. 91).

Dentre as obras que produzem essa discussão é imprescindível lembrar da obra de Frantz Fanon (1961/2008). Como também é importante destacar o feminismo decolonial, o feminismo

iniciativas surgidas nos departamentos das universidades norte-americanas, como o pensamento pós-estruturalista, o Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos etc., que contribuíram na conformação teórica do grupo e no surgimento de sua configuração inicial como "Estudos subalternos Latino Americanos". Destaca-se que os Estudos subalternos têm origem no Reino Unido, e têm como maior influência a obra de Gayatri Spivak intitulada "Pode um subalterno falar?" (CASTRO-GÓMEZ; MENDIETA, 1998).

comunitário, o pensando feminista de mulheres negras e indígenas, incluindo autoras como Glória Anzaldúa, Lélia Gonzalez, Julieta Paredes entre outras. Em resumo, dentre estas linhas de pensamento também salientamos a tradição do pensamento crítico latino-americano onde encontramos o tema da descolonização presente, contando com autoras(es) como: Enrique Dossel e Silvia Rivera Cusicanqui.

Compreendemos que os esforços do grupo (M/C) se concentram na tarefa de mostrar como a visão sobre a modernidade e sobre o conhecimento que o eurocentrismo nos legou contribui para a perpetuação de processos de exploração e racialização de regiões e povos. Aqui, usa-se o termo “modernidade” a partir do sentido difundido pelas(os) teóricas(os) latino-americanas(os) da decolonialidade, isto é, como um longo processo histórico, iniciado em 1492, em que a passagem do feudalismo para o capitalismo, o Renascentismo, a Reforma Protestante, a emergência do circuito comercial do Atlântico, a Ilustração, a Revolução Industrial e as Revoluções Burguesas se articularam inextricavelmente com as políticas colonialistas adotadas por nações europeias em relação a populações não europeias (MIGNOLO, 2005).

E o termo “eurocentrismo” a partir de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental, em meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes sejam mais antigas. Nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônico devido à expansão do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, estabelecido a partir da América (QUIJANO, 2005).

Esta noção defende a possibilidade de saberes que resistem e que poderiam ser base de uma nova compreensão e de novas práticas de existência. Com isso há uma valoração positiva da história, da língua, do pensamento e da experiência individual ou coletiva ocorridas em uma parte do mundo que, como outras, desde o início do chamado “sistema-mundo”, permaneceu em uma posição subalterna. Nesse sentido, o conceito de “sistema-mundo” é um antecedente importante ao pensamento decolonial, compreendido como sistemas mais ou menos autônomos, limitados por fronteiras e com duração específica. A partir dessa categoria, elaborou a ideia de minissistemas, impérios e economias mundiais. Em sua análise, o sistema mundial moderno foi concebido como a economia capitalista nascente ao redor do importante século XVI (BALLESTRIN, 2013).

Portanto, para uma breve apresentação acerca do grupo (M/C) utilizaremos das palavras de Altieri Dias de Freitas (2018), quando explica que:

Apesar da grandiloquente habilidade desconstrutiva e imaginativa, há um necessário chamado à práxis, ancorada em uma postura ética libertária diante das injustiças cometidas contra o chamado “Outro” da Europa. O que sustenta o projeto é o desejo de que as teorizações inovadoras ultrapassem os muros acadêmicos e atinjam aqueles que desde a primeira modernidade são vítimas de processos de subalternização: primeiro, os povos autóctones; depois, os grupos originários da África e as populações mestiças que foram se conformando nas ex-colônias espanholas e portuguesas que, apesar dos formalismos liberais, não conseguiram se expressar ou ser contemplados em seu devido valor pelos novos regimes. Um dos dilemas fundamentais que o grupo enfrenta é justamente realizar esse “objetivo político” apesar de teorias e metodologias marcadas pelos cânones acadêmicos, racionalizações que possuem limites intrínsecos no que se refere a sua capacidade de penetrar na “sociedade civil global” e expressar as cosmovisões e idiosincrasias dos grupos com os quais o grupo busca dialogar (FREITAS, 2018, p. 53).

O desafio político-epistêmico proposto pelo grupo (M/C) defende que sejam assumidas a diversidade epistemológica, as experiências singulares e a consciência geopolítica do conhecimento produzido a partir de lugares e tempos localizados. Soma-se a isso, no âmbito político, a compreensão de que o grupo impulsiona um movimento, a um só tempo, ético, político, estético, ontológico e epistemológico. Marcado pelo princípio de produção de discussões acadêmicas como modo de “transformação radical das estruturas, instituições e relações existentes” (WALSH, 2009, p. 22).

Desse modo, o grupo (M/C) busca adotar *epistemes* tecidas ao sabor de temporalidades, tecnologias e textualidades outras que refletem a diversidade de representações e significações culturais em circulação no mundo diaspórico, ou seja, marcado pela dispersão e deslocamento forçado de diferentes povos pelo mundo. Enquanto brasileiras(os) e latino-americanas(os), compõe a nossa história, especialmente, a diáspora africana, nome dado à imigração forçada de africanas(os), durante o tráfico transatlântico de escravizadas(os). Diante disso, partimos do entendimento de que as marcas produtoras das identidades diaspóricas e de povos originários reverberam nas práticas, nos sistemas simbólicos e na pluralidade dos discursos que combatem à monologia e ao monolinguismo do projeto moderno colonial, que por sua vez, busca organizar e ampliar diferenças e desigualdades entre os povos (BALLESTRIN, 2013).

Alguns eixos comuns na diversidade de produções decorrentes desta *episteme* é a compreensão do racismo como fundamento da colonialidade; a existência de um sistema de opressão e classificação a partir da identidade sexual; um sistema de exploração do trabalho e da natureza em busca da acumulação que dá sentido ao empreendimento colonial e; uma racionalidade eurocêntrica ocidental que dá legitimidade a esses processos (BALLESTRIN, 2013).

Com isso, podemos entender que a existência de uma epistemologia dominante eurocentrada operou na exclusão de diferentes formas de saberes que vão em oposição aos

princípios do eurocentrismo. Como exemplo, Linda Alcoff (2016) em “Uma epistemologia para a próxima revolução”, reflete sobre a necessidade de se pensar outros saberes e critica a imposição de uma epistemologia universal e dominante que se constitui como legítima e como autoridade para protocolar o domínio do regime discursivo e desconsidera o saber de parteiras, povos originários, a prática médica de povos colonizados, a escrita de si na primeira pessoa, o saber das mulheres de terreiro, das Ialorixás e Babalorixás, das mulheres do movimento por luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais, outras cosmogonias. Trata-se de identidades, saberes e culturas que foram, durante séculos, intencionalmente ignoradas pela dominação colonial que submeteu à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo. A autora defende o argumento que a dominação epistêmica reitera a precariedade analítica quanto ao conhecimento estabelecido pelas populações.

Entendemos que é preciso valorizar e inserir conhecimentos que vem dos povos negros, dos povos originários e tradicionais¹², entre outros, na academia e na ciência, sendo esse um passo necessário para começar o que se nomeia como uma atitude decolonial ou “giro decolonial”, compreendida da seguinte maneira:

A atitude decolonial é traduzida como uma postura dos sujeitos perante o mundo, cujo ponto de partida é o horror e o espanto diante da morte e do aniquilamento da(o) Outra(o) se opõe a todas as consequências concretas da colonialidade como o genocídio, o epistemicídio, o racismo e o sexismo, adotando um compromisso com práticas decoloniais. A atitude decolonial contrapõe-se a atitude colonial, a qual, no âmbito epistemológico, por exemplo, revela-se como eurocentrismo (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 127).

Passo que consiste em afirmar pessoas historicamente marginalizadas como criadoras epistemicamente qualificadas e concretamente localizadas. De acordo com Luciana Ballestrin (2013), o grupo (M/C) defende o giro decolonial como estratégia – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcada pela denúncia à permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

¹² Os povos originários ou tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos. Respeitam também o princípio da sustentabilidade, buscando a sobrevivência das gerações presentes sob os aspectos físicos, culturais e econômicos, bem como assegurando as mesmas possibilidades para as próximas gerações. Compreendidos como grupos indígenas, quilombolas, caiçaras, ribeirinhos, extrativistas, sertanejo, dentre outros, detentores e produtores de conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicos e escritos em línguas não-hegemônicas como saberes locais e regionais. Se constituem em oposição ao conceito de modernidade do projeto de colonização e configuram como um conhecimento tradicional, também referido como conhecimento local ou conhecimento autóctone. Designa os sistemas de conhecimento incorporados nas tradições culturais de comunidades regionais, indígenas ou locais. O conhecimento tradicional inclui tipos de conhecimento sobre tecnologias tradicionais de subsistência (por exemplo ferramentas e técnicas para a caça ou agricultura), obstetrícia, ecologia, medicina tradicional, navegação, astronomia, clima e outros (PERRELLI, 2008).

De forma a complementar à articulação da atitude decolonial, Maria Lugones (2014), pontua a importância dos estudos étnicos e feministas na produção desta nova epistemologia decolonial, enfatizando a necessidade de descortinar as estratégias de opressão-resistência, visando uma produção teórica que contribua nos processos de produção de novas (inter)subjetividades pensada a partir da noção de “colonialidade de gênero”, discutida mais à frente nesta tese.

2.1 O DEBATE SOBRE PÓS-COLONIALISMO, DECOLONIALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO

A ‘opção decolonial’ (MIGNOLO, 2008), é uma construção do grupo de intelectuais latino-americanas(os) do grupo (M/C), e propõe uma produção científico-política com uma posição epistêmica insurgente. Atualmente as perspectivas hoje denominadas decoloniais, dizem respeito à construção teórico-crítica de diversas(os) autoras(es) latino-americanas(os). Significou a crítica¹³ à teoria pós-colonial construída na Ásia e na África. Vívian Matias dos Santos (2018, p. 3) explica que:

Como exemplo desta crítica, temos aquela ao Grupo de Estudos Subalternos, formado no sul asiático, nos anos de 1970. O questionamento central refere-se à suposta incoerência epistemológica deste grupo de intelectuais que, mesmo tendo como base a contraposição ao empreendimento colonial eurocêntrico, acaba tendo como referência principal uma abordagem teórica cuja base epistêmica é europeia - a categoria fundamental “subalterno” é tomada do pensador marxista Antonio Gramsci.

Walter Mignolo (2007) distingue a opção decolonial da teoria pós-colonial e dos diversos estudos pós-coloniais os quais genealogicamente estão ancorados no pós-estruturalismo francês. A tônica é que enquanto genealogicamente o pensamento pós-colonial vincula-se geralmente às construções europeias, “la genealogía del pensamiento decolonial es desconocida en la genealogía del pensamiento europeo” (MIGNOLO, 2017, p. 41).

Porém, para compreender a crítica que se forma entre as teorias decoloniais e pós-coloniais é preciso compreender o cenário de transformações políticas, econômicas e sociais que culminaram no que se chama de período pós-colonial. Historicamente o século XX foi marcado pela dissipação das culturas no âmbito do multiculturalismo e multipolarização do mundo que aconteceu em oposição ao imperialismo eurocêntrico até então vigente. As mudanças emergentes muito têm a ver com a descolonização da África e Ásia seguido da

¹³ Para um aprofundamento acerca da crítica e das perspectivas analíticas do Grupo de Estudos Subalternos Indianos e do Grupo Latino-americano Modernidade/Colonialidade, visitar as obras *Provincializing Europe* (2000) do historiador indiano Dipesh Chakrabarty e *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* (2003) do sociólogo argentino Walter Mignolo.

migração e diáspora destes povos após a Segunda Guerra Mundial. Este fato resultou em mudanças drásticas no cenário internacional e ficou conhecido como período pós-colonial (MIGNOLO, 2017).

Este período faz referência ao momento histórico posterior ao processo de ‘descolonização’. Todavia, o ‘pós’ dos estudos pós-coloniais (ou pós-colonialismo) não significa cisão ou encerramento absoluto, ruptura linear e cronológica, com o período colonial; ao contrário, o prefixo busca dar sentido à continuidade das relações coloniais de dominação na contemporaneidade. Em suma, tais acontecimentos embasam as produções teóricas voltadas para uma análise crítica do velho modelo colonial, dando origem à corrente teórica do pós-colonialismo e enquanto perspectiva conceitual analisa a imposição dos países colonizadores sobre os povos colonizados, numa construção ideológica da subalternização (HALL, 2009).

Depreendem-se do termo pós-colonialismo basicamente dois entendimentos: Luciana Ballestrin (2013) explica que o primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado terceiro mundo, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. O pós-colonialismo compartilha, em meio as suas diferentes perspectivas, da compreensão acerca do caráter discursivo do social, do método da desconstrução dos essencialismos e da proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade.

De modo complementar, Cândida Alves e Polianne Delmondez (2015) afirmam que as perspectivas pós-coloniais não tiveram uma origem única, sendo possível localizá-la na década de 80, sobretudo no âmbito da crítica literária na Inglaterra e EUA, assim como na produção teórica de intelectuais advindas(os) essencialmente das chamadas zonas periféricas, e que ganhou espaço institucional e visibilidade global a partir dos anos 1980 sob a insígnia do pós-colonialismo. Geralmente se referem ao conhecimento produzido por escritoras(es) de origem asiática, africana, entre outras(os).

Para as(os) estudiosas(os) desta corrente, o pós-colonialismo propõe a construção do pensamento a partir da crítica ao modelo imperialista eurocentrado. O que fundamenta o envolvimento de várias(os) intelectuais na luta pelo fim da dominação colonial e possibilita uma produção de conhecimentos que levam à reflexões acerca das consequências da política imperialista sobre os povos dominados. De acordo com Gayatri Spivak (2010), o dever da(o)

intelectual pós-colonial é promover espaços e possibilidades, para que a(o) colonizada(o) possa falar e ser ouvida(o), diante de suas queixas e vozes negadas, lutando contra a subalternidade para que o poder de fala seja consolidado.

Ramón Grosfoguel (2008, p. 131) contextualiza a perspectiva teórica pós-colonial da seguinte forma:

Franz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi e Edward Said são considerados alguns dos autores clássicos desses movimentos teóricos, tendo elaborado, a partir de experiências coloniais subalternas, as primeiras críticas ao chamado eurocentrismo epistemológico. Esses precursores projetaram um debate sobre a dinâmica da relação colonizado/colonizador que possibilitou questionar a validade de categorias caras às interpretações binaristas do ocidente e principiar um movimento de desconstrução das representações forjadas pelo imaginário moderno. Tais contribuições teóricas foram endossadas, posteriormente, com os trabalhos do Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos, integrado por autores como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e a autora Gayatri Spivak e cujo projeto central era produzir uma leitura crítica das historiografias ocidental e nacionalista indiana. Os chamados estudo culturais emergem pouco depois figurados por intelectuais como Stuart Hall, Hommi Bhabha e Paul Gilroy que buscaram apreender como os processos de diáspora, deslocamento e hibridização próprios da globalização contemporânea têm afetado as fronteiras culturais da modernidade.

Conforme Ramón Grosfoguel (2008), o Grupo de Estudos Subalternos sul-asiáticos, que se organizou a partir dos anos 1970 sob a liderança de Ranajit Guhava, visou compreender a modernização e a formação do estado-nacional indiano como novas formas de articulação das relações coloniais e, por conseguinte, destacar em suas críticas, a fala da(o) colonizada(o). Organiza um debate interdisciplinar acerca da historiografia e das perspectivas subalternas latino-americanas, baseando-se em cânones ocidentais do pós-estruturalismo e pós-modernismo, tais como: Michel Foucault, Jaques Derrida e Antonio Gramsci.

Isto vai contribuir para o argumento de Walter Mignolo (2010), quando ele diz que a teoria pós-colonial reproduziu dispositivos de poder próprios ao colonialismo. Ou seja, entre as razões que conduziram a crítica aos Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor as(os) que “consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados)” (MIGNOLO, 2010, p. 183).

Nas palavras de Ramón Grosfoguel (2008, pp. 116 e 177) o imbróglio acerca da crítica ao eurocentrismo por parte dos Estudos Subalternos pode ser entendida assim:

Porém, ao recorrer a uma epistemologia ocidental e ao privilegiar Gramsci e Foucault, tal perspectiva constrangeu e limitou a radicalidade da sua crítica ao eurocentrismo. Embora estes autores representem diferentes projetos epistêmicos, o privilegiar do cânone epistêmico ocidental por parte da escola subalterna sul-asiática acabou por espelhar o apoio dado ao pós-modernismo pelo sector do Grupo Latino-americano de

Estudos Subalternos. Não obstante, ainda que com todas as suas limitações, o Grupo Sul-asiático de Estudos Subalternos representa um importante contributo para a crítica do eurocentrismo.

A crítica ao eurocentrismo teórico das ciências sociais ganha no projeto do grupo latino-americano (M/C) a sua configuração mais recente, isto após o desmembramento do Grupo de Estudos Subalternos, por volta de 1988. O grupo recém-formado dividiu-se entre aquelas(es) que consideravam a subalternidade como parte ou continuidade dessas abordagens e aquelas(es) que reivindicavam maior radicalidade da crítica anti-eurocêntrica e, por conseguinte, uma ruptura com o esquema epistêmico ocidental (GROSFOGUEL, 2008). Assim, devido às divergências teóricas, o grupo se decompôs, dando origem ao projeto da decolonialidade. Com isso, um novo grupo arquitetou-se a partir dos diálogos e publicações de intelectuais de vários países da América Latina, dentre as(os) quais se encontram Enrique Dussel (2000), Immanuel Wallerstein (2004), Edgardo Lander (2005), Anibal Quijano (2005) e Walter D Mignolo (2003). É preciso destacar que a diferença não se trata apenas de uma revisão política e epistêmica, mas também de uma posição geográfica. Apesar de sinteticamente, ambas as correntes de pensamento terem em comum a experiência da colonização do Ocidente sobre o resto do mundo, especialmente, Ásia, África e América-latina que sofreram violações de direitos como: escravização, dizimação, violência e dominação.

Quando se trata da opção decolonial é preciso compreendê-la como decorrente do momento histórico-administrativos de desligamento das metrópoles das ex-colônias, e que tem como objetivo a potencialização do que foi violentado pelo projeto de colonização. Com isso, as perspectivas hoje denominadas decoloniais dizem respeito à construção teórico-crítica que busca eleger o termo decolonial como um marcador das abordagens direcionadas a pôr em xeque a produção e, a consequente representação das identidades ditas como exóticas (GROSFOGUEL, 2008).

No final do século XX, o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado Torres (2006), contribui na articulação da noção de giro decolonial, indicando um campo das ciências sociais latino-americanas orientado a pensar o decolonial como insurgência mais ampla em instituições modernas, a exemplo da universidade, da arte, da política. O giro decolonial, assim, não deve ser compreendido apenas como uma proposta teórica, mas como “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (MIGNOLO, 2008, p. 249).

Portanto, os estudos decoloniais em congruência à crítica ao modelo colonial, apontam a perspectiva da imposição do pensamento hegemônico na América-Latina, porém, seguindo a lógica de que o poder se relaciona com o conhecimento. As(Os) estudiosas(os) desta corrente

abordam que a forma de produzir conhecimento é herdada da cultura europeia e isto implica em práticas culturais da matriz colonial implicando em processos discriminatórios e de subjugação. Com isso, compreendemos que as(os) intelectuais decoloniais discutem principalmente acerca da manutenção da colonialidade ainda na contemporaneidade nas mais diversas modalidades e níveis, seja na política, na economia ou na cultura, no qual tudo que fazemos e dizemos é provido dos discursos da dominação implicando em condutas discriminatórias aos povos colonizados.

Vívian Matias dos Santos (2018) explica que o termo decolonial se endossa no compromisso de contribuir com a compreensão de que o processo de colonização ultrapassa os âmbitos econômico e político, penetrando profundamente a existência dos povos colonizados mesmo após o colonialismo propriamente dito ter se esgotado em seus territórios. O pensamento decolonial se coloca como um projeto de libertação social, político, cultural e econômico que visa contribuir com a autonomia das(os) indivíduos(os), grupos e movimentos sociais, tais como: o feminismo, o movimento negro, o movimento ecológico, o movimento LGBTQia+, e etc.

Compreendemos que o exercício decolonial, buscar por uma representatividade de si, por si e para si, a partir da construção de um novo paradigma de conhecimento que corresponde à transformação da(o) outrora individua(o) racializada(o)/colonizada(o)/objeto, em sujeita(o) e acima de quais quer coisas detentoras(es) de conhecimento. Isto é nomeado por Aníbal Quijano (2001) de virada epistêmica. Ou seja, a produção de outra forma de pensar e de produzir conhecimento que parte dos saberes e experiências das(os) subalternas(os), colonizadas(os) e marginalizadas(os).

Segundo Walter Mignolo (2008), isto passa, necessariamente, pela escolha de uma episteme decolonial por parte da pessoa que expressa, através de sua práxis, o desprendimento e a abertura necessária para encontrar possibilidades de conhecimentos, memórias e histórias que foram encobertas e depreciadas pela colonialidade ou estigmatizadas como conhecimentos bárbaros, primitivos, míticos e supersticiosos.

O pensamento decolonial, desta forma, desenvolve-se a partir do entendimento do que foi negado pela colonialidade e das experiências vividas pelas pessoas que foram desumanizadas nos territórios onde sofreram com o processo de submissão colonial. Por isto, é uma teoria que convida a uma postura não somente epistemológica, mas ético-política, denominada de atitude decolonial (MALDONADO-TORRES, 2008).

Os estudos decoloniais compartilham um conjunto sistemático de princípios teóricos que revisitam a questão do poder na modernidade. Pablo Quintero, Patricia Figueira e Paz

Concha Elizalde (2019), em “Uma breve história dos estudos decoloniais”, afirmam que as discussões dos estudos decoloniais englobam as revisões historiográficas, os estudos de caso, a recuperação do pensamento crítico Latino-americano, as formulações (re)conceitualizadoras, como as revisões e tentativas de expandir e revisar as indagações teóricas. É um campo teórico não isento de contradições e conflitos, cujo ponto de coincidência é a problematização da colonialidade em suas diferentes formas, ligada a uma série de premissas epistêmicas compartilhadas, tais como:

1. A localização das origens da modernidade na conquista da América e no controle do Atlântico pela Europa, entre o final do século 15 e o início do 16, e não no Iluminismo ou na Revolução Industrial, como é comumente aceito; 2. A ênfase especial na estruturação do poder por meio do colonialismo e das dinâmicas constitutivas do sistema -mundo moderno/ capitalista e em suas formas específicas de acumulação e de exploração em escala global; 3. A compreensão da modernidade como fenômeno planetário constituído por relações assimétricas de poder, e não como fenômeno simétrico produzido na Europa e posteriormente estendido ao resto do mundo; 4. A assimetria das relações de poder entre a Europa e seus outros representa uma dimensão constitutiva da modernidade e, portanto, implica necessariamente a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados; 5. A subalternização da maioria da população mundial se estabelece a partir de dois eixos estruturais baseados no controle do trabalho e no controle da intersubjetividade; 6. A designação do eurocentrismo/ocidentalismo como a forma específica de produção de conhecimento e subjetividades na modernidade (QUINTERO; FIGUEIRA; ELIZALDE, 2019, p. 5).

Compreendemos que o decolonial demarca uma posição de disputa epistemológica e, enquanto movimento, não é unívoco. Não há um consenso quanto a isso. Por exemplo, segundo Heloisa Buarque de Hollanda (2020), a diferenciação entre decolonial e descolonial está ligada a supressão da letra “S”, que se constitui com uma diferença dada a orientação de rompimento com a colonialidade em seus diversos aspectos, como também com a ideologia do processo histórico de descolonização. Outro exemplo desta dificuldade de consenso encontramos no argumento de Thais Luzia Colaço (2012), quando afirma que o conceito em inglês é *decoloniality*; e sobre esse termo existe um consenso entre as(os) autoras(es) vinculadas(os) a essa perspectiva de estudo. Já com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime.

De acordo com Vívian Matias dos Santos (2018, p. 3)

O decolonial seria a contraposição à “colonialidade”, enquanto o descolonial seria uma contraposição ao “colonialismo”, já que o termo *descolonización* é utilizado para se referir ao processo histórico de ascensão dos Estados-nação após terem fim as administrações coloniais, como o fazem Castro Gómez e Grosfoguel (2007) e Walsh (2009). O que estes autores afirmam é que mesmo com a descolonização, permanece a colonialidade.

Catherine Walsh (2009) explica que prefere utilizar o termo decolonial, suprimindo o “s” para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste

modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir onde o decolonial é assumido como uma luta contínua. Porém, tanto o termo decolonial quanto o descolonial se referem à dissolução das estruturas de dominação e exploração configuradas pela colonialidade e ao dismantelamento de seus principais dispositivos. Assim, a autora afirma que a supressão do “s” não significa a adoção de um anglicismo, mas a introdução de uma diferença no “des” castelhano, pois não se pretende apenas desarmar ou desfazer o colonial.

Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento –una postura y actitud continua– de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (WALSH, 2009, pp. 14 e 15).

O projeto decolonial implica, segundo Catherine Walsh (2012) em transgredir, interromper e desmontar a matriz colonial ainda presente e criar outras condições do poder, saber, ser, estar e viver que se distanciam do capitalismo e da sua razão única. Com isso, compreendemos que da noção decolonial ocorra a derivação do princípio de decolonialidade. Conforme Walter Mignolo (2010), a decolonialidade refere-se a uma emancipação em relação aos mecanismos de dominação, a qual questiona a manutenção dos ideais colonialistas da epistemologia e forma um pensamento inovador que prevalece os conhecimentos locais. Então, a decolonialidade é considerada como caminho para resistir e desconstruir padrões, conceitos e perspectivas impostos aos povos colonizados durante todos esses anos, sendo também uma crítica à modernidade e ao capitalismo. Nas palavras de Fraçoise Vergés (2020), a decolonialidade posiciona-se à disposição das lutas com o objetivo de reumanizar o mundo através de uma luta anticapitalista e anti-imperialista.

Nesse sentido, entendemos a decolonialidade como um projeto político, ético e epistemológico de buscar transcender a colonialidade e provocar a eclosão de novos imaginários por meio da subversão dos padrões herdados da modernidade. Constitui-se como o marco teórico da decolonialidade, mais especificamente, a questão da colonialidade do ser e do saber, a partir de uma perspectiva crítica de autoras(es) latino-americanas(os). Tendo por objetivo uma emancipação em relação aos ideais colonialistas da subjetividade através da formação de um novo pensamento com saberes locais (MIGNOLO, 2010).

Já por descolonização é possível compreender a superação do colonialismo. Walter Mignolo (2008) destaca que no sentido político e estratégico, reconhece-se que a utilização do termo “descolonial” é mais utilizada nos artigos científicos traduzidos para o português, sendo este obras de autoras(es) que utilizam a expressão “descolonização” não apenas como superação do colonialismo, mas como síntese de uma ferramenta política, epistemológica e social de construção de instituições e relações sociais pautadas na superação das opressões e das estruturas que conformam uma geopolítica mundial extremamente desigual. Está ligada às lutas anticoloniais que marcam as independências das antigas colônias e pode ser definida como um processo de superação do colonialismo e das relações de opressão que ele causou.

De acordo com Walter Mignolo (2008, p. 292):

As opções descoloniais e o pensamento descolonial têm uma genealogia de pensamento que não é fundamentada no grego e no latim, mas no quechua e no aymara, nos nahuatl e tojolabal, nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês), e que reemergiram no pensamento e no fazer descolonial verdadeiro: Candomblés, Santería, Vudú, Rastafarianismo, Capoeira, etc.

O pensamento descolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. Linda Alcoff (2016) argumenta que precisamos descolonizar o conhecimento, precisamos considerar a identidade social, não somente para compreendermos como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para evidenciar como certas identidades têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico, ao passo que outras são fortalecidas.

Para que consigamos chegar a isso, Catherine Walsh (2009) propõe a articulação entre igualdade e reconhecimento das diferenças culturais e não apenas a tolerância com uma inclusão adaptadora de comunidades não-brancas dentro do atual modelo de vida em sociedade, onde há uma substancial predominância dos discursos ocidentais eurocêntricos. Para isso torna-se necessário entender a importância de confrontar a norma e demonstrar o uso que as instituições fazem das identidades para oprimir ou privilegiar. Entender como poder e identidades atuam juntos a depender de seus contextos, e como o colonialismo, além de criar, deslegitima ou legitima certas identidades. Portanto, compreendemos que é preciso defender a necessidade de visibilizar formas outras de saber, tais como os saberes de mulheres rezadeiras, para, desse modo, atingir perspectivas políticas não homogeneizantes, afeitas ao diverso, e, portanto, decoloniais.

2.2 A COLONIALIDADE DO PODER, SABER E SER

A colonialidade é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano¹⁴, criado em 1989, na obra “*Modernidad, identidad y utopía en América Latina*”, onde fundamenta as noções de colonialidade do poder, saber e ser, que posteriormente foram também discutidas e aprofundadas na obra de Walter Mignolo (2010).

Aníbal Quijano (2005) articula a ideia de que as práticas e legados do colonialismo europeu se inter-relacionam em ordens sociais, formas de conhecimento e identidades. Compreende os contextos e configurações que transcendem às relações político-econômicas e administrativas engendradas pelo colonialismo. Discute a partir das diversas situações de dominação e opressão sobre a definição de fronteiras dicotômicas e hierárquicas através do estabelecimento das diferenças de raça/etnia, classe social, localização geográfica, gênero e orientação sexual, por exemplo.

A colonialidade não é simplesmente uma relação colonial entre duas nações, mas sim padrões de comportamento, de crenças, formas de relacionar o trabalho e a intersubjetividade que existem decorrentes de uma situação colonial pré-existente. Diante disso, é necessário que entendamos que a colonialidade não se esvaiu com o fim do colonialismo e a instauração da modernidade, enfim, permanece como base nas formas de pensar, nas preferências e comportamentos da sociedade moderna, mas, mais que isso, é a representação de que o pensamento colonial permanece nas obscuridades da modernidade. A colonialidade mostra, dessa forma, escancara a compreensão da modernidade, e deixa evidente que quem possui o poder de representar, possui também o poder de definir a validação de saberes e de determinar a identidade. Em suma, a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista, que se sustenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo (QUIJANO, 2005).

As(Os) diversas(os) filósofas(os) da colonialidade procuram descobrir, comunicar e criticar os padrões que tem domínio e que ainda permanece nas relações sociais, política e ecológicas tanto internas como exteriores, originados pelo sistema-mundo atual. A atualidade está conectada com a colonialidade e as duas não se diferem, uma faz parte da existência da outra.

¹⁴ Inscrito na tradição peruana de Mariátegui, o interesse de Aníbal Quijano pelo “comunitarismo” também suscitou um redirecionamento do quadro teórico com o qual buscava entender a realidade latino-americana, além de fornecer um paradigma para a criação de estratégias de libertação. Aníbal Quijano parte do terreno da sociologia, mas também se abre a uma perspectiva menos preocupada com as oportunidades históricas e macroestruturas, e mais atenta ao terreno das possibilidades concretas, construídas comunitariamente.

No artigo intitulado “Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade”, Walter Mignolo (2017), conceitua a colonialidade como o princípio de sustentação da matriz colonial do poder.

O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. E, por último, a “colonialidade” (por exemplo, el patrón colonial de poder, a matriz colonial de poder – MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. É um projeto que não pretende se tornar único (MIGNOLO, 2017, p. 2).

Por sua vez, Nelson Maldonado-Torres (2007, p.131), explica que a colonialidade desenvolve-se como resultado fundamental da expansão capitalista e do colonialismo que se mantém vivo no saber, na cultura, no senso-comum, na auto-imagem, no cotidiano, enfim, na experiência moderna do sistema-mundo colonial. Portanto, se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça.

Um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas que ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, refere-se a forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, mesmo que o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma se mantém viva nos manuais de aprendizagem, no critério para um bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos, e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Em um sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Compreendemos, então, que a colonialidade perpassa a cultura, a economia, a política, também o simbólico, o epistêmico e o ontológico, ou seja, forma uma articulação heterárquica, uma rede de múltiplos regimes de poder, hierarquização e opressão (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007), a qual exige grande amplitude analítica, que costuma ser reproduzida em três dimensões não estanques, mas inter-relacionadas: a colonialidade do poder, do saber e do ser.

De modo breve podemos entender que a colonialidade do poder diz respeito às instituições, aos processos políticos e aos econômicos; a colonialidade do saber¹⁵ possui uma

¹⁵ Quem mais sistematizou a discussão sobre a colonialidade do saber foi Edgardo Lander. Para mais, visitar: LANDER, Edgardo (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

dimensão epistêmica, filosófica e científica, relacionada à produção do conhecimento, à legitimidade dos sujeitos cognoscentes e à hierarquia entre os saberes e a colonialidade do ser refere-se à constituição de subjetividades (sexualidade, gênero, raças, etc.) e como elas se articulam com as relações de poder que foram instituídas a partir de processos colonizadores.

Quando se trata de definir o conceito de colonialidade do poder, Aníbal Quijano se refere a um artigo publicado em 1992, no qual enfatiza a própria dimensão do poder: “la cultura europea se convirtió, además, en una seducción: daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción” (QUIJANO, 1992, p. 12-13). Além disso, a colonialidade “era un modo de participar en el poder colonial pero también para alcanzar los mismos beneficios materiales y el mismo poder que los europeos” (QUIJANO, 1992, p. 13).

Aníbal Quijano (2014), esboça, no “Colonialidad del poder y clasificación social”¹⁶, o conceito de colonialidade do poder reconhecido como intrínseco ao eurocentrismo, articula um edifício teórico em que a colonialidade de poder, fundamento da racialização dos povos e lugares, passa a ser o elemento explicativo central. Mobiliza uma perspectiva multidimensional, agregando níveis que se querem descontínuos e incoerentes entre si e dentro de si, apesar da integração em uma universal “estrutura de poder”. Sob essa ótica, entende-se então que a colonialidade do poder é um modelo de poder moderno que conecta o controle do trabalho, a formação racial, o Estado e a produção de conhecimento.

A colonialidade do poder é a existência do sistema-mundo colonial/moderno produzido diante da colonização das Américas. O conceito possui uma dupla pretensão. Por um lado, denuncia a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Por outro, possui uma capacidade explicativa que atualiza e contemporiza processos que supostamente teriam sido apagados, assimilados ou superados pela modernidade (QUIJANO, 2014).

Segundo Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder é estabelecida como a força racial de trabalho, reconhecida como a escravidão, servidão, produção mercantil entre outros, em que a exploração foi identificada pela diferenciação de raça. A colonialidade do poder perdura hegemonicamente na atualidade de forma complexa. Para além do sistema político e econômico, adentra a cultura, na formação de identidades, subjetividade e nas várias dimensões

¹⁶ QUIJANO, Anibal. (2014). Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. In: QUIJANO, Anibal. Cuestiones y horizontes. De la dependencia historic-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO. p. 75-125.

da vida coletiva/individual de todos os habitantes do planeta. Constitui-se pela subjugação das tradições dos povos originários e daqueles trazidos como escravos, seja pelo extermínio dessas tradições, seja pelo seu forte rebaixamento valorativo, colocado em nível de inferioridade diante da tradição europeia. Assim, é importante entender que a colonialidade do poder, expressa-se através das categorias de gênero, raça e classe e de forma contínua. Walter Mignolo (2010, p. 12) complementa dizendo que a matriz colonial do poder “é uma estrutura complexa de níveis entrelaçados”, portanto, a colonialidade do poder está estruturada pelo “controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento. Distende-se em três dimensões: a do poder, do saber e do ser, e se revela como o lado obscuro da modernidade”.

Em um artigo publicado em 1989 e reimpresso em 1992, intitulado "Colonialidade e modernidade-razionalidade", Aníbal Quijano une explicitamente a colonialidade do poder nas esferas políticas e econômicas, com a colonialidade do conhecimento. Em sua compreensão, o conhecimento é um instrumento imperial de colonização. De acordo com o autor a colonialidade do poder provém a colonialidade do saber. Com isso compreendemos que a colonialidade do saber se constitui pela apropriação e ocultação da cultura e dos conhecimentos que não se enquadram ao modelo da ciência moderna, dados como verdadeiros e universal. Ou seja, envolve o apagamento do pensamento tecnológico e filosófico não-europeu, dado o pensamento de que o conhecimento científico europeu é superior às outras formas de conhecimento. Portanto, a colonialidade do saber se estabelece a partir da epistemologia e das formas de reprodução de regimes de pensamento (QUIJANO, 1992).

A colonialidade do saber expressa-se através da divisão da epistemologia científica e o pensamento moderno entre conhecimento científico e conhecimento não-científico, que ficam do lado de cá da lógica abissal, o lado visível; e o conhecimento colonial, que é negado e se mantém fora da lógica, o conhecimento do estado de natureza, estado do não-jurídico, não-social, não-existente, e não-científico, que fica do lado invisível da linha abissal. A colonialidade do saber é a apropriação e ocultação da cultura e dos conhecimentos que fogem ao que é dado como verdadeiro e universal, ou seja, apagamento do pensamento tecnológico e filosófico não-europeu, pelo pensamento intrínseco de que o conhecimento europeu e da ciência antropocêntrica e metódica é superior às outras formas de conhecimento (QUIJANO, 2001).

De acordo com Anibal Quijano (2005), o conhecimento é considerado superior quando a região onde o saber foi produzido for dominante e predominantemente de população branca. É preciso ter em vista que a existência das relações de poder fundadoras das conexões estabelecidas na colonialidade do saber, situadas geopolítica e historicamente ao lado das(os)

colonizadoras(es). Isso quer dizer que a colonialidade do saber está diretamente articulada com a ideia de geopolítica do “privilégio epistêmico” e com a noção de racismo epistêmico (QUIJANO, 2005, p. 43).

O privilégio epistêmico conferido aos “homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p.25).

Esse monopólio do conhecimento regulador, das(os) colonizadoras(es) ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo epistêmico, que por sua vez, invalida e negligencia a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Tem como resultado evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos. Através desse argumento estabelece-se o racismo epistêmico que define quais são as pessoas capazes, legitimamente, de produzir conhecimento, ter racionalidade, bem como de ter acesso à verdade. Em um sentido extremo, “o racismo epistêmico estabelece, por meio de critérios arbitrários, quem tem ou não humanidade, e, portanto, quem tem ou não direito ao saber” (QUIJANO, 2005, p. 79).

Segundo Aníbal Quijano (2005, p. 227), o critério definidor da raça inferior se tornou “classificação social universal da população mundial”. Inferior ao branco primeiramente e, já no século XVIII, inferior ao povo europeu. Uma nova denominação estabelecida com a identificação do grupo dominador no decorrer do processo histórico. Dessa forma, (as)os brancas(os) seriam identificadas(os) como europeias(eus), elegeriam as raças inferiores e destinadas à servidão, no caso, os povos negros, deixando-os fora da categoria de trabalho pago. É preciso destacar que concomitante à trajetória da servidão negra, os povos indígenas viveram realidades semelhantes, mas dentro de projetos diversificados como o genocídio e demais processos de eliminação.

Em resumo, no que se refere às estruturas epistêmicas na colonialidade do saber, é basilar a existência de uma hierarquia do conhecimento onde há a ideia de um conhecimento superior e um conhecimento inferior, que de igual forma define seres superiores e inferiores no mundo. Com isso, a inferiorização epistêmica dos povos colonizados foi um argumento crucial, utilizado para proferir uma inferioridade social biológica. A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos povos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência” (GROSFOGUEL, 2016, p. 40).

As matrizes coloniais de poder, saber e ser (MIGNOLO, 2010) constituíram a América, ou Abya Yala, como um novo padrão de poder mundial, onde uma história local autorreferenciado elegeu-se como um projeto global (MIGNOLO, 2010). A arquitetura desse

projeto foi assente em categorias coloniais, principalmente pelas categorias de gênero, raça e classe social. Sair de rota dessas categorias é ser posto em constante invisibilidade, dentro do padrão colonial de saber. Desse modo, reencenamos constantemente as colonialidades como únicas formas de vida possíveis dentro dessa história única.

Particularmente a raça, como mostra Aníbal Quijano (2005), foi a categoria fundante de um sistema econômico que animalizou vidas e as colocaram na relação de dominação com o sujeito que as categorizou. A classificação racial dos povos dominados e colonizados implicou em uma divisão de poder da realidade onde as pessoas racializadas passaram a produzir riquezas para os sujeitos fora da classificação racial – os sujeitos brancos.

O novo padrão de poder mundial estabeleceu-se em opressões, violência e foi justificado em uma matriz de saber que implicou em epistemicídios e na construção do outro como sub-humano, inferior e/ou impossível no conhecimento de mundo (QUIJANO, 2005; CARNEIRO, 2005; SANTOS, 1995). Os epistemicídios pelos quais passaram os povos colonizados produziram a negação de suas ontologias e cosmovisões de mundo e de realidades. Foi assim, como mostra Anibal Quijano (2005, p. 121) que a Europa “concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento”.

Nessa produção de conhecimento, o racismo epistêmico elege uma(um) sujeita(o) conhecedora(or) de mundo que é politicamente demarcado, mas que não se concebe assim, pois a neutralidade é um dos seus maiores valores. O que pretendemos questionar é como provocar aberturas, fissuras e ampliação nos modos de conhecer, de saber, de ser e de poder. Assim, requer de nós pensar dentro da Casa Grande. Conhecer a arquitetura do sistema de plantações. Fissurar, causar ranhuras nas sólidas estruturas das matrizes coloniais de ser, poder e saber. Pensar. Conhecer. Fissurar. São verbos, portanto, que nos ajudam estrategicamente a mobilizar noções outras de como enfrentar o sistema colonial e sua reencenação atualmente.

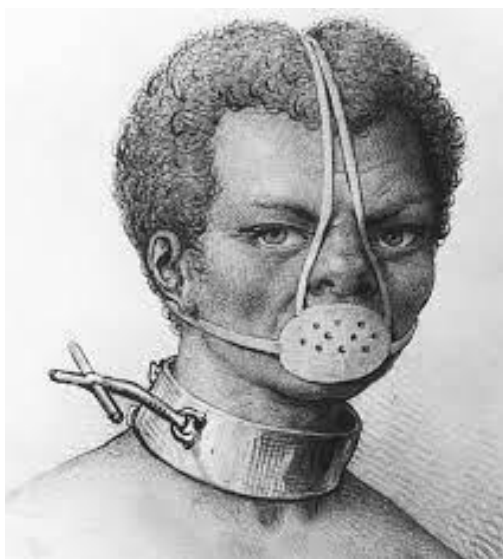
Fomos desespiritualizadas(os) porque retiraram, como se possível fosse, nossa capacidade de conhecer o mundo. Nossos modos locais de ser, de saber e de poder foram silenciados porquanto fomos reduzidas(os) a objetos do conhecimento moderno/colonial. A recomposição espiritual e política de nossos conhecimentos torna-se uma atitude de enfrentamento às colonialidades, nos levando a repensar e ressentir outro projeto de humanidade. Temos então, que o modo como o projeto moderno/colonial se colocou como um projeto global necessitou de importar as bases ontológicas para a economia dos povos colonizados, primeiramente.

Recuperar as formas de ser e de existir implica em um exercício de (re)conhecimento que atravessa a matriz econômica escravagista que funda a nossa história moderna/colonial. O sistema de *plantation*¹⁷ nas colônias tinha alguns princípios, como monocultura, escravagismo como fonte de mão de obra, grandes latifúndios e exportação. Esses princípios parecem ainda operar em nossas subjetividades e nas nossas relações sociais, implicando até mesmo no modo como nossas epistemologias são movidas e legitimadas. Dentro dessa plantação, a Grada Kilomba (2004) evidencia o modo como somos produzidos pelas lentes coloniais, especialmente pela linguagem e pelas categorias coloniais que aprisionam nosso ser.

Ocorre nisso que, assim como Aníbal Quijano (2005) alerta, a tragédia é que somos seduzir por uma imagem colonial que define nossa realidade e que nos impede de sair de rota colonial. Grada Kilomba (2019) nos ajuda a perceber que para romper com tal tragédia, é necessário o exercício de questionar nossa linguagem, como em um processo terapêutico de reconhecimento de si e de nossos traumas coloniais. Mas quem somos nós no mundo colonial?

Uma imagem provocadora de tensionamento sobre os modos como fomos excluídos da geopolítica do conhecimento é a máscara do silenciamento. Grada Kilomba (2019) nos convida a pensar o racismo epistêmico sob tal imagem: as pessoas escravizadas eram obrigadas a usar a máscara cobrindo-lhes a boca. Abaixo está representada a imagem.

Figura 1 - A máscara do silenciamento.



Fonte: KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

¹⁷ Usamos primeiramente o termo em língua inglesa, como é recorrente na literatura, para em seguida nos apropriamos em língua portuguesa.

A análise produzida pela autora explica que a máscara “era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2019, p. 172). Era utilizada pelas(os) senhoras(es) brancas(os) para impedir que africanas(os) escravizadas(os) comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar o silêncio e o medo. Era um instrumento de tortura, símbolo das políticas de silenciamento¹⁸ do projeto de colonização. Esta autora nos convida a lembrarmos constantemente que “a máscara não pode ser esquecida. Ela foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos” (KILOMBA, 2019, p. 172). A autora traz para o debate o quanto este instrumento corroborou para a violência epistêmica e racismo epistêmico. Isto colabora para que a sociedade passe a construir-se epistemologicamente dentro de uma perspectiva única que é a branca colonial e patriarcal.

Nas palavras de Grada Kilomba (2019) em “Memórias da Plantação: memórias do racismo cotidiano”, temos um breve relato acerca da história do retrato original:

Esta imagem penetrante vai de encontro ao(à) espectador(a) transmitindo os horrores da escravidão sofridos pelas gerações de africanos(as) escravizados(as). Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia, Brasil e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravidão. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para este castigo variam: Alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outros(as) escravizados(as); outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do mestre branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma sinhá que temia a beleza de Anastácia. A ela é alegada a história de possuir poderes de cura imensos e de ter realizado milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizados(as) africanos(as). Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. O retrato de Anastácia foi feito por um francês de 27 anos chamado Jacques Arago que se juntou a uma expedição científica pelo Brasil como desenhista, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Há outros desenhos de máscaras cobrindo o rosto inteiro somente com dois furos para os olhos; estas eram usadas para prevenir o ato de comer terra, uma prática entre escravizados(as) africanos(as) para cometer suicídio. Na segunda metade do século XX a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo da brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela tornou-se uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiaspórico, representando a resistência histórica. A primeira veneração de larga escala foi em 1967 quando o curador do Museu do Negro do Rio de Janeiro erigiu uma exposição para honrar o 80º aniversário da abolição da escravidão no Brasil. Anastácia também é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou

¹⁸ O significado de silenciamento, aqui, não é o silêncio por si só, mas o impor o silêncio. Silenciamento forçado.

Obatalá – o deus da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda (HANDLER; HAYES, 2009 apud JESUS, 2014, p. 173).

A máscara representa o colonialismo como um todo, resumindo as políticas mais sádicas de dominação e regimes brutais de silenciamento. A boca ao ser completamente coberta pela máscara torna-se então uma metáfora de quem controla quem fala. Ao se referir a este silenciamento forçado, trazemos as indagações de Grada Kilomba (2019, p. 7) abaixo:

Quem pode falar? Quem não pode? E acima de tudo, sobre o que podemos falar? Por que a boca do sujeito Negro tem que ser calada? Por que ela, ele, ou eles/elas têm de ser silenciados/as? O que o sujeito Negro poderia dizer se a sua boca não estivesse tampada? E o que é que o sujeito branco teria que ouvir?

Sair da posição de objeto para sujeita(o) constitui-se então, como uma atitude epistêmica de romper com a máscara do silenciamento, possibilitando sair da monocultura do pensamento moderno/colonial para uma diversidade epistêmica e ontológica. Portanto, numa intersecção entre as discussões de Grada Kilomba (2019) e de Aníbal Quijano (2005) entendemos que a noção de colonialidade tem ajudado a entender como os setores sociais¹⁹ se utilizam do poder e da negação de determinados saberes para fortalecer o racismo e o silenciamento. Desse modo, no questionamento da colonialidade do saber e do paradigma monoepistêmico como formas de dominação, as lentes decoloniais ajustam o foco para a diversidade de matrizes epistêmicas, para além dos marcos dicotomizantes do pensamento hegemônico racista.

Por último, nós nos voltamos à discussão sobre a colonialidade do ser. Para Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder produz a colonialidade do saber e a colonialidade do ser. Nesse sentido, a colonialidade do ser se refere à experiência vivida de colonização através de seus impactos na linguagem, na visão de mundo dos povos colonizados, nas histórias apagadas, nas subjetividades suprimidas e na discriminação de pessoas e determinadas comunidades.

O surgimento da colonialidade do ser responde à necessidade de aprofundar a pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida e tem como característica fundamental a experiência da negação da(o) outra(o) como um existência não-eurocêntrica. Esses efeitos atravessam a constituição da subjetividade, por meio da inferiorização da(o) colonizada(o), já que esta(e) passa a identificar seu modo de vida e saberes como inferiores aos modernos. Ou seja, funciona e se sustenta nas produções de subjetividade eurocentradas (MIGNOLO, 2004).

Considerando o controle que há dos povos julgados como inferiores quando comparadas à nação europeia, também passa a ser foco das discussões a colonialidade do ser, que ocorre

¹⁹ Compreendemos como os setores sociais citados pelo autor como sendo o Estado, o mercado e a sociedade civil.

quando alguns seres se impõem sobre outros. Sob essa perspectiva, Walter Mignolo (2004) relaciona o ser com a linguagem com o objetivo de evidenciar a influência da língua na formação do ser. Portanto, a hegemonia linguística das grandes potências será decisiva para a formação do ser colonizado, já que a linguagem determina a identidade e o conhecimento da sociedade que a compõe – consequentemente moldando as pessoas (MIGNOLO, 2004). Essa ideia é desenvolvida por exemplo, por Walter Mignolo (2004) ao abordar a atuação da língua, como cultura e sabedoria, capaz de controlar a pessoal.

A ‘ciência’ (conhecimento e sabedoria) não pode ser separada da língua; as línguas não são meros fenômenos “culturais” em que os povos encontram a sua “identidade”; são também o lugar em que o conhecimento está inscrito. E, uma vez que as línguas não são algo que os seres humanos têm, mas algo que os seres humanos são, a colonialidade do poder e do saber veio a gerar a colonialidade do ser (MIGNOLO, 2004, p. 669).

Walter Mignolo (2004, p. 669) nomeia, então, “as línguas epistêmicas hegemônicas”, como molde para o controle das sociedades subordinadas a elas, se apropriam do “conceito moderno de conhecimento e de ciência”, que nega quaisquer conhecimentos ou línguas vernáculas não ocidentais e não clássicas, tais como o grego e o latim. Assim, compreende as “línguas epistêmicas dominantes (francês, alemão e o inglês)” como aquelas línguas do poder, as quais estão relacionadas “desde o século XVI, com a expansão imperial” (MIGNOLO, 2004, p. 669). Por isso, Walter Mignolo (2004) afirma que, a partir do século XVI, vigora a crença na superioridade do saber ocidental e a “duvidosa racionalidade do conhecimento em línguas que não sejam o grego e o latim ou as suas versões vernáculas (italiano, espanhol, português, francês, alemão e inglês), isto é, as línguas vernáculas coloniais da modernidade ocidental” (MIGNOLO, 2004, p 669).

Por sua vez, Aníbal Quijano (2005) destaca a brutal ação que desfragmentou a estrutura cultural da população indígena pertencente à América, principalmente dos que viviam na região Ibérica, onde foram desconsideradas totalmente as suas raízes. E as(os) colonizadoras(es), que além de destituírem as(os) colonizadas(os) de suas culturas, inseriram seu próprio modo de vida como padrão a ser seguido, sob novas organizações culturais, como a religiosidade.

Direcionando a questão da colonialidade do ser à temática da religião, entendemos a hierarquia social entre seres religiosos cristãos e seres religiosos não cristãos, em particular, neste texto, aquelas(es) que cultuam divindades do panteão religioso das raças inferiorizadas pela modernidade europeia a partir do século XVI. As religiões afro-brasileiras, por exemplo, são religiões periféricas. Alocam-se na periferia das cidades onde encontram maior adesão aos seus rituais. Apesar da tendência em atrair pessoas da classe média – em geral artistas, poetas,

professores e intelectuais – é hegemônica a quantidade de pessoas em situação de pobreza. São pessoas que sofrem em sua existência a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005). Diante desse contexto, entendemos que a resistência à subalternização passa pela busca dos fundamentos identitários de novas instituições e pela resistência política, centrada na valoração de subjetividades, línguas e cultura de povos outros que não os europeus.

2.3 A EPISTEMOLOGIA FRONTEIRIÇA E AS EPISTEMOLOGIAS DO SUL NA BUSCA DA COMPREENSÃO SOBRE O EPISTEMICÍDIO

Compreendemos que o debate decolonial tem na epistemologia fronteiriça de Walter Mignolo (2003) uma estratégia que visa, entre outras coisas, provocar uma reorganização das bases de pensamento a partir das quais intelectuais acadêmicas(os) e militantes dialogam com grupos submetidos à colonialidade. Portanto, a Epistemologia Fronteiriça se orienta à denúncia dos mecanismos de poder que oprimem e silenciam as comunidades de origem ameríndia, indígena, mestiça, etc., produzindo registros que guardam uma potência epistêmica do qual as(os) intelectuais devem se acerrar para provocar novas utopias e possibilidades existenciais.

O conceito de epistemologia de fronteira de Walter Mignolo, proveniente em parte da noção de "teorização bárbara", de Darcy Ribeiro (1971) em "O processo civilizatório", surge das condições de se teorizar a partir da fronteira e é, sem dúvida, uma teoria das(os) subalternas(os), mas não apenas para as(os) subalternas(os); a teorização subalterna é para todo o mundo (MIGNOLO, 1998). Logo, o aparecimento da epistemologia de fronteira auxilia no surgimento de novos entre-lugares para se pensar discursos, disciplinas e diálogos. A epistemologia de fronteira, como uma atividade de descolonização do conhecimento situado nas(os) subalternas(os), incentiva o desenvolvimento de um "outro pensamento", deslocando os binários eu/outro e centro/periferia, e provocando um deslocamento de rígidas noções de expectativa, análise de imagens, modos de ver, questões de posicionalidade, epistemologia, poder, identidade, subjetividade, agência e vida cotidiana.

Essa prática marcada pelo esforço de superação onto-epistemológica da colonialidade, passa a ser chamada, entre outros termos, de "pensamento limiar" ou "fronteiriço" (MIGNOLO, 2003, p. 35), e se constitui como a marca que caracteriza a(o) "intelectual decolonial"²⁰. O autor argentino, ao longo de seus trabalhos, atribui um papel central a um novo tipo de "intelectual",

²⁰ É importante ressaltar o paradoxo mencionado por diversas(os) autoras(es) com relação a Epistemologia de Fronteiras, uma vez que propugna a valorização de um conhecimento que deve emergir, geopoliticamente, do espaço colonizado, como o da América Latina, a rede Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade se articula, originalmente, a partir do universo acadêmico de uma potência imperial (EUA) (FREITAS, 2019).

capaz de se apropriar da herança intelectual do ocidente em benefício dos grupos, movimentos dos quais ele faz parte. Incluindo a ideia de uma teoria/prática forjada nas e a partir das memórias, histórias e feridas provocadas pela colonialidade.

Importante mencionar que a fronteira ou a liminaridade, a que se refere Walter Mignolo (2008) não se trata apenas da fronteira física, no sentido do limite jurídico-político que demarca o território de um Estado ou de uma colônia, mas uma metáfora que denuncia que o conhecimento é incorporado por pessoas, atravessados por contradições sociais e lutas concretas que emergem de suas experiências vividas nas zonas de contato/conflito da colonialidade (CASTRO-GÓMES; GROSGOUEL, 2007).

No entendimento de Walter Mignolo, os espaços de fronteira sustentam e nutrem o exercício epistemológico dos subalternos de auto-negação, ao mesmo tempo em que lhes permitem a experiência da inalterabilidade identitária, o que foi negado pelas epistemologias hegemônicas (MIGNOLO, 1998, p. 39). A propagação das margens, produzida por e como um efeito direto do pós-modernismo, fragmentou a noção de centro como um eixo consistente de controle e estimulou a um contínuo deslizamento de estruturas binárias estáticas.

A epistemologia de fronteiras é, portanto, uma ferramenta, uma opção decolonial por parte de quem vivencia a fratura da colonialidade. Nesse sentido, ela não busca uma espécie de genealogia de saberes anti-modernos ou uma cruzada em torno da restauração de saberes essencialistas (supostos conhecimentos autenticamente indígenas, ribeirinhos, quilombolas, etc.) em contraposição a saberes eurocentrados. Desta forma emerge no espaço entre a tradição e a modernidade, buscando se basear em contextos, histórias e cosmovisões locais, concretizadas em um corpo-política e/ou geopolítica situada (MIGNOLO, 2008).

Walter Mignolo (2008, p. 252), afirma que o “pensamento fronteiriço é o método do pensamento e a opção decolonial”. Não obstante, ignorando as distinções tradicionais feitas entre método, metodologia e epistemologia, entende-se que a Epistemologia de Fronteiras opera uma crítica decolonial às teorias do conhecimento, forjadas nos centros geopolíticos de poder, que se pretendem universalistas.

Ao defender a noção de pensamento fronteiriço, Walter Mignolo (2012) afirma que este se trata de um pensamento baseado numa “epistemologia pluriversal (emergindo a partir de diversas experiências locais em momentos e espaços distintos, entre histórias locais ocidentais e histórias locais não ocidentais) que interconecta a pluralidade e a diversidade de projetos decoloniais” (MIGNOLO, 2012 p. 22). Em outros momentos o autor explica que este pensamento compõe um mundo com verdade entre parêntesis, ou seja, é um mundo guiado pela pluriversalidade como um princípio universal. “Em um mundo pluriversal, fundado na verdade

entre parêntesis, não há espaço para guerras. Isso significa que as diferenças entre trajetórias serão negociadas de uma maneira não imperial, o que significa que não haverá espaço para uma reocidentalização exclusiva” (MIGNOLO, 2011, p. 176).

O pensamento fronteiriço, para Walter Mignolo (2003), se apresenta como um espaço de pensamento que sofreu um apagamento epistêmico e o pensamento dos povos colonizados se fez presente em detrimento dos colonizadores. Contudo, veremos que não é aceitável que as relações de poder se deem de modo vertical, mas que se apresente de forma horizontal. Do ponto de vista da discussão decolonial, essa postura reitera a precariedade analítica quanto ao conhecimento estabelecido pelas diferentes populações colonizadas. Ou seja, a epistemologia fronteiriça ao buscar romper com o caráter monodialógico e universal que deu sustentação a cultura moderna eurocêntrica, se atém à construção de alternativas dialógicas que se orientam em vista da emancipação epistêmica.

Walter Mignolo (2010) aponta para a necessidade de pensarmos numa proposta de emancipação epistêmica, com a intenção de superar o processo de branqueamento do conhecimento, é o que permitiria a superação do paradigma científico ocidental de racionalidade eurocêntrica. Uma vez que a compreensão de liberdade vem associada ao princípio de emancipação epistemológica, entende-se que sem a consciência de que existe um projeto de colonização dos saberes, no qual estamos inseridos, as(os) colonizadas(os)/povos originários/escravizadas(os) ficam impossibilitadas(os) de questionar esse paradigma que se coloca como universal, visto que essa aparente universalidade sempre aponta para interesses pontuais de uma determinada parcela da população. Por fim, propõe que entendendo a nossa história poderemos pensar formas para criar uma nova história pautada no respeito e na diversidade.

As fronteiras então, emergiriam de centros de gravidade marginalizados, periféricos, onde as existências e as experiências desperdiçadas movem-se na tentativa de, em algum momento, emergir. Trata-se de uma ética de resistência que, pautada em políticas de recomposição, revisão e de negociação intercultural, promoveriam o alargamento do projeto de humanidade que é posto com referências exclusivas no humanismo moderno europeu.

A epistemologia de fronteira é, ao mesmo, uma localização ético-político, de onde partem sujeitas(os) não humanizadas(os) e excluídas(os) do projeto de civilização que a modernidade/colonialidade impôs. Categorizadas(os) desde matrizes coloniais, essas(es) sujeitas(os) são reduzidas(os) a objetos; assim, são impossíveis de autonomia e de produção de conhecimento de mundo. Elas são uma opção e também uma ferramenta política para

questionar a monocultura de uma ética colonial, onde apenas algumas pessoas são legitimadas enquanto humanas.

Enquanto um compromisso político, não mais orbitam, a epistemologia de fronteira, em um centro geopolítico das(os) excluídas(os), mas movem-se por diversas *práxis* de luta, emancipação e produção de visibilidade desde conhecimentos negados e/ou silenciados. Elas se tornam uma proposta ética para descolonizar a matriz de saber e de ser enquanto consideram os diversos modos de vida que são deixados para morrer nas matrizes de colonialidades.

Das margens periféricas, a negociação epistemológica produz, pelas fronteiras, realidades não mais universais, hegemônicas ou totalizantes, mas processuais, provisórias e inclusivas da totalidade vivente. É por essa atitude ética que são produzidas visibilidades desde a pluriversalidade de mundo. Nesse exercício, elas aproximam-se das Epistemologias do Sul.

Este é um campo ético-político-epistêmico cunhado por Boaventura de Sousa Santos (2010), e que busca ser alternativa ao paradigma epistemológico da ciência moderna que, pelo menos há duas décadas, dá mostras de que esteja em crise, tendo em vista desvelar a gênese de nossas problemáticas sociais. Boaventura de Sousa Santos (2010) se distancia em certa medida, ou avança, de Walter Mignolo (2010) quando nos propõe pensar o mundo desde a integração de saberes e conhecimentos. Percebemos que a diferença que o autor teoriza metaforicamente entre o Sul e Norte global é a constituição de espaços que podem se atravessar e negociar. Nas fronteiras, temos a percepção de que as negociações se dão entre as margens, entre as periferias.

As fronteiras e margens podem acabar se isolando epistemologicamente quando não reivindicam outros centros de gravidade. O pensamento de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010) nos ajuda a manter uma atitude de disputar os espaços geopolítico de poder, não na tentativa de substituição dos polos de poder, mas de alargar as experiências de mundo. Ou seja, não é a negação dos conhecimentos hegemônicos, nem seu isolamento, mas a possibilidade de recomposição de mundo para uma pluriversalidade.

Nesse sentido as epistemologias do Sul se propõem à tarefa de responder aos seguintes questionamentos:

Por que razão, nos dois últimos séculos, dominou uma epistemologia que eliminou da reflexão epistemológica o contexto cultural e político da produção e reprodução do conhecimento? Quais foram as consequências de uma tal descontextualização? São hoje possíveis outras epistemologias?" (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

A resposta a tais questionamentos significa a retomada de modelos epistemológicos outrora desconsiderados pela soberania epistemológica da ciência. A proposta das epistemologias do Sul, parte da constatação de que, ademais de todas as dominações

protagonizadas pelo empreendimento colonial, também foi “uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder” (SANTOS; MENESES, 2010, p. 19).

Antes de avançar, faz-se imprescindível o seguinte questionamento: o que se deve, então, entender por Epistemologias do Sul? A resposta a esse questionamento se encontra explicitado no livro “Epistemologias do Sul”, de autoria de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses, no ano de 2010.

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos. A esse diálogo entre saberes chamamos ecologias de saberes (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

O que se constata é que apesar do mundo ser múltiplo e variado no tocante às culturas, ao longo de toda a modernidade imperou soberana uma forma de produção de conhecimento pautada pelo modelo epistemológico da ciência moderna. Essa soberania epistêmica sufocou a emergência de formas de saber diversos do modelo vigente e engendrou aquilo a que Boaventura de Sousa Santos (2007) chama de epistemicídio, conceito que será discutido mais à frente neste capítulo.

As epistemologias do Sul promovem uma proposta que denuncia a lógica que sustentou a soberania epistêmica da ciência moderna, uma lógica que se desenvolveu com a exclusão e o silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo²¹ e colonialismo.

O colonialismo, para além de todas as dominações por que é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

Por colonialismo podemos compreender o resultado de ações imperiais que tem o capitalismo como princípio e base dos modos de organização. Diz sobre períodos históricos e regiões geográficas aonde as ações imperiais se realizaram. Tem como *modus operandi* a dominação e supressão dos saberes das nações/povos colonizados. Entendido como a formação de colônias em territórios longínquos, em que a ideia sobre o colonial se configura

²¹ O capitalismo global, mais que um modo de produção, é hoje um regime cultural e civilizacional, portanto, estende cada vez mais os seus tentáculos a domínios que dificilmente se concebem como capitalistas, da família à religião, da gestão do tempo à capacidade de concentração, da concepção de tempo livre às relações com os que nos estão mais próximos, da avaliação do mérito científico à avaliação moral dos comportamentos que nos afetam. Lutar contra uma dominação cada vez mais polifacetada significa perversamente lutar contra a indefinição entre quem domina e quem é dominado, e, muitas vezes, lutar contra nós próprios (SANTOS; MENESES, 2010, p. 18).

como ligações de força e poder, “de mecanismos binários e dicotômicos de dominação: enquanto uns dominam (ocidente), outros devem ser dominados (oriente)” (JARDIM; CAVAS, 2017, p. 77).

O colonialismo também pode ser compreendido através das discussões de Aimé Césaire (2010) em “Discurso sobre o colonialismo”, quando argumenta sobre o projeto de colonização, afirma que entre o colonizador e o colonizado só há lugar para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, para as massas envilecidas. Nenhum contato humano, “somente relações de dominação e de submissão que transforma o homem colonizador em vigilante, em suboficial, em feitor, em anteparo, e ao homem nativo em instrumento de produção. Cabe-me agora levantar uma equação: colonização = coisificação” (CÉSAIRE, 2010, p. 31).

A coisificação abordada por Aimé Césaire (2010) fica explícita quando ele discute o tráfico negreiro característico do período colonial. Explica que os escravos são nomeados de ‘peças’, um produto como outro qualquer muito rentável, que interessava tanto a brancos como negros, sendo o Brasil um grande comprador. A pessoa negra possuía valor de mercado. A colonização desumaniza a(o) colonizada(o) e a(o) colonizadora(or), mesmo a(o) mais civilizada(o); que a ação colonial, a empreitada colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo à pessoa nativa e justificada por esse desprezo, tende inevitavelmente a modificar aquela que empreende; que a(o) colonizadora(or), ao habituar-se a ver na(o) outra(o) a besta, ao exercitar-se em tratá-la(o) coma(o) besta, para acalmar sua consciência, tende objetivamente em transformar-se ela(e) próprio em besta. Este golpe desenvolvido pela colonização, é importante assinalar.

O que se pretende com as epistemologias do Sul é a superação do característico modelo de pensamento moderno ocidental, nomeado por Boaventura de Sousa Santos (2010a), como pensamento abissal. Trata-se de uma forma de pensamento que, através de linhas imaginárias invisíveis, divide o mundo e o polariza (Norte e Sul). O mundo divide-se então entre os que estão “do lado de cá da linha”, e aqueles que estão “do lado de lá da linha” (SANTOS, 2010a, p. 32).

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, porém é preciso mencionar que para Boaventura de Sousa Santos (2007) é muito provável que existam, ou tenham existido, formas de pensamento abissal fora do Ocidente. O autor supracitado explica que o mais característico do pensamento abissal é sua lógica de exclusão. Sendo assim, não há

possibilidade de co-presença dos dois lados da linha, dado que, para haver prevalência, um dos lados necessariamente esgota todo o campo da realidade relevante do outro. “Do outro lado da linha, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que, na melhor das hipóteses, podem tornar-se objetos ou matéria-prima para a inquirição científica” (SANTOS, 2007, p. 5). Com isso, o pensamento abissal se baseia na linha imaginária que separa, de um lado, a ciência moderna junto com a filosofia e a teologia e, do outro lado, os conhecimentos tidos como incompreensíveis e ilógicos por não atenderem aos critérios científicos de verdade.

A compreensão do que configura o pensamento abissal se constitui como o principal argumento de Boaventura de Sousa Santos (2007) na busca pelo que o autor nomeia como a luta em busca da justiça cognitiva global. Ele afirma que para ser bem-sucedida, esta luta exige uma nova estrutura de pensamento, assim, um pensamento pós-abissal.

O pensamento pós-abissal parte do reconhecimento de que a exclusão social no seu sentido mais amplo toma diferentes formas conforme é determinada por uma linha abissal ou não-abissal, e que, enquanto a exclusão abissalmente definida persistir, não será possível qualquer alternativa pós-capitalista progressista (SANTOS, 2010a, p. 52).

Assim, podemos entender que o pensamento pós-abissal procede, segundo Boaventura de Sousa Santos (2010a, p. 59) “da caracterização da crise do paradigma dominante que traz consigo o perfil do paradigma emergente”. Esse paradigma emergente, chamado de “um conhecimento prudente para uma vida decente” (SANTOS, 2010, p. 50), e que pode ser descrito por quatro princípios definidos pelo autor: 1) todo o conhecimento científico-natural é científico-social; 2) todo o conhecimento é local e total; 3) todo o conhecimento é autoconhecimento; 4) todo o conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

Para avançar em direção ao pensamento pós-abissal, faz-se necessário que se reconheça a persistência do pensamento abissal. Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2010a, p. 53), “o pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma Epistemologia do Sul”. Portanto ao reconhecer a diversidade epistemológica do mundo, o pensamento pós-abissal deve tomar a forma de uma ecologia de saberes que por sua vez se orienta a lógica da aprendizagem. Atua por meio de uma tecnologia da prudência implicada em processos de interconhecimento promovendo o diálogo entre os diversos saberes, o que torna vigente o aprendizado de conhecimentos outros sem o esquecimento dos próprios (SANTOS, 2010a).

Em suma, o pensamento pós-abissal confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes, que por sua vez se baseia na ideia de que o conhecimento é

interconhecimento. Refere-se ao reconhecimento da infinita pluralidade dos saberes e da necessidade de conjunções específicas desses saberes para realizar determinadas ações.

A ecologia de saberes é um conjunto de epistemologias que partem da possibilidade da diversidade e da globalização contra-hegemônicas e pretendem contribuir para as credibilizar e fortalecer. Assentam em dois pressupostos: 1) não há epistemologias neutras e as que clama sê-lo são as menos neutras; 2) a reflexão epistemológica deve incidir não nos conhecimentos em abstrato, mas nas práticas de conhecimento e seus impactos noutras práticas sociais (SANTOS, 2006, p.154).

Como alerta Boaventura de Sousa Santos (2018, p. 224), “a ecologia dos sabres, busca credibilidade para os conhecimentos não científicos, não leva a desacreditar o conhecimento científico”, pois a mesma privilegia o diálogo entre os sabres, o saber de quem vive o fenômeno e o saber de quem estuda e olha para o fenômeno pelas lentes da ciência. Tendo em vista que a ecologia de saberes busca promover “formas de conhecimento que garantam a maior participação dos grupos sociais envolvidos na concepção, na execução, no controle e na fruição da intervenção” (SANTOS, 2007, p. 29). Trata-se de um exercício de romper as barreiras da exclusão social, afirmando o compromisso pela emancipação humana na produção de conhecimentos plurais e insurgentes.

Combate a crença moderna do conhecimento científico como única forma de conhecimento válido e rigoroso, o que, portanto, levaria a ecologia dos saberes a ter um marcado caráter de contra-epistemologia e poderosa ferramenta contra o pensamento abissal. Entretanto, é importante destacar que a ecologia de saberes não se orienta no sentido de prescindir da ciência moderna. Em vez disso, busca o reconhecimento dos limites (internos e externos) da ciência, de modo a favorecer a busca de credibilidade para os conhecimentos tidos comumente por não científicos (SANTOS, 2007).

A ecologia de saberes se propõe a ser uma via alternativa que privilegia o pensamento pluralista e propositivo. Enquanto plural, a ecologia de saberes permite que os conhecimentos se cruzem. O que se propõe, então, a partir da diversidade do mundo, trata-se de um pluralismo epistemológico que reconheça a existência de múltiplas visões que contribuam para o alargamento dos horizontes da experiência humana no mundo, de experiências e práticas sociais alternativas. Nesse sentido, consideramos a importância de se abordar a ecologia de saberes a partir do reconhecimento dos diferentes conhecimentos heterogêneos (SANTOS, 2007), desde o popular ao científico.

Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2010), orientam possíveis caminhos de superação do pensamento abissal e da instituição de uma ecologia de saberes, condensados em cinco ideias principais.

A primeira é a ideia de que a epistemologia dominante está assentada no contexto de uma dupla diferença, a saber, a diferença cultural (mundo moderno cristão ocidental) e a diferença política (colonialismo e capitalismo). A segunda ideia é a do epistemicídio (supressão dos conhecimentos locais) ocasionado pela profunda intervenção do binômio anteriormente referido. A terceira ideia propõe que a ciência moderna não é incondicionalmente um mal ou um bem. De tal modo que seria possível perceber o caráter contextual – institucionalização que lhe deu a pretensão de validade universal – que possui a ciência moderna. A quarta ideia é a de que hoje – pelo conjunto de circunstâncias que se mostram – é possível perceber mais claramente as possibilidades e os obstáculos para o surgimento de epistemologias alternativas. Por fim, a quinta ideia postula que a percepção e aceitação da diversidade epistemológica do mundo, por aumentar os critérios de validade do conhecimento, faz que se tornem visíveis e credíveis espectros muito mais amplos de ações e de agentes sociais (SANTOS; MENESES, 2010, pp. 16 e 17).

Esta trajetória significaria o reconhecimento de um sem-número de tradições epistemológicas até agora ignoradas ou menosprezada. Portanto, a superação de a lógica de exclusão por meio da emergência de um pensamento pós-abissal, constituído pela ideia de que a diversidade do mundo é inesgotável e que continua desprovida de uma epistemologia adequada (SANTOS, 2010).

É próprio da natureza da ecologia de saberes constituir-se através de perguntas constantes e respostas incompletas. Aí reside a sua característica de conhecimento prudente. A ecologia de saberes capacita-nos para uma visão mais abrangente daquilo que conhecemos, bem como do que desconhecemos, e também nos previne para que aquilo que não sabemos é ignorância nossa, não ignorância em geral (SANTOS, 2010a, p. 66).

Para isso, é preciso compreender que a aprendizagem com o Sul somente logrará êxito na medida em que se contribuir para que ele deixe de ser mero produto imperial do Norte. “Assim, só se aprende com o Sul na medida em que se concebe este como resistência à dominação do Norte e se busca nele o que não foi totalmente desfigurado” (SANTOS, 2004, p. 18). Rompendo, então, com a produção de ausência decorrente da racionalidade dominante, que é a fonte do universalismo.

Boaventura de Sousa Santos propõe então a reinvenção da emancipação social, ao entender que a emancipação não se dá através de teoria, metodologia, local e tempo únicos, mas a partir do que chamou de Sociologia das Ausências e das Emergências. Nesse sentido o objetivo da Sociologia das Ausências e das Emergências é expandir o presente e contrair o futuro. A Sociologia das Ausências evidencia as alternativas disponíveis, já a Sociologia das Emergências, as alternativas possíveis (SANTOS, 2006).

Na Sociologia das Ausências²², Boaventura de Sousa Santos (2006), defende que o perigo do universalismo, um dos mitos fundantes da modernidade e dos processos de

²² Sobre a sociologia das ausências como crítica à produção da realidade não existente pelo pensamento hegemônico, visitar os escritos de SANTOS (2002), SANTOS (2004), SANTOS (2006).

colonialidade, é que definimos formas fixas e imutáveis de ser, de conhecer e de estar no mundo. Essa razão dominante, que impede a contemplação como mobilizadora da percepção da realidade, cria dicotomias como natureza/cultura, corpo/espírito, subjetivo/objetivo. A pluralidade, a polissemia, as curvas, as dobras são demonizadas. Trata-se do perigo de uma razão estritamente instrumental. Ela cria também um império cognocentrista.

O padrão epistêmico ocidental regido pela razão dominante torna-se o modelo referencial do conhecimento, produzindo a tutela subordinadora das(os) sujeitas(os) e dos saberes que escapavam à lógica dicotômica do pensamento europeu. Pauta-se no modelo de organização política dos Estados-nação modernos e no sistema econômico capitalista, baseado na propriedade privada dos meios de produção. Nesse sentido, é o conceito de epistemicídio que decorre, na abordagem de Boaventura de Sousa Santos (1995) sobre o *modus operandi* do projeto colonial, da visão civilizatória que o formou, e que alcançará a sua formulação plena no racialismo do século XIX. Retira a legitimidade epistemológica da cultura da(o) colonizada(o), justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental.

O termo utilizado para conceituar a morte do saber é o epistemicídio, desenvolvido pelo sociólogo Boaventura do Sousa Santos (1995) que discorre sobre o tema na obra “Pelas mãos de Alice”. Nessa publicação o autor afirma que o epistemicídio é uma estratégia do paradigma moderno²³ dominante para manter sob o julgo etnocêntrico os saberes estranhos a *episteme* europeia.

O genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam constituir uma ameaça à expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, à expansão comunista (neste domínio tão moderna quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais) (SANTOS, 1995, p. 283).

É possível entender que o epistemicídio é manifestado na supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, na desvalorização e hierarquização de tantos outros, o que levou ao desperdício, em nome dos desígnios colonialistas, da valiosa variedade de perspectivas

²³Achille Mbembe argumenta que a finalidade do colonialismo era “inscrever os colonizados no espaço da modernidade” (2017, p. 175), e em termos práticos isso significa que o epistemicídio é uma forma de inserção, uma vez que o dito “espaço da modernidade” é uma sociedade ocidental patriarcal fundada sob as teses do racismo científico.

presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas. Nas palavras de Boaventura de Souza Santos (1997):

Esta pretensão de saber distinguir, hierarquizar entre aparência e realidade e o facto de a distinção ser necessária em todos os processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências. A distribuição da aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade ao conhecimento do Norte está na base do eurocentrismo (SANTOS, 1997, p. 331).

No pensamento de Boaventura do Sousa Santos (1997), o epistemicídio se constituiu num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de suas(seus) membras(os) enquanto pessoas de conhecimento. A partir da formulação do que se trata o epistemicídio torna-se possível compreender o processo de destituição da racionalidade, da cultura e civilização da(o) Outra(o).

Compreendemos, assim, que o epistemicídio ao negar a capacidade de produção de conhecimento de povos não europeus, historicamente, teve a função de destruir as formas de saber locais em detrimento da imposição de uma única racionalidade legitimada, vinculada ao processo de eurocentrização da modernidade/colonialidade. Portanto, o epistemicídio se constitui pelo encobrimento dos saberes que fogem à lógica da *episteme* hegemônica eurocentrada.

Este seria manifestado na supressão destruidora de alguns modelos de saberes locais, na desvalorização e hierarquização de tantos outros, o que levou ao desperdício – em nome dos desígnios colonialistas – da rica variedade de perspectivas presentes na diversidade cultural e nas multiformes cosmovisões por elas produzidas (SANTOS, 2007, p. 7).

É sob o rótulo de moderno que se produz um modo de conhecimento dito racional que é eurocêntrico e que coloca a Europa como produtora de uma *episteme* avançada em um curso contínuo de evolução e que divide a população mundial em racional/irracional, primitivo/civilizado, tradicional/moderno. Nesse sentido, o epistemicídio acontece em toda tentativa de silenciar, anular, subalternizar e invisibilizar saberes não-hegemônicos ou saberes tradicionais que se caracterizam pelo conhecimento produzido fora dos centros hegemônicos e escritos em outras línguas não-hegemônicas como saberes locais e regionais. Se constituem em oposição ao conceito de modernidade do projeto de colonização (MIÑOSO, 2009).

Diante desse contexto, a invalidação de práticas, modos de ser, idiomas e saberes dos povos sob o projeto colonial de dominação europeia, configurou uma forma de refutar a legitimidade de cosmovisões africanas e de povos nativos, taxadas como bárbaras e primitivas.

Com isso, nega-se a própria possibilidade de serem esses grupos detentores de formas úteis de saber e tecnologias que fujam aos domínios, compreensões e doutrinas eurocentradas (SANTOS, 2007).

Um dos exemplos desta intento mortal, trata-se de quando, segundo Eliseu Pessanha (2019), durante o período da colonização do continente latino americano as(os) africanas(os) eram obrigadas(os) a negar a sua religião com a conversão forçada ao cristianismo, tinham seus nomes trocados por nomes também cristãos, eram tratadas(os) como animais, eram torturadas(os), as mulheres estupradas, eram separadas(os) do seu núcleo familiar e das suas comunidades originais. Todo esse processo, compreendido hoje a partir do conceito de epistemicídio, vai impedir que os povos negros pudessem continuar a produzir o seu pensamento, baseado nas suas tradições e nas suas percepções de mundo enquanto seres humanos.

Para Eliseu Pessanha (2019):

Matar o pensamento do outro, na verdade transformar esse outro em “coisa”, em uma mera ferramenta para gerar lucro para o sistema econômico capitalista, é uma estratégia que foi determinante para relegar ao negro uma condição de subalternidade e inferioridade perpétua. Ao impor a insígnia da raça e classifica-la como não-humana cria-se uma categorização de seres despossuídos de racionalidade, isso inclui é claro a memória. Dessa forma se nega o passado; apagando o que foi produzido em termos de conhecimento no continente africano, nega-se o presente; anulando as possibilidades de ascensão social e econômica, seja pelo o extermínio dos corpos negros, seja pela negação do acesso à educação e nega-se o futuro; mais uma vez pelo extermínio dos corpos negros e pela estratégia de submeter esse subalternizado à uma cultura e estética impostas pela branquitude que determina como negativo tudo que se refere a cultura e conhecimento negro (PESSANHA, 2019, p. 184).

Enquanto eram obrigados a viver sob a imposição de um sistema estranho ao que estavam habituados, viver em um espaço geográfico totalmente diferente e ser explorado ao máximo que o seu corpo poderia suportar, a preocupação das populações escravizadas era a de sobreviver. Durante todo o período do sistema escravocrata a(o) africana(o) trazida(o) para a América e as(os) suas(eus) descendentes, tiveram que assimilar a cultura imposta pela(o) colonizadora(or) europeia(eu). Nesse processo, em que foi obrigada(o) a esquecer suas raízes, as populações escravizadas são alijadas do processo de produção de conhecimento e identidade. A sua racionalidade funciona para trabalhar, se livrar dos acoites e da morte e por vezes, se rebelar e fugir. Nesse processo ocorre que os povos negros terminam assimilando a língua, a religião, a cultura e o sistema político e jurídico da(o) colonizadora(or) (PESSANHA, 2019).

As(Os) indígenas também tiveram seus corpos exterminados assim como a religião, sua língua, suas tradições e com eles o seu conhecimento. As(Os) nativas(os) do continente americano foram dizimadas(os) por doenças trazidas pela(o) colonizadora(or) europeu e não

escaparam da catequização forçada tendo que negar a sua religião e as suas tradições culturais (PESSANHA, 2019).

Everton Melo e Silva (2019), em “Bendita seja a ciência branca”, sintetiza que para o pensamento científico branco esse tipo sabedoria não é válido, serve no máximo como folclore ou como objeto de estudos acadêmicos. O capitalismo, enquanto dimensão econômica, o ocidentalismo, enquanto dimensão social e a ciência branca, enquanto dimensão epistemológica, configuram uma espécie de tripé que dá sustentação a essa ideia de humanidade colonizada da qual fazemos parte.

Apenas abandonando essa consciência embranquecida e arrogante, que nos é ensinada desde os primeiros anos da vida escolar, e se repete ao longo da nossa formação intelectual e enquanto seres humanos, é que seremos capazes de romper certas amarras coloniais impostas pela doutrinação epistêmica ocidental. Não estabelecer uma relação de superioridade entre os saberes, reconhecê-los na sua diversidade, numa relação horizontal, talvez, e só talvez, nos permita ter ideias para adiar os fins dos nossos mundos (MELO E SILVA, 2019, p. 199).

Então a partir da perspectiva da modernidade, o conhecimento científico representa um tipo de conhecimento que desfruta de um lugar mais elevado na hierarquia de legitimidade social, pela sua capacidade de formulação de poderosos discursos universalizantes, ao passo em que deslegitima os conhecimentos que não obedecem a sua lógica. Isso o transforma em uma ferramenta sofisticada da colonização e embranquecimento do saber. Com isso, compreendemos que o discurso científico ocidental eurocêntrico, assim como o discurso cristão igualmente eurocêntrico, fez parte do mesmo escopo de conhecimentos coloniais, que sustentam o racismo epistêmico e o epistemicídio (MELO E SILVA, 2019).

O epistemicídio, portanto, é a morte dessas epistemologias, estas que, por sua vez, são revolucionárias e resistentes. E, ao silenciar essas epistemologias, silencia-se também a consciência histórica da(o) sujeita(o), é uma morte lenta, envolvendo primeiro a mente e depois o corpo.

Para delimitar a abordagem dessa prática especificamente aos africanos que foram escravizados na diáspora. Primeiramente o colonizador negava-lhe o direito a prática espiritual africana impondo-lhes o cristianismo. Dessa maneira o negro foi forçado abandonar as suas crenças o que lhe retirou o acesso ao conhecimento da tradição da cosmovisão africana, permitindo apenas que agora o negro poderia no máximo assimilar os valores da cultura europeia, no máximo ao que fosse pertinente a mantê-lo manso e apto a produzir riquezas que o sistema escravista julgasse necessário. Ao ser forçado a assimilar também o idioma do colonizador o negro perdia outra importante ferramenta do seu conhecimento, que era transmitido via oralidade e o idioma dos seus antepassados (PESSANHA, 2019, P. 187).

Sueli Carneiro (2005), em sua discussão de tese, articula a noção de epistemicídio ao dispositivo de racialidade/biopoder foucaultianos como estratégia reflexiva na compreensão do

modo como estes operadores podem conter em si tanto as características disciplinares do dispositivo de racialidade quanto as de anulação/morte do biopoder. Defende que as estratégias de inferiorização intelectual da(o) negra(o) ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, o rebaixamento ou assassinato de sua racionalidade ocorre enquanto consolida-se a supremacia intelectual da racialidade branca. Ou seja, debater os discursos produzidos sobre as relações raciais seriam elementos privilegiados para a compreensão dos poderes neles inscritos, e assim, finalmente entender o epistemicídio.

Para a autora, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação da(o) negra(o) como detentora(or) de conhecimento, assim como pelo rebaixamento da capacidade cognitiva. Sueli Carneiro (2005), destaca que não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade da pessoa colonizada. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade da(o) Outra(o) e/ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.

Compreendemos que o epistemicídio fere de morte a racionalidade da(o) colonizada(o) e dos povos em diáspora, destitui-lhe a razão, mutila a crença na sua capacidade de aprender, condição para alcançar o conhecimento legitimado pelo EU Hegemônico. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural imposta. Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais. Se destina ao controle de mentes e potencialidade (CARNEIRO, 2005).

Visto que falar no processo de colonização é falar em epistemicídio, torna-se possível entender que o epistemicídio pode ser compreendido a partir da representação do racismo na produção cultural e intelectual, silenciando os povos não brancos, fazendo com que não produzam saberes, e com isso aconteça o embranquecimento cultural, e o esquecimento dos mesmos. Boaventura de Souza Santos (1995) aponta as consequências para a humanidade do apagamento e privação intencional desses conhecimentos: “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento(...) à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas” (SANTOS, 1995, p. 329).

Por fim, articulando neste debate a perspectiva de Grada Kilomba (2019), que ao pensar sobre o silêncio imposto pelo colonialismo e pela escravização pensa de modo semelhante sobre o empobrecimento epistêmico, observamos que a autora sinaliza em sua discussão para a potência da transformação de vidas que a escrita e a oralidade têm. A autora afirma que precisamos “escrever e recuperar nossas histórias perdidas” (KILOMBA, 2019, p. 27).

Grada Kilomba (2019) cita o poema de Jacob Sam-La Rose (2002) e anuncia o quanto a escrita deve evocar e vociferar as histórias de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não era possível entrar, tampouco permanecer. “Não é apenas um poema sobre a perda contínua causada pelo colonialismo. É também um poema sobre resistência, sobre uma fome coletiva de ganhar a voz, escrever e recuperar nossa história escondida” (KILOMBA, 2019, p. 27).

Por que escrevo?
Porque eu tenho de
Porque minha voz,
Em todos seus dialetos,
Tem sido calada por muito tempo
(SAM-LA ROSE (2002) apud KILOMBA (2019), p. 27).

Compreendemos com isso, que a ênfase às diversas formas de saberes e linguagens, seja escrita ou oral, constituem-se como mecanismo de desestruturação do poder, colocando em voga as estratégias de silenciamento operadas por meio do epistemicídio como ferramenta de processos ideológicos, simbólicos e históricos estruturantes do período colonial.

2.4 O FEMINISMO DECOLONIAL E NEGRO EM UMA DISCUSSÃO SOBRE A COLONIALIDADE DE GÊNERO

O feminismo decolonial propõe analisar a opressão de gênero e raça englobando em suas expressões intelectuais e políticas a subversão do colonialismo. Isto através de uma revisão epistemológica radical das teorias feministas eurocentradas. Opera a partir da revisão de alguns conceitos e propõe uma leitura crítica sobre a continuidade das relações coloniais de dominação e opressão evidenciando a dupla colonização das mulheres. Busca compreender a maneira como a imposição colonial estabelece e determina os modos de organização hierarquizados entre os gêneros (LUGONES, 2008).

Estrutura-se conjuntamente à noção de decolonialidade tomada como a construção teórico-crítica de autoras(es) latino-americanas(os). Portanto, eleger o termo decolonial constitui-se como um marcador a fim de abordar perspectivas que problematizam a produção e, a consequente representação, das subjetividades colonizadas. Desse modo, entendemos que o feminismo decolonial desenvolve-se a partir da articulação teórico-política de mulheres

negras, asiáticas, indígenas, latino-americanas, periféricas, que sofrem com o processo de subalternização frente ao colonialismo (LUGONES, 2008).

Parte da compreensão que, sendo o colonialismo trazido pelas(os) colonizadoras(es), esse esquema hierarquizado foi colocado e instituído nas Américas e Caribe através da violência, sucedendo uma divisão entre mulheres e homens, como também entre raças. Isso tem gerado consequências desastrosas para a vida das mulheres dos países colonizados, se multiplicando em uma sociedade extremamente misógina, patriarcal e violenta para com as mulheres. Com isso, é preciso destacar a importância de conceituar o gênero como uma das formas de opressão colonial e a necessidade de construir um feminismo que questione os padrões eurocêtricos (LUGONES, 2008).

É esse o passo à diante que María Lugones (2008) deu, e a ele conferiu o nome de feminismo decolonial. Compreendendo o gênero como elemento estruturante da colonialidade, como categoria criada pelo vocabulário colonial, e que não faz propriamente parte das dinâmicas pré-coloniais. Mas também compreendendo que a colonialidade se manifesta nas ideias de teorias feministas hegemônicas, pois são ideias eurocentradas e universalizadas de emancipação da mulher, sem considerar as diferenças essenciais que existem entre as mulheres brancas, as mulheres negras, latinas, indígenas e suas opressões. Sendo assim, essas teorias não são representativas das necessidades das mulheres não-brancas, portanto, são fontes de dominação e propagação da colonialidade.

Para compreender o contexto de desenvolvimento do feminismo decolonial, chama atenção o artigo “A categoria político-cultural da amefricanidade”, de Lélia Gonzalez (1988), precursor do feminismo de decolonial. Imprescindível, ao propor a decolonização do conhecimento e a refutação de uma neutralidade epistemológica. A autora afirma que quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco.

Essa hierarquização legitimou como superior a explicação epistemológica eurocêntrica conferindo ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do que seria conhecimento válido, estruturando-o como dominante, assim, inviabiliza outras experiências de conhecimento (GONZALEZ, 1984, p. 21).

Lélia Gonzalez (1984), ao criticar a ciência moderna como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, também afirma a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado como universal é branco. Ela denunciava o racismo epistêmico e a invisibilidade das produções acadêmicas de mulheres negras. “O racismo se constitui como a ‘ciência’ da superioridade eurocristã (branca e

patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação” (GONZALEZ, 1984, p. 23). Entendemos que a crítica de Lélia pode ser estendida às teorias feministas centradas na raça branca (branquitude).

De acordo com algumas feministas negras, a exemplo de bell hooks (2014), em “Intelectuais negras”, explicita que as mulheres negras foram construídas no imaginário social ligadas meramente ao corpo e não ao pensar, num contexto racista e sexista. Seguindo esse pensamento, Lélia Gonzalez (1984) afirma que as epistemologias dominantes reproduzem as mulheres, especialmente as mulheres negras, como *infans*, aquelas por quem se fala, que não falam por si sós, incapazes de uma fala coerente e racional. Com isso, orienta estratégias necessárias à desestabilização e superação da autorização discursiva branca, masculina cis e heteronormativa, argumentando sobre a necessidade de se pensar como diferentes saberes e identidades foram construídas dentro uma lógica colonial.

Lélia Gonzalez (1988), portanto, contrapõe-se ao modelo científico hegemônico, racista e colonialista, e propõe a categoria de *amefricanidade*, que se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial.

Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. A améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos”, reforçando sua posição pioneira nos estudos pós-coloniais (GONZALEZ, 1988, p.76).

Lélia Gonzalez (1988) nomeia a categoria *amefricanidade*, incorporando um longo processo histórico afrocentrado. Segundo a autora, a importância metodológica deste conceito está no fato de possibilitar o entendimento de uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, diz ela: “a Améfrica, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos” (GONZALEZ, 1988, p. 78), reforçando sua posição pioneira nos estudos pós-coloniais.

É preciso destacar que nas discussões de Lélia Gonzalez (1988), o racismo e sexismo são identificados como pontos centrais de opressão e exploração, com isso afirma que “o redimensionamento do sexismo pela raça faz submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres negras em uma dimensão das relações sociais diferente das mulheres brancas” (GONZALEZ, 1988, p. 134). Diante deste escopo, Lélia Gonzalez (1988, p. 73),

argumenta que no racismo latino-americano “a alienação é alimentada através da ideologia do branqueamento cuja eficácia está nos efeitos que produz: o desejo de embranquecer”, a partir daí é internalizado ao mesmo tempo com a negação da própria cultura e da própria raça. Assim, é necessário observar as particularidades trazidas pelo racismo nas questões de gênero que atravessam as mulheres negras, sendo elas oprimidas tanto pelo racismo quanto pelo patriarcado.

Entendemos, então, que o feminismo negro vem desempenhando um importante papel, além de ampliar grupos e redes de apoio, desenvolvendo também a busca por uma nova maneira de ser mulher, visto que “ao centralizar sua análise em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossas lutas como movimento” (GONZALEZ, 1988, p. 134).

O feminismo negro busca questionar as consciências fixas de classe, raça e gênero que são herdadas do capitalismo, colonialismo e patriarcado. Constituiu-se historicamente como um movimento comprometido em problematizar o marcador racial para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe, cisheteronormatividades articuladas em nível global. Busca, como explica Carla Akotirene (2018), as encruzilhadas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo. Objetiva refletir criticamente sobre as vítimas do colonialismo moderno e servir como ferramenta ancestral na compreensão da complexa articulação de opressões entre raça, classe e gênero. Discute acerca de uma diversidade de mulheres posicionadas longe da cisgeneridade branca heteropatriarcal. São mulheres de cor, terceiro mundistas, capturadas pelas diferenciações, desde a colonização até a colonialidade. De acordo com Beth Ruth Lerma (2010), precisamos nos comprometer com um feminismo que permita a decolonialidade do poder/saber/ser nas ruínas das linguagens, das categorias de pensamento e das subjetividades que foram negadas constantemente pela modernidade e pela lógica da colonização. Com isso, compreendemos que as discussões do feminismo negro contribuem e impulsionam o feminismo decolonial.

No fim dos anos 1990, pouco tempo depois da publicação de Lélia Gonzalez (1988), surge a noção de giro decolonial, definido por Nelson Maldonado-Torres como um movimento de resistência política e epistemológica à lógica da modernidade/colonialidade. Nesse caminho, a filósofa argentina María Lugones (2008), publica o texto “Colonialidad y género”. Nele a autora amplia a compreensão acerca da colonialidade do poder de Aníbal Quijano (2007). Para María Lugones (2008, p. 57), a colonialidade é um fenômeno amplo e, como tal:

Atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle de sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho em conexão com a colonialidade.

Enfatiza a necessidade de descortinar as estratégias de opressão-resistência, visando uma produção teórica que contribua nos processos de produção de novas (inter)subjetividades. “Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas e intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas” (LUGONES, 2014, p. 941). Com isso introduz a noção de sistema-mundo-colonialidade de gênero.

Para a autora, o sistema de gênero surge quando o discurso moderno colonizador estabelece a dicotomia fundadora colonial: a classificação entre o humano e o não humano. Como humana(o) entendemos a(o) colonizadora(or). Como não humanas(os) entendemos as(os) indígenas e, um pouco mais tarde as(os) africanas(os) escravizadas(os). A autora fala de uma desumanização constitutiva da colonialidade do ser, processo que não é apenas uma classificação de “povos em termos de poder e gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939). Isso tudo nos levará a urgência de analisar o gênero dentro da perspectiva decolonial, reconhecendo a raça como uma das principais categorias definidoras e hierarquizantes do humano.

Entendemos, então, que existe um sistema moderno e colonial eurocêntrico de gênero que ignora as categorias de raça, assim como a classe em sua constituição. Para María Lugones (2014), nesse sistema, existem as(os) humanas(os); o homem branco, que é o detentor da razão e inteligência; a mulher branca, que é reprodutora da dominação colonial e da mentalidade dominante; e os não-humanos, ou segundo a autora acima citada, as(os) bestializadas(os), as(os) negras(os) e índias(os). Sendo assim, produz uma crítica direcionada às teorias feministas generalizantes, que, segundo ela, são excludentes de mulheres com especificidades relativas à raça, classe e etnia. Segundo a autora, para superar essa dominação colonial “é preciso construir um feminismo decolonial capaz de construir categorias representativas das(os) não-ditas(os) da modernidade e colonialidade no tocante ao gênero” (LUGONES, 2007, p. 193).

Com isso, María Lugones (2008) defende que as mulheres e homens não europeias(eus), indígenas e africanas(os), eram consideradas(os) inferiores porque não seguiam as mesmas regras de socialização e convivência das sociedades coloniais. Além disso, não eram cristãos.

Assim, foi-se construindo a noção segundo a qual os povos não europeus, isto é, no caso latino-americano, os povos originários e os africanos da diáspora, viviam como selvagens, próximos à animalidade, e que por isso a cultura e a religião europeias deveriam salvá-los, humanizando-os. Ressaltando, conforme aponta María Lugones (2008), na categoria não humana, a atribuição de gênero está ausente.

Contesta a noção desenvolvida por Anibal Quijano (2007), de que a raça é a categoria que forma o sistema-mundo da colonialidade, afirmando-a como insuficiente e mesmo totalizante ao invisibilizar o gênero (LUGONES, 2008), além de essencialista e naturalizadora, pois toma o sexo como dado da natureza, determinado e organizando sempre da mesma forma as relações entre os sujeitos. Nas palavras de María Lugones (2008, p.56), a autora explica:

Entender os traços historicamente específicos da organização de gênero em seu sistema moderno/colonial (dimorfismo biológico, a organização patriarcal e heterossexual das relações sociais) é central para entendermos como essa organização acontece de maneira diferente quando acrescida de termos raciais. Tanto o dimorfismo biológico e a heterossexualidade quanto o patriarcado são inscritos – com letras maiúsculas e hegemonicamente – no próprio significado de gênero. Quijano não percebeu sua conformidade com o significado hegemônico de gênero. Ao incluir esses elementos na análise da colonialidade de poder, quero expandir e complicar suas ideias, que considero centrais ao que chamo de sistema de gênero moderno/colonial.

É nesse contexto que passa a ser realizada uma análise feminista da colonialidade, ou seja, o feminismo decolonial, que problematiza sobre como as normas de gênero fazem parte da colonialidade do poder, do saber e do ser. Partindo da compreensão de que tanto o gênero é formado pela raça, quanto a raça é formada pelo gênero, entendemos não ser possível falar em gênero sem pensar a colonialidade, nem falar de colonialidade sem incluir o gênero. Porém, às discussões que englobam a colonialidade era preciso incluir a perspectiva heterossexualista e patriarcal do capitalismo global eurocentrado. Com isso, passa-se, então, a falar da colonialidade do gênero (LUGONES, 2008).

Nas palavras de Heloisa Buarque de Hollanda (2002), no livro “Pensamento feminista hoje. Perspectivas decoloniais²⁴”, o feminismo decolonial denuncia a imbricação estrutural das noções de heteronormatividade, classificação racial e sistema capitalista. Já na introdução a autora provoca os seguintes questionamentos: “Como construir um feminismo sem levar em conta as perspectivas originárias? Sem absorver as gramáticas das lutas e levantes emancipatórios que acompanham nossas histórias? Como podemos reconsiderar as fontes e conceitos do feminismo ocidental?” (HOLLANDA, 2020, p. 12). São perguntas feitas pela autora e respondidas através dos textos de Lélia Gonzalez (1980) em “Por um Feminismo-Afro-

²⁴ Trata-se da terceira obra da série Pensamento Feminista, organizada por Heloísa Buarque de Hollanda (2020), que reúne alguns textos fundamentais para a compreensão do feminismo a partir da perspectiva decolonial.

Latino-Americano”; de Yuderkis Espinosa Miñoso (2019) em “Fazendo uma genealogia da experiência”, e de Oyèrónké Oyèwùmí (2004) em “Conceituando o Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas”, dentre outras publicações.

Considerando esse contexto, mencionamos que grande parte da filosofia feminista africana hoje, aqui representada por Oyèrónké Oyèwùmí (2010), não concorda, assim como María Lugones (2008), com a premissa do patriarcado como categoria transcultural válida, não reconhecendo o gênero como princípio organizador na sociedade iorubá no período pré-colonial.

O feminismo decolonial assume como argumento a crítica às características biológicas que são atribuídas à mulher e ao homem, uma vez que são socialmente construídas. O gênero é anterior a essa interpretação biológica, ou seja, primeiro se constrói o gênero e depois se aplica o conceito aos corpos. Além disso, antes da colonização, muitas sociedades tinham outras formas de organização social que não o gênero, e aceitavam mais de duas representações de gênero, como os transexuais, os assexuados e o terceiro gênero. Para contrapor as definições binárias de gênero e exemplificar como essas outras formas eram aceitas, a autora cita o estudo de Oyèrónké Oyewùmí (2010) sobre a sociedade africana iorubá, que não tinha relações de gênero binárias nem hierárquicas antes da colonização. O sistema patriarcal que foi inserido nessas comunidades ginecocráticas transformou profundamente a organização social e política, que passou a excluir aquelas que foram forçadamente categorizadas como mulheres e, portanto, submissas, frágeis e incapazes de exercer as atividades de liderança e de autonomia individual que exerciam quando não havia sistema de gênero hierárquico em suas vivências. Na sociedade iorubá, os corpos femininos e masculinos podiam ser obinrin ou okunrin, pois o gênero não era biologicamente construído.

María Lugones (2008) propõe em vários de seus textos a construção de um feminismo de resistência à dominação, um feminismo epistemológico que seja construído por mulheres que vivem no entre-lugar e que sofrem diversas opressões conectadas, que interseccione as múltiplas opressões, de raça, classe e gênero, que represente essas mulheres e que seja um contraponto de resistência múltipla a opressões múltiplas. María Lugones (2012) diz que a despatriarcalização só é possível se houver a descolonização do saber e do ser, a partir de um feminismo decolonial. Surge, então, sistematização de uma teoria feminista que se propõe não-eurocentrada e não-dominante.

Porém, essa noção não é um consenso. Para Maria Rita Segato (2014) e Yuderkis Espinosa Miñoso (2019), havia a presença de certas nomenclaturas de gênero nas sociedades

tribais e afro-americanas, ou seja, reconhecem no período pré-colonial uma organização patriarcal, ainda que diferente da do sistema gênero ocidental.

De acordo com Maria Rita Segato (2014), é preciso destacar que para o feminismo decolonial os estudos de gênero localizados para além do discurso moderno-ocidental produzem debates que, repetidamente, mostram como povos originários, povos indígenas, grupos sociais e comunitários colonizados não possuíam (ou ainda não possuem) uma estrutura hierarquizada de gênero como a que se imprimou na colônia pela metrópole. Com isso, defende-se que a cultura desses povos, muitas vezes, possuía maior transitoriedade das posições de gênero, uma relativa igualdade, uma divisão de tarefas que não se assemelha ao que se convencionou chamar divisão sexual do trabalho. Compreende-se que havia um respeito pela homossexualidade, identidades de gênero mais fluidas e não decorrentes do sexo e mesmo diversas do binarismo homem-mulher.

Como exemplo temos o modo de fazer gênero de povos originários da América Latina, em que concepções múltiplas ou duais terminaram sendo substituídas pela imposição binária colonial. Ainda que nesses, por exemplo, em sua maioria, haja divisões dos papéis entre homens e mulheres, a partir de alguma evidência biológica, isso não leva à consequência da hierarquia de gênero binário, já que essas divisões são duais (SEGATO, 2012).

Independente se havia ou não uma compreensão de gênero pré-colonial, ou se o colonialismo criou ou não a “mulher” e as diferentes formas de analisar o gênero, tais referências são fundamentais para se perceber que a colonialidade/modernidade entrega o que já havia retirado. Segundo María Rita Segato (2012), o que vemos são povos que possuíam outros modos de fazer do gênero, que têm suas redes de relações que funcionam de modo dual ou múltiplo, atacados pela violência colonizadora. A normatividade rígida de gênero, centrada na reprodução e na domesticidade e feita como ideal civilizatório contra os males de uma relacionalidade “desviante” em termos de gênero e sexualidade, faz parte do arsenal racista da colonialidade e, uma vez imposta como ideal e parâmetro de relações, modifica as conformações de relacionalidade dos colonizados, reforçando estruturas e hierarquias de gênero que tinham outras dinâmicas (SEGATO, 2012).

De um ponto de vista teórico-didático, entendemos que o “feminismo afrolatino-caribenho” da dominicana Ochy Curiel (2005) e o “feminismo de fronteira” da chicana Gloria Anzaldúa (1987) desenvolvidos desde uma perspectiva interseccional, alia as noções de gênero, raça, sexualidade e colonialismo; o conceito de “amefricanidade” da brasileira Lélia Gonzalez (1988) e a proposta de “enegrecer” o feminismo latino-americano de Sueli Carneiro (2005), contribuem para pensar as interações entre gênero e raça no Brasil e América Latina; as

teorizações das bolivianas Julieta Paredes (2008) e Silvia Rivera Cusicanqui (2018) que refletem sobre a despatriarcalização das comunidades indígenas aymaras e propõem metodologias feministas descolonizadoras. Apesar de separarmos, com propósitos didáticos, ações e teorias feministas decoloniais, é importante ressaltar que elas andam juntas, se construindo dialeticamente.

Compreendemos, em suma, que uma análise decolonial pressupõe que se pense como raça, classe e gênero (re)produzem-se reciprocamente nessa construção moderna binária. É por isso que usar o gênero como categoria de análise em um trabalho brasileiro e latino-americano precisa se transformar em usar o gênero como categoria de análise decolonial: mais do que falar de interseccionalidade de raça, classe e gênero. Trata-se de analisar como essas categorias de opressão funcionam criando experiências diferentes, mas também de analisar como essas categorias juntas, trabalhando em redes, são ao mesmo tempo causa e efeito da criação dos conceitos umas das outras. Isso significa dizer que a forma como compreendemos o gênero depende de como compreendemos a raça e a classe, e o contrário igualmente (SEGATO, 2012).

Isto inclui pensar como categorias de branquitude e negritude, masculinidade e feminilidade, trabalho e classe passaram a existir historicamente desde o início, não para analisar como a raça afeta um grupo específico de mulheres, mas para realizar análises que compreendam a “colonialidade e o racismo – não mais como fenômeno, mas como *episteme* intrínseca a modernidade e seus projetos libertadores – e sua relação com a colonialidade de gênero”, abandonando a mulher universal vista sob um sistema único de opressão (MIÑOSO, 2014, p. 12). Entendemos que o feminismo decolonial não é uma teoria fechada, mas sim um movimento em construção, que vai se desenvolvendo e se atualizando a partir do momento que novas experiências lhe são acrescentadas.

3 ENTRE NARRATIVAS E REZAS: A METODOLOGIA COMO O CAMINHO PERCORRIDO PELA PESQUISADORA

Uma pesquisa de doutorado dura em média quatro anos, isto quando a pesquisadora não é surpreendida por uma pandemia que coloca o planeta em situação de alarme, países em estado de calamidade, fronteiras fechadas e o agravamento da experiência de adoecimento físico e mental em múltiplas regiões. Foi, portanto, inserida no panorama sócio-político-econômico-sanitário da pandemia Covid-19 que esta pesquisa foi desenvolvida. Situação esta, que colocou para todos os países, em escala global, grandes desafios no enfrentamento de um fenômeno que ainda se apresenta com diversas incertezas.

No Brasil, país de imensa extensão territorial, superpopuloso e marcado por uma considerável heterogeneidade regional, a Covid-19 unida à enorme desigualdade social tem escancarado aquilo que já se evidenciava antes da pandemia: nem todas as vidas têm o mesmo valor. No dia de encerramento desta pesquisa, dezessete de outubro de dois mil e vinte dois, no Brasil, contabilizamos um total de 34.746.462 casos de infecção e um total de 687.144 óbitos²⁵. Como me faltam palavras para conseguir discorrer sobre isso, proponho a vista ao site <https://inumeraveis.com.br/>. Essa tragédia não é possível de ser entendida através apenas de números, são necessárias histórias. Histórias de vida destas vítimas.

Em suma, o cenário político bolsonarista do Brasil, ao longo desta tragédia humanitária apenas ressaltou aquilo que Achille Mbembe (2018, p. 126) já nos alertava:

É a lógica do sacrifício que sempre esteve no coração do neoliberalismo. Essa lógica cria a possibilidade de pedir para que parte da população assuma situações de risco a fim de manter o funcionamento e a continuidade das atividades econômicas, mesmo que isso custe inmensuráveis vidas humanas. Uma postura perversa de individualizar a responsabilidade pela adesão às medidas protetivas, eximindo o Estado de seu papel provedor de direitos, o que agrava a enorme desigualdade já existente e aquela proporcionada pela vivência da pandemia por populações vulneráveis.

Como consequência neoliberal, fomos derrotados no combate à primeira onda da pandemia, nos revelando a necessidade de um importante debate público sobre a importância da ciência em nossas vidas. Mas também a necessidade de entender e divulgar nesse contexto a ciência como uma atividade social que deve estar comprometida, no geral, com a melhoria das condições de vida de diferentes populações. Perceber a pesquisa como um movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade.

²⁵ Disponível em: < <https://covid.saude.gov.br/> >.

O cenário trágico decorrente da pandemia Covid-19 nos lembra que ao longo desta tese queremos questionar a hegemonia hierarquizadora do saber acadêmico-científico como instrumento da colonização epistemicida, salientando que o Brasil foi um importante centro de pesquisa na formulação da vacina contra a Covid-19. Fato profundamente coerente com o giro decolonial expresso na resistência do Brasil em suas pesquisas acerca da produção de uma vacina apesar do desmonte das políticas de fomento à ciência e das linhas abissais da produção científica (MIGNOLO, 2008).

Não fazemos uma crítica à ciência, mas a um tipo de ciência utilizada como instrumento de dominação, exclusão, colonização e subjugação. Replicamos, como afirma Homi Bahba (2012, p. 42), que temos “o prazer particular em reconhecer a influência crucial de ideias vindas de fora (ou das margens) da academia”. Portanto, como discutido no primeiro capítulo, nos alinhamos à perspectiva decolonial objetivando novas epistemologias que superem a hegemonia eurocêntrica e a lógica positivista que respalda a produção de uma única forma de conhecimento verdadeiro. Certas de que a ciência deve se posicionar contra a supervalorização da pessoa como sujeito empresarial que deve a todo custo produzir e consumir, pensando as pessoas como seres vivos, plenos de sua capacidade de vida.

De antemão é preciso situar que se trata de uma pesquisa qualitativa, que nas ciências humanas e sociais reflete um amplo leque de opções específicas de investimentos, habilidades, trajetórias, envolvimento e técnicas utilizadas pelas pesquisadoras. Entendemos que durante uma pesquisa nos deparamos com as subjetividades das pesquisadoras e das participantes, com as surpresas do caminho, com a dialética das relações sociais que travamos promovendo um dinamismo cheio de metamorfoses, reflexões e experiências. Desse modo, é preciso ter em vista que a abordagem qualitativa se aprofunda no mundo dos significados. Esse nível de realidade que não é visível, precisa ser exposta e interpretada em primeira instância pelas próprias participantes da pesquisa.

Maria Cecília Minayo e Odécio Sanches (1993) explicam que:

É no campo da subjetividade e do simbolismo que se afirma a abordagem qualitativa. A compreensão das relações e atividades humanas com os significados que as animam é radicalmente diferente do agrupamento dos fenômenos sob conceito e/ou categorias genéricas dadas pelas observações e experimentações e pela descoberta de leis que ordenariam o social (MINAYO; SANCHES, 1993, p. 244).

De modo complementar às proposições de Maria Cecília Minayo e Odécio Sanches (1993), o autor Jonathan Smith (2019), em seu livro intitulado “Psicologia Qualitativa – um guia prática para métodos de pesquisa”, diz que a pesquisa qualitativa em psicologia reúne informações na forma de relatos verbais, visa oferecer relatos descritivos ricos ou densos do

fenômeno sob investigação e das subjetividades em interação. Preocupa-se com “interpretações veiculadas através de relatos narrativos detalhados das percepções, compreensões ou versões dos participantes sobre um fenômeno” (SMITH, 2019, p. 10). Para nós, como pesquisadoras qualitativas, trata-se de uma abordagem coerente com nosso compromisso teórico com a importância da linguagem como uma propriedade fundamental da comunicação, interpretação e compreensão humana. Desse modo, o que geralmente descobrimos na psicologia qualitativa são os significados supostamente indiscutíveis pelos quais apreendemos nosso mundo. O que por sua vez nos permite que entendamos melhor a nós mesmas(os).

Abordagens qualitativas em psicologia geralmente se engajam na exploração, descrição e interpretação das experiências pessoais e sociais dos participantes. Geralmente se tenta compreender o quadro de referência ou visão do mundo de um número relativamente pequeno de participantes, ao invés de tentar testar uma hipótese preconcebida numa amostra grande. Para alguns pesquisadores qualitativos, a ênfase primária é em como os significados são construídos e moldados discursivamente (SMITH, 2019, p. 10).

Caminhamos ao longo desta pesquisa em direção à construção de uma sensibilidade coerente com a experiência das mulheres rezadeiras. Movemo-nos na articulação de diferentes esforços intelectuais que se contrapõem e se complementam. No tensionamento de abstrações teórico-conceituais e de conexões com a realidade empírica, de exaustividade e síntese, de inclusões e recortes, e sobretudo, de rigor e criatividade.

Diogivânia Maria da Silva (2017), defende que o labor da pesquisadora qualitativa se dá como uma labuta nunca finalizada, mas sempre em devir. De modo semelhante, entendemos a composição desta tese, que se desenvolve no caminhar.

Por analogia, a pesquisa qualitativa, e seus métodos, nunca estão prontos, faz-se eles ao caminhar. Nesse aspecto, a produção qualitativa do conhecimento à qual recorro não ocorre de modo automático e previsível. Apesar de realizarmos um esforço intenso de projeção e reformulação continuada do trabalho, ela só se desenvolve ao caminhar. Embrionamos, gestamos e produzimos durante todo o tempo um produto nomeado tese. No entanto, uma série de acontecimentos, negociações e mesmo des-acontecimentos irrompem nesse processo como natureza desse manejo de pesquisa. As afetações são contínuas e reconstruídas o tempo inteiro (SILVA, 2017, p. 28).

O sociólogo Wright Mills em “Do artesanato intelectual”²⁶ (1980) produziu uma compreensão da pesquisa como um tipo de “artesanato” que exige o envolvimento intenso de “aprendizagem” e seu compromisso com o processo de aperfeiçoamento contínuo. Para tanto, o autor salienta que as qualidades necessárias correspondem muito mais à disciplina e à vontade de aprender que ao brilhantismo intelectual. Confessamos o alívio que isso nos provoca. Ufa!

²⁶Trata-se de um texto clássico no campo da metodologia, publicado na obra “A imaginação sociológica” (1980). Nele o autor expõe detalhadamente como realiza cotidianamente seu trabalho de pesquisador.

É oportuno refletir ainda sobre a sugestão do autor de perseguir as virtudes da(o) artesã(ão) intelectual, paciente e detalhista, evitando assim o fetichismo do método e da técnica. Ele salienta a importância de relacionar os argumentos da pesquisa com sólidos conhecimentos epistemológicos e referenciais teórico-conceituais substantivos.

Nesse sentido a imagem das pesquisadoras como artesãs conferiu-nos um indicativo importante nesse processo de pesquisa, não apenas ao partir de uma ideia de construção manual de um produto, mas também na compreensão de um trabalho em que está presente a marca da autora. Trata-se também de um entendimento direcionado para o processo de desenvolvimento de um trabalho-ofício a exemplo das(os) artesãs(ãos), que se aprimoram ante seu ofício e lidam com uma superação permanente de suas técnicas e manejos (GONDIM; LIMA, 2006).

Nunca é demais referir que não existe uma pesquisa social totalmente objetiva e sem algum tipo de interferência do contexto e da subjetividade e que o papel das pesquisadoras é o de tentar diminuir ao máximo as distorções que possam surgir em cada etapa da investigação. Wright Mills (2010) sustenta um argumento de que a(o) artesã(ão) intelectual se contrapõe à(o) pesquisadora(r) convencional que do laboratório testa hipóteses neutras e distanciadas de suas(eus) interlocutoras(es). A artesã-intelectual, diante de sua prática, refina-a continuamente. Esse modo de fazer artesanal, mais do que uma busca por estabilidade, provoca uma salutar ambivalência e instabilidade com relação à ciência, aos campos que pesquisamos e aos modos como nos relacionamos com as teorias.

A lógica do artesanato intelectual é compreendida como uma produção no qual vida e trabalho são tomados como práticas indissociáveis. Considera que a atividade intelectual é, sobretudo, uma laboriosa construção processual, valorizando as menores experiências, guardando-as em seu artefato memorial para transformá-las em texto. Ao aliar passado e presente como pontas unidas pelo fio da experiência cotidiana, propõem-se às suas(eus) interlocutoras(es) dedicação, organização e cuidado com a mente. Nesta tessitura de ideias alguns caminhos precisam ser pensados e escolhas precisam ser realizadas.

Para a artesã, no caso, a pesquisadora, é possível partilhar uma maneira autêntica de construir o trabalho, realizado num processo que vai desde a definição do tema/objeto de pesquisa/objetivos/problemática, até o manejo das teorias e técnicas mais adequadas para aproximarmos-nos do campo, bem como, das ferramentas para registro dessas informações. Compondo o desafio de entender cada uma das paradas existentes neste caminho de variadas possibilidades e negociações. Marcado pela criatividade e reinvenção dos múltiplos acontecimentos que se acumulam no decorrer do processo (SILVA, 2017).

Portando, para a compreensão deste caminho, é preciso destacar que concomitantemente ao período de revisão da literatura houve a observação no cotidiano. As observações começaram em 2019 durante o Encontro de Saberes da Caatinga, baseada no conceito de campo-tema.

O próximo passo nesse caminho se deu após a liberação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) discutido mais à frente neste capítulo. Que se tratou da aproximação das rezadeiras, explicação dos objetivos da pesquisa com entrega do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido²⁷ (TCLE) (ANEXO M), e início da observação no cotidiano com as rezadeiras do município de Arcoverde - PE. É importante destacar que todo o processo da pesquisa foi associado com a produção dos diários de campo.

Em seguida houve a realização das Entrevistas Narrativas com dez (10) mulheres rezadeiras. Partimos de uma noção de Pesquisa Narrativa compreendida como uma abordagem teórica e metodológica de investigação acerca das experiências vividas e imbrincadas a uma determinada realidade e temporalidade. Depois demos andamento ao período de transcrição²⁸ e revisão, para enfim iniciarmos a análise narrativa, que nesta pesquisa foi baseada no livro intitulado “*Narrative methods for the Human Sciences*” da Catherine K. Reissman, do ano de 2008.

Para elucidar melhor esse caminho construímos o passo a passo metodológico descrito no fluxograma abaixo.

²⁷ As pesquisas com seres humanos no Brasil são regulamentadas pela Resolução CNS Nº466, de dezembro de 2012, que diz que todas as pesquisas devem ser aprovadas por um Comitê de Ética em Pesquisas e que os/as participantes devem ser informados/as de todos os cuidados éticos, bem como assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Ressaltamos que esta pesquisa também está de acordo as normas da Resolução nº510, de 07 de abril de 2016 da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa/Conselho nacional de Saúde (CONEP/CNS), que dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvem a utilização de informações diretamente obtidas com participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução. Esta pesquisa foi avaliada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Pernambuco após submissão a Plataforma Brasil no dia 11 de setembro de 2021 com número CAAE 50979521.7.0000.5208. Em campo a pesquisa foi precedida da entrega do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) às participantes. De acordo com a OMS (2016) em sua publicação intitulada “*Guidance for managing ethical issues in infectious disease outbreaks*”, produzida em vista de garantir a validade científica dos direitos e a segurança de participantes em estudos conduzidos durante surtos. A diretriz ressalta a obrigação moral de realizar pesquisas oportunas, respeitando princípios éticos básicos de estudos com seres humanos, dentre os quais se destacam autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. Assim, a pesquisa seguiu todos os protocolos sanitários de prevenção à contaminação com o vírus COVID e priorizou a realização de entrevista com as mulheres que já haviam finalizado seus processos de vacinação (1ª, 2ª e 3ª dose).

²⁸ A transcrição das narrativas seguiu as orientações definidas ao longo da pesquisa “Narrativas sobre a morte: Experiências de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/AIDS no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, desenvolvida sob a coordenação da professora Dra. Luciana Kind do Nascimento (PUC-Minas) e da professora Dra. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro (UFPE). Tais orientações encontram-se disponíveis no Anexo A.

Figura 2 - O fluxograma passo a passo metodológico



Fonte: Fonte própria produzida a partir do passo a passo metodológico previsto para a pesquisa e apresentado ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFPE.

Portanto, situamos esta pesquisa em um espaço de liberdade e abertura ao explicar possibilidade de caminhos para a pesquisa qualitativa e decolonial. Elucidamos os diálogos e as experiências que se dão a partir do encontro com as rezadeiras, tendo em vista nossa intenção primordial de que este estudo não se limite ao interesse individual da pesquisadora, mas que possa mobilizar interesse de pesquisa e respeito em outras(os) pesquisadoras(es), coletivos, comunidades e povos. Apresentamos também os instrumentos teóricos e metodológicos, as negociações acerca de sua aplicabilidade e viabilidade estratégica.

3.1 A PESQUISA NARRATIVA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

Adotamos como perspectiva fundamental nesta pesquisa a compreensão de que narrativa permeia nossa vida cotidiana. Habitamos um mundo narrativo, vivemos nossas vidas através de diferentes estratégias narrativas, descrevemos nossas trajetórias em termos narrativos. De acordo com John Ward Creswell (2014, p. 68), “as narrativas começam com as experiências expressas nas histórias vividas e contadas pelos indivíduos”. Compreendemos então que somos sempre envolvidas(os) em histórias. Assim, as narrativas não são apenas modos de ver o mundo; através delas construímos ativamente o mundo e as histórias contadas por nós e pelas outras pessoas.

Compreendemos que as histórias nem sempre são contados exatamente como aconteceram e, pela ótica da pesquisa narrativa, isto possui potencial para interpretação e atribuição de novos significados a fatos passados, pois para Sandra Jovchelovitch e Martin

Bauer (2015, p. 15), “contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal”.

Partimos da noção de que somos todas(os) contadoras(es) de histórias. Cada uma(um) de nós procura um senso de coerência a nossas experiências dispersas e muitas vezes confusas, ao arrumar os episódios de nossas vidas em histórias (CLANDININ; CONNELLY, 2015). Diante dessa premissa, optamos pela perspectiva de pesquisa narrativa como estratégia de continuação e aprofundamento da experiência de conhecer e analisar narrativas. Tendo em vista ter sido o modelo teórico-metodológico de pesquisa que embasou a pesquisa colaborativa “Narrativas sobre a morte: Experiências de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/AIDS no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, desenvolvida sob a coordenação da professora Dra. Luciana Kind do Nascimento (PUC-Minas) e da professora Dra. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro (UFPE), na qual fui integrante. Assim como a minha escrita dissertativa intitulada “Uma morte selvagem, mãe de todos! Narrativas sobre a morte de idosos e idosas rurais”, defendida no ano de 2016.

Além do mais compreendemos a pertinência de uma pesquisa narrativa no âmbito de um estudo que busca tomar como alicerce a desobediência epistêmica, uma vez que a pesquisa narrativa se compromete as experiências localizadas, e com isso, o epistemicídio discutido por Boaventura de Souza Santos (2007) é combatido. Trata-se de uma estratégia também coerente com a decolonialidade, uma vez que tanto ela quanto a pesquisa narrativa busca entender nossas experiências sobre o mundo, nós mesmo e nossa identidade. Ademais, destacamos que a presente pesquisa não tem a pretensão de propor um método universal para pesquisa decolonial – o que seria uma contradição na proposta - mas apontar possibilidades epistemológicas nas metodologias que as investigadoras articulam.

Baseando-nos em autoras(es) como Jaber Gubrium e James Holstein (2009), Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), partimos de uma noção de pesquisa narrativa compreendida como uma abordagem teórica e metodológica de investigação acerca da versão que cada pessoa constrói a respeito de suas experiências arraigadas em uma determinada realidade e temporalidade no qual se vive. Ou seja, centra-se em como as pessoas contam histórias, sendo, portanto, possível de dialogar com epistemologias decoloniais. De acordo com Michel Murray (2019, p. 128), “os sujeitos se reconhecem nas histórias que contam sobre si mesmos”. Somos agentes ativos que relembramos as ações que realizamos e também aquelas que foram suprimidas por outras pessoas. A narrativa nos capacita a descrever nossas experiências e a nos definirmos.

É importante salientar que historicamente o interesse pelo estudo da narrativa emergiu como parte da guinada geral para a linguagem, que aconteceu nas ciências sociais nos anos de 1980. Porém o campo de estudos da narrativa é interdisciplinar, podemos encontrar pesquisas na área da história oral (PATAI, 2010; PORTELLI, 2010), da sociolinguística (LABOV, 2013), da educação (CLANDININ; CONNELLY, 2015), na sociologia (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009), dentre outras. Na Psicologia, Jens Brockmeier e Hom Harré (2003) explanam que as narrativas emergem como possibilidade investigativa através da virada discursiva, entre as décadas de 1970-1980, que abriu novos horizontes e paradigmas de interpretação da realidade social.

Michael Murray (2019), afirma que a primeira publicação marcante foi “*Narrative Psychology – The Storied Nature of Human Conduct*”, de Theodore Sarbin (1986). Nesta publicação o autor defende que ao fazermos relatos de nós mesmos ou de outras pessoas, somos guiadas(os) por enredos narrativos. Seja para biografias ou autobiografias formais, nós fazemos bem mais do que catalogar eventos. Nós transformamos os eventos em histórias (MURRAY, 2019).

A segunda publicação trata-se do livro “*Atos de significação*”, de Jerome Bruner (1990), onde o autor argumenta que existem duas formas de pensamento: a paradigmática, que envolve a classificação e categorização; e a narrativa, que organiza as interpretações cotidianas do mundo em forma de histórias. Em seguida, o terceiro livro foi “*Narrative Knowing and the Human Sciences*”, de Donald Polkinghorne (1988), marcado por uma abertura à filosofia hermenêutica, especialmente à obra do fenomenólogo Paul Ricouer. Por fim, a quarta obra intitulada “*Research Interviewing: Context and Narrative*”, de Elliot Mishler (1986), que se tornou uma intervenção deliberada no crescente debate sobre a pesquisa qualitativa (MURRAY, 2019).

Em suma, essa guinada linguística passa a compreender a pesquisa narrativa a partir de sua condição particular de discurso contextualizado, aberto e transitório, que oportuniza às participantes da pesquisa a organização de padrões narrativos que se expressam como identidades pessoais ligadas a cenários socioculturais específicos. São construções sociais desenvolvidas na interação social do dia a dia. São um meio compartilhado de entender o mundo. Trata-se de uma leitura dos mundos sociais onde as histórias são simultaneamente singulares e não universais (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009). Mas que também devem ser entendidas, de acordo com Maria Tamboukou (2016, p.71) “como uma sequência de eventos organizados em um todo, de modo que o significado de cada evento possa ser compreendido a partir de sua relação com o todo”. Assim, ao refletir sobre a própria realidade, as narradoras

escolhem qual papel ocupar ao longo da narração, de modo a ordenar os fatos e atribuir-lhes sentido. A narrativa quando propicia reflexão e elaboração se torna um exercício de autonomia e autoria de pensamento que contribui na emancipação da pessoa.

Compreendemos, portanto, segundo Jaber Gubrium e James Holstein (2009), que a produção de narrativa está tenuemente relacionada ao contexto de produção, com isso os autores querem dizer que as contadoras de histórias visibilizam seus locais de vida ao relacionar suas experiências a certas significações. Então a composição de narrativa é um processo ativo da elaboração, não uma regurgitação de temas locais. Definida por seu caráter de interindividualidade, no qual cada palavra é polifônica, o que torna seu significado determinado por incontáveis contextos em que foi previamente utilizada, carregando consigo os traços de todas as pessoas que já se utilizaram de tais palavras, enunciados ou narrativas.

Conforme elucida Jaber Gubrium e James Holstein (2009), as narrativas são compostas coletivamente embora sejam vividas como biografias. O que diz que essas histórias são singulares é o fato delas estarem nomeadas em uma pessoa. Devem ser ouvidas como articulações de histórias particulares, localizadas em particulares e entendidas como formas inerentes em nosso modo específico de compreensão da realidade.

A narrativa é o nome para um conjunto de estruturas linguísticas e psicológicas transmitidas cultural e historicamente, delimitadas pelo nível do domínio de cada indivíduo e pela combinação de técnicas sócio-comunicativas e habilidades linguísticas (BROCKMEIER; HARRÉ, 2003, p.526).

Mas para entender como acontece a pesquisa narrativa é preciso tomar como pressuposto o fato de que o conceito de “experiência²⁹” carrega uma das suas especificidades teóricas. Segundo Graham Gibbs (2009), as narrativas são uma forma muito comum e natural de transmitir experiências que por sua vez sinalizam temas relevantes para a sociedade. Privilegia o ponto de vista do que é experienciado pelas(os) narradoras(es), são leituras de mundo. E assim envolvem circunstâncias próprias de construção de enredos que intercalam histórias pessoais e histórias de mundos sociais.

Jaber Gubrium e James Holstein (2009, p. 15), vêm considerar que as narrativas produzem sujeitos, textos, conhecimentos e autoridade. Conceituam as histórias produzidas narrativamente como “janelas textuais multifacetadas sobre o mundo, ainda que as janelas sejam enfeitadas pela visão daqueles que as contam”. Em outras palavras, John Ward Creswell

²⁹ O estudo da narrativa nos convida a repensar toda a questão da experiência humana, compreendida como uma estrutura aberta e maleável, que nos permite conceber uma realidade em constante transformação e constante reconstrução. Isso inclui a opção de dar ordem e coerência às experiências da condição humana fundamentalmente instável e alterar tal ordem e coerência à medida que nossa experiência – ou os seus significados – se transformam (BROCKMEIER; HARRÉ, 2003).

(2014) afirma que, no conjunto de características dos estudos narrativos, as pesquisadoras também elaboram histórias sobre as pessoas por meio da interação com as mesmas; as narrativas reúnem-se por meio de várias formas de coleta de dados, tais como: entrevistas, observações, documentos e imagens. Compreendemos, então, que todas as narrativas estão sujeitas a mudanças conforme novas informações ficam disponíveis. Assim, é preciso partir da premissa de compreensão da narrativa como algo que se entrelaça na biografia da narradora e que se constitui emocionalmente e socialmente, transformando-se em experiência partilhada com as pesquisadoras.

Para Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), no livro “Pesquisa Narrativa: Experiência e história em pesquisa qualitativa”, a experiência é fundamental na narrativa. Sugerem pensar que no mesmo passo em que a pesquisa se desenvolve, narrativas pessoais de pesquisa também são produzidas e não devem ser ocultadas, descartadas. Não é à toa que partem de suas próprias experiências pessoais em pesquisa como ponto de referência para escrever/narrar seu livro. Neste sentido, a abordagem narrativa constitui-se como a metodologia desta pesquisa, visto que entende as práticas sociais, os processos de mudança pessoal e o ponto de vista que as pessoas constroem a respeito de suas experiências circunscritas em termos de continuidade e interação³⁰.

Jean Clandinin e Michael Connelly (2015, p. 30) elucidam o critério de continuidade e interação da experiência afirmando respectivamente que esta noção se desenvolve a partir de outras experiências, considerando que experiências levam a outras. “Onde quer que alguém se posicione nesse *continuum* – o imaginado agora, algo imaginado no passado, ou um imaginado futuro – cada ponto tem uma experiência passada com base e cada ponto leva a uma experiência futura”. Portanto, é através da narrativa que começamos a definir a nós mesmos, a compreender melhor a continuidade em nossas vidas e a transmitir isso as outras.

Assim, compreendemos que o pensar narrativamente permite um movimento em quatro direções: “tanto para frente (prospectivamente), como para trás (retrospectivamente), e também para dentro (introspectivamente) e para fora (extrospectivamente)” (CLANDININ; CONNELLY, 2015, p. 85). Logo, a narrativa tem a característica de permitir às pesquisadoras observar, ouvir e registrar as experiências das narradoras a partir de suas próprias, viabilizando várias formas de interpretação. Assim, é importante reforçar que os textos de campo

³⁰ Jean Clandinin e Michael Connelly (2015, p. 30) elucidam o critério de continuidade e interação da experiência afirmando respectivamente que a noção de experiência se desenvolve a partir de outras experiências e de que estas levam a outras. “Onde quer que alguém se posicione nesse *continuum* – o imaginado agora, algo imaginado no passado, ou um imaginado futuro – cada ponto tem uma experiência passada com base e cada ponto leva a uma experiência futura”.

permitem à pesquisadora mover-se “retrospectiva e prospectivamente em um completo envolvimento com os participantes e também distanciando-se deles” (CLANDININ; CONNELLY, 2015, p. 119).

De modo complementar, entendemos que a produção de narrativas se refere a fazer um momento de experiência intersubjetiva, cognoscível ou perceptível como tal, através da comunicação. Assim, observa-se a importância da sequência e da consequência que devem estar presentes nas narrativas, de modo a conectar os eventos de maneira significativa, possibilitando, insights sobre as experiências do sujeito. “A pesquisa narrativa é, portanto, sobre o poder constitutivo das histórias em produzir realidades e sujeitos” (TAMBOUKOU, 2016, p.78).

No pensamento narrativo a temporalidade também é uma questão central, a dimensão cronológica organiza a narrativa com princípio, meio e fim, habitualmente como passado, presente e futuro. Estrutura-se a partir de uma interpretação organizada de uma sequência de eventos. Assim, localizar as experiências no tempo é a forma geralmente usada pelos(as) narradores(as) para pensar sobre elas. Esse exercício dá-se da seguinte maneira: quando observamos um evento, pensamos sobre ele não como algo que aconteceu naquele momento, mas sim “como uma expressão de algo acontecendo ao longo do tempo” (CLANDININ; CONNELLY, 2015, p. 62).

Assim, encontramos especialmente em Jean Clandinin e Michael Connelly (2015), a base de sustentação para esta proposta metodológica, pois, além de tratarem sobre a pesquisa narrativa, dão-nos um caminho para a produção, organização e análise das narrativas produzidas. Neste sentido, a narrativa constitui-se como a abordagem teórico-metodológica que desenvolvemos nesta pesquisa, dado que entende as práticas sociais, os processos de mudança pessoal e o ponto de vista que as pessoas constroem a respeito de suas experiências circunscritas em termos de continuidade e interação.

Ao fazer uso desta abordagem teórico-metodológica apontamos para nosso posicionamento enquanto pesquisadoras e para nossa compreensão da pesquisa como prática social que é também dialógica e reflexiva. Compreendemos a pesquisa narrativa como uma forma de pesquisa que permite às pesquisadoras mergulharem nas experiências e coproduzir narrativas (CRESWELL, 2014). Portanto, nesta pesquisa utilizamos entrevista narrativa, observação no cotidiano e diário de campo.

3.2 A ENTREVISTA NARRATIVA

A entrevista narrativa busca estimular a(o) entrevistada(o) para que ela(e) narre sua própria vida. Alessandro Portelli (2010), define a entrevista narrativa como uma experiência de

aprendizado onde tanto narradora como pesquisadoras estão disponíveis para compartilhar seus conhecimentos. Ele define este momento como uma entre(vista) ou olhar entre, ou seja, uma troca de olhares onde narradora e pesquisadoras estabelecem uma relação de confiança e empatia que brota de encontro entre sujeitas(os) narradoras(es) e polifônicas(os).

A princípio, Alessandro Portelli (2010) ressalta que a compreensão de que a narrativa é contextualizada e endereçada a um ouvinte define o estudo narrativo e demanda que a entrevistadora seja sensível ao fato de que a história que ela obterá, até certo ponto, trata-se de um diálogo estratégico e polifônico. Isto é, uma narrativa tem o propósito tanto de agradar a entrevistadora, quanto de afirmar determinado ponto, dentro de um contexto político e complexo que pode estar sendo discutido ou não.

A técnica de narrativas não só nos fornece histórias individuais, mas também, uma ideia de coletivo, pois estrutura e ação se fazem presentes no momento em que a trajetória das pessoas (pesquisadora e participante) são reconstruídas pela narração. Assim, entendemos que as narrativas podem nos propiciar a oportunidade de adentrar em ambientes pouco acessíveis da pessoa participante e de nos aproximar de uma concepção social coletiva. Para que isso aconteça é preciso a criação de uma situação no qual a pessoa sinta-se motivado para falar e à vontade quanto aos princípios e dilemas éticos que envolvem a produção da narrativa, e que Daphne Patai³¹ (2010) tão bem observou ao dizer que esta prática é limitada simultaneamente pela tradição e pelas condições materiais em que ela ocorre.

.Para apresentar a entrevista como uma forma de produção de informações na pesquisa narrativa, elencamos alguns aspectos que devem ser considerados no momento de escolher tal instrumento: o objetivo (finalidade), o enquadre (tipo), a presença ou ausência de diferentes materialidades, as relações de poder que estão sempre presentes, assim como o local e o contexto histórico e social em que a entrevista ocorrerá (CLANDININ; CONNELLY, 2015).

Segundo Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), a entrevista também pode ter por finalidade entender a circulação dos repertórios em um momento histórico e social em uma sociedade ou grupo. Como também pode ter por finalidade entender como as pessoas são posicionadas, como se posicionam e como se construiu o jogo de posicionamentos entre elas, o que nos possibilita explicitar de que maneira as relações de saber/poder vão se constituindo e

³¹ Em seu texto “Problemas éticos de narrativas pessoais, ou, quem vai ficar com o último pedaço do bolo?”, Daphne Patai (2010) levanta uma série de questões éticas, como por exemplo: a remuneração dos entrevistados, as explicações dadas aos entrevistados sobre os objetivos e o público alvo da pesquisa, a proteção da identidade dos entrevistados, o consentimento informado e o problema de precisão da transcrição. Em especial, esta autora defende a necessidade de que os entrevistados revisem as transcrições para que esta não falte com a fidelidade às palavras ditas ou não soe algo inverso ao que o autor da narrativa gostaria de dizer.

como são negociadas pelos/as participantes. Entendemos que nesse percurso não é suficiente só captar as experiências individuais e coletivas, é preciso compreender as nuances, o contexto sócio-político-cultural que produz as experiências narradas. Sendo assim, cada narrativa nos revela uma singularidade, lança um novo olhar sobre o tema a partir da trajetória de cada rezadeira entrevistada. Entendemos, então, que as rezadeiras se inclinam também para elaborar sua narração, em termos gerais, baseadas num contexto social e político, sobretudo amarrando seus argumentos como forma de “autodefesa” aos seus ideais e particularidades.

Destacamos que não “colhemos” as informações, como se elas estivessem por aí, prontas, acabadas e esperando que alguém às recolhas, sem a participação ativa de quem entrevista. Ela é coproduzida em ato, estando, portanto, a reflexividade presente desde o momento da escolha da entrevista como ferramenta. Entendemos que a entrevista narrativa nos permite essa troca, esse ouvir a outra em suas experiências, pois não existe uma experiência humana e social que não seja transmitida e manifestada através de uma narrativa. Portanto, que a partir dessa técnica conseguimos uma teia muito rica de fatos/ações/sentimentos, em particular, quando nos remetemos às experiências que cada pessoa carrega em seu dia-a-dia (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2015).

Segundo Jaber Gubrium e James Holstein (2009) a entrevista é produzida a partir da combinação de variados elementos que podemos observar no encontro entre entrevistadora e entrevistada, como por exemplo: a) como se apresentam: nome, cargo, função, título, escolaridade, local de origem etc.; b) o local em que a interação face a face acontece, bem como o seu contexto histórico e social; c) objeto e objetivos do estudo; d) as teorias e concepções prévias acerca do objeto de pesquisa e dos temas discutidos; e e) quais questões norteiam o discurso e como ele se desenvolve, incluindo os posicionamentos, as relações de poder e as materialidades,

Na pesquisa narrativa também podemos considerar como os objetos existentes, os presentificados, e mesmo os ausentes na fala da entrevistada se compõem na produção discursiva, contribuindo para facilitá-la ou dificultá-la. Por exemplo: podemos considerar como o uso de um gravador (materialidade presente, trazido à cena – presentificado – durante a entrevista) ou a ausência de mesa no local em que foi realizada a entrevista interferiu na produção discursiva de acordo com a forma com que possam ser significados por quem está sendo entrevistada. Desse modo, as materialidades constituem o ambiente, ou seja, para além de serem simples objetos neutros, elas performam um local que é, simultaneamente, físico, relacional e social, interferindo, por isso, na produção de afetos, sentimentos e pensamentos. São, portanto, coprodutoras de subjetividades e realidades (CLANDININ; CONNELLY, 2015).

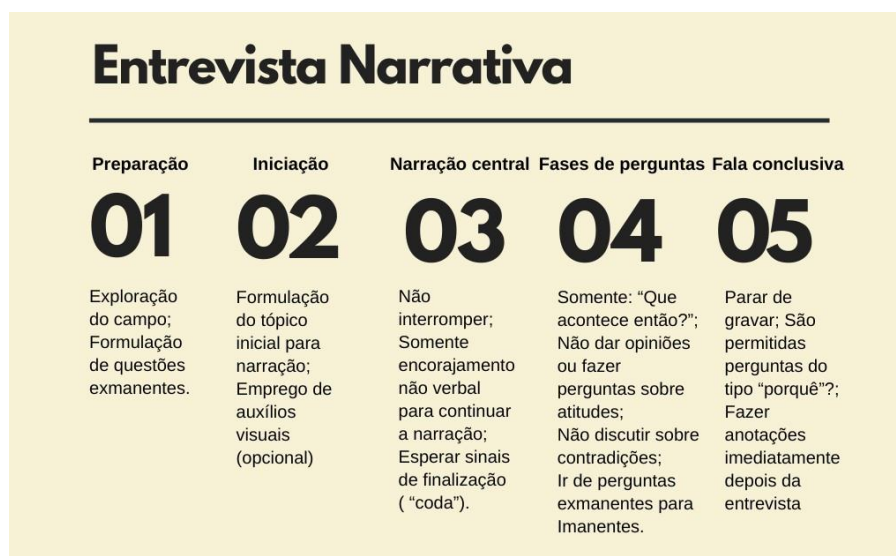
A pesquisadora explicará no início da entrevista que o objetivo do estudo é aprender sobre a vida da pessoa. Embora isso possa parecer um simples convite, a participante pode, na prática, frequentemente se mostrar cautelosa e não comunicativa a princípio. É por essa razão que a entrevistadora pode precisar se encontrar várias vezes com algumas participantes, para conquistar sua confiança e encorajá-la a refletir sobre suas experiências de vida (MURRAY, 2019).

De antemão, Michael Murray (2019, p. 132) também orienta algumas diretrizes para iniciação da entrevista, como explicar o seguinte para a participante: “Eu gostaria que você falasse sobre si mesmo – onde nasceu, onde cresceu, esse tipo de coisa. Não precisa de modo algum se sentir inibido sobre o que vai falar, apenas me conta o mais que puder sobre si mesmo”.

A entrevista narrativa busca romper com a rigidez imposta pelas entrevistas estruturadas e gerar textos narrativos sobre as experiências vividas, que, por sua vez, nos permitem identificar as estruturas sociais que moldam essas experiências (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2015). Nesse sentido, compreendemos que no decorrer da entrevista narrativa se dá em um processo interativo no qual a entrevistadora deve buscar formas de promover a fala, para isto, utiliza a pergunta inicial como um mecanismo disparador da narrativa. As pesquisadoras devem, então, formular a pergunta inicial de maneira ampla e clara e não envolver quaisquer conceitos ou expressões linguísticas alheias à pessoa entrevistada. Estando sempre atentas à necessidade de que a entrevista narrativa deve ser adaptada ao vocabulário da entrevistada, evitando conceituações teóricas ou técnicas.

Fundamentadas na proposta de Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), organizamos nossas entrevistas nos inspirando nos momentos narrativos construídos pela autora e autor e demonstrado a seguir:

Figura 3 - O fluxograma dos momentos da Entrevista Narrativa



Fonte: Fonte própria produzida a partir do capítulo de livro publicado por Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p. 97), intitulado "Entrevista narrativa".

Abaixo discutimos a proposição de Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015), para a produção narrativa, porém destacamos a dialogia como o aspecto central das entrevistas. Ainda que atentas a todos os passos apresentados.

O primeiro passo numa entrevista narrativa é a preparação, ou seja, nesse momento preliminar é preciso ter bem definido o objeto de estudo, ter clareza sobre as dificuldades, saber localizar as entrevistadas a partir de critérios previamente estabelecidos e uma boa relação com as participantes da pesquisa.

Para Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p.97), nesse primeiro passo, da preparação, "o pesquisador necessita criar familiaridade com o campo de estudo. Isso pode implicar em ter de se fazer investigações preliminares, ler documentos e tomar nota dos boatos e relatos informais de algum acontecimento específico". A partir desses elementos, partimos para o segundo passo que é a iniciação a partir da elaboração da questão inicial para a produção das narrativas. É nessa fase em que incluímos os acordos, as explicações e informações inerentes à pesquisa e seus aspectos éticos.

Buscamos a construção de um roteiro de entrevista escrito de forma clara e aberta, para que assim as rezadeiras se sentissem à vontade para narrar livremente. Como possibilidade de questão disparadora, que Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015) chamam de questões exmanentes³², consideramos a seguinte questão geradora: *A senhora poderia me contar como*

³² São questões que criamos a partir de nosso foco de interesse, do que é relevante e importante para a pesquisadora para a realização da entrevista narrativa (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2015).

a reza aparece ao longo da sua vida? Na concepção de Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p. 98), “o tópico inicial deve ser suficientemente amplo para permitir ao informante desenvolver uma história longa que, a partir de situações iniciais, passando por acontecimentos passados, leve à situação atual”. Deste modo, compreendemos que foi possível garantir um mergulho nas histórias de vida das rezadeiras e em seus contextos de vida.

Tendo em vista que a condução das entrevistas tem como guia as recomendações de autoras(es) como Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015) e Catherine Riessman (2008), e envolve um processo aberto, que tem por finalidade desencadear a “contação de histórias”, formulamos essa pergunta no intuito de permitir a liberdade da produção narrativa das mulheres rezadeiras. Não é aconselhável, nesse momento, muitas interrupções, nem perguntas ou questionamentos. O que há de se fazer são raras intervenções quando conveniente ou necessário. Neste caso, interferimos, usamos (“hum”, “sim”, “sei”). Trata-se de um momento em que a entrevistada aparenta ter concluído sua narrativa. Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015) denominam esse momento de “coda”, significando que a entrevistada se detém e dá sinais de que a história acabou.

Nessa perspectiva, além de perguntas abertas, a entrevista narrativa sugere perguntas que contemplem de modo geral a pesquisa, assim como interferências do tipo: “Conte-me mais”, “Que aconteceu então? ”, “É tudo que você gostaria de me contar?”, ou “Haveria ainda alguma coisa que você gostaria de dizer? ”. Além disso, como ressalta Jaber Gubrium e James Holstein (2009), os mínimos gestos ou expressões da entrevistadora, como “uh-huh”, dão à entrevistada além de uma afirmação de que se está prestando atenção no que é narrado, como uma forma de permitir que a narrativa esteja sempre em abertura, até que ela decida que tenha chegado ao fim. Nesse sentido, a pesquisadora pode fazer acenos de cabeça e observações, mas deve evitar comentários ostensivos, uma vez que isso pode prejudicar a narrativa.

No quarto momento, nomeado de “fase de perguntas”, a pesquisadora pode revisar a narrativa da participante e introduzir questões suplementares projetadas para obter maior aprofundamento. Trata-se do período em que a narração chega ao seu término, e que damos início à etapa de “inquirição”. Em outros termos, Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p. 98) irão chamar de momento do questionamento. Para a autora e o autor, a “fase do questionamento não deve começar até que o entrevistador comprove com clareza o fim da narrativa central”. Assim, é preciso ter a certeza de que se esgotou a narração e a partir desse momento parte-se para tentar alcançar aquilo que não foi dito.

Sendo assim, adotamos algumas questões secundárias, que Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015) chamam de questões imanentes³³, para nos auxiliar no aprofundamento da narrativa. Para isso, utilizamos como referência o roteiro de perguntas criado por Nayara de Lima Monteiro (2019) para suas entrevistas realizadas com rezadeiras do Cariri cearense. Utilizamos esse roteiro (ANEXO B - TABELA 1), como uma possibilidade de perguntas suplementares no momento da entrevista narrativa.

A última fase, a fala conclusiva, é o momento em que já não gravamos mais a narrativa. Portanto, são comuns que diversos tópicos surjam de forma natural. Importa salientar que a descontração em um momento informal pode levar o narrador a trazer significativas e profícuas contribuições. Como apontam Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p.100), “falar em uma situação descontraída, depois do show, muitas vezes traz muita luz sobre as informações mais formais dadas durante a narração”. É nesse momento que temos que estar atentos para produzir as minúcias de uma narração; é a oportunidade de interpretar a partir da linguagem informal do narrador o que está sendo dito para além de uma fala pré-estabelecida.

Tendo realizado todas as entrevistas, passamos para o momento da transcrição. Segundo a proposta de Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p. 143), para analisar uma narrativa é preciso primeiro “uma transcrição detalhada de alta qualidade do material verbal”. Portanto, ainda que seja um momento “cansativo” e de “exaustão”, sobretudo, pelo grande número de entrevistas, esse momento é diferenciado, aliás, é na transcrição que interpretamos os aspectos paralinguísticos. Como dizem Sandra Jovchelovitch e Martin Bauer (2015, p. 106), “a transcrição é útil para se ter uma boa apresentação do material, e por mais monótono que o processo de transcrição possa ser, ele propicia um fluxo de ideias para interpretar o texto”. Por isso, tomarmos a tarefa de transcrever é fundamental, pois no texto encontramos as nuances da narração.

3.3 A ANÁLISE DAS NARRATIVAS

Catherine Reissman (2008), Anna De Fina (2020), pesquisadoras que têm estudado e trabalhado com os métodos narrativos, afirmam não haver um conjunto único de regras sobre como realizar a produção e a análise de narrativas. O que encontramos, segundo essas autoras, é uma variedade de fazeres metodológicos baseados em escolhas que são marcadas pela combinação de ideias e concepções provenientes das mais diversas disciplinas. Portanto, cabe

³³ As questões imanentes são temas e tópicos trazidos pelo informante, elas podem ou não coincidir com as questões exmanentes (JOVCHELOVITCH; BAUER, 2015).

às pesquisadoras efetivamente decidir o recorte de estratégias a serem utilizadas na produção e análise das narrativas.

Temos como base central para a análise das narrativas o livro intitulado “*Narrative methods for the Human Sciences*” da Catherine Reissman, do ano de 2008. Portanto, ao pensarmos a atividade analítica desta pesquisa e dado que a análise em pesquisa narrativa pode se basear na dialogia, na estrutura e no tema, conforme indica Catherine Reissman (2008), optamos pela utilização da análise temática.

A análise temática surge no trabalho com narrativa durante o processo de familiarização com as narrativas produzidas e os temas emergentes, para isso, Graham Gibbs (2009) indica que a transcrição seja lida e relida, em um exercício de procurar por sequências temporais, personagens, intrigas, entre outros fenômenos deflagradores de temas. De acordo com Catherine Reissman (2008), o conteúdo é o foco exclusivo da análise temática de narrativas, porém ele pode ser trabalhado de diversas formas. Centra-se no o que é dito, ao contrário do como se disse. Para isso utiliza-se dos seguintes procedimentos analíticos: grifar palavras e frases que considera importante em relação ao interesse de análise (categoria espacial); codificar as narrativas a partir dos temas emergentes. Ou seja, a análise temática das narrativas implica na criação de eixos temáticos que são formulados a partir dos temas repetidos ao longo das narrativas (GIBBS, 2009). Portanto, nesta pesquisa, analisamos as narrativas através do inter cruzamento de entrevistas, que foram gravadas, transcritas, (re)lidas e articuladas com alguns relatos das observações no cotidiano feitas em diário de campo.

3.4 A OBSERVAÇÃO NO COTIDIANO

Introduzimos essa discussão a partir de um artigo publicado por Mary Jane Spink (2007, p. 7), onde a autora discorre sobre a ênfase dada ao “no cotidiano, ao invés de pesquisar o cotidiano”, compreendida, especialmente, como o que marcar a diferença nesta postura metodológica específica. Entendemos a observação no cotidiano como coconstrução da pesquisadora e das pessoas que participam com ela de cenas cotidianas. Entendemos que a pesquisadora ocupa o lugar de partícipe da ação observada, uma vez que, como bem destaca a autora acima citada: “fazemos parte do fluxo de ações; somos parte dessa comunidade e compartilhamos de normas e expectativas que nos permitem pressupor uma compreensão compartilhada dessas interações” (SPINK, 2007, p. 07).

Segundo Mary Jane Spink (2007) ao pesquisarmos no cotidiano priorizamos os conhecimentos locais, somos participantes dessas ações que se desenrolam em espaços de convivência, nos posicionamos como membros competentes desses lugares e territórios. Assim,

compartilhamos de normas e expectativas que nos permitem pressupor uma compreensão compartilhada dessas interações.

Especificamente, a observação pode ser compreendida como um empreendimento dialógico não controlado, envolvendo, em alguma medida, tanto os conflitos e tensionamentos quanto a colaboração entre as pesquisadoras e as mulheres rezadeiras, assim como, grupos ou comunidades que venham a fazer parte da pesquisa. Envolve a observação de tudo que está envolta das pesquisadoras e a produção de conhecimentos empíricos (CARDONA; CORDEIRO; BRASÍLINO, 2014).

A pesquisa no cotidiano assume a complexidade das relações, a história das pessoas, a provisoriedade das respostas. A ênfase no cotidiano, se orienta pela expressão de espaços e tempos, nem sempre valorizados como cenários de pesquisa. Assume a reflexividade como embasamento fundamental, no intuito de compreender o “espiral da interpretação e os efeitos da presença do pesquisador nos resultados da pesquisa” (SPINK; MENEGON, 1999, p. 88). Assim, a pesquisadora começa a pesquisa sem saber exatamente o que vai acontecer.

Ao observar e interpretar no cotidiano, significa que a pesquisadora também deve refletir sobre a própria interação e os sentidos dados a ela pelas pessoas do lugar. O rigor científico passa pela explicitação da posição da pesquisadora, implica a reflexão sobre seus valores, interesses, contextos, influências e possibilidades de interpretação. Esse empreendimento dialógico nem sempre é evidente; faz parte dos processos de convivência que, por sua vez, também influi nas formas e condições para a anotação do que é observado (CARDONA; CORDEIRO; BRASILINO, 2014).

Portanto, se a observação nunca é neutra, tampouco acreditamos que isso seja possível nem desejável. Diante da impossibilidade de neutralidade e imparcialidade, a pesquisa que lança mão da observação no cotidiano busca tornar a pesquisadora partícipe das ações que se desenrolam em espaços de convivência das participantes da pesquisa. Compreendemos que a própria convivência, nas suas variadas formas (mais ou menos intensa), implica escolha (mais ou menos planejada) de caminhos de aproximação das pessoas, locais e informações, inclusive quando a pesquisadora faz uma pesquisa na sua própria cotidianidade. “Fazemos parte do fluxo de ações; somos parte dessa comunidade e compartimos de normas e expectativas que nos permitem pressupor uma compreensão compartilhada dessas interações” (SPINK, 2007, p. 34).

Uma vez que segundo Peter Spink (2008, pp. 72 e 73), ser pesquisadora no cotidiano se caracterize, frequentemente, “por conversas espontâneas em encontros situados. [...] são os pequenos momentos do fluxo diário, abertos as possibilidades da convivência cotidiana”. É preciso manter uma postura flexível, mas também a atenção sobre o que estamos fazendo. Nesse

aspecto, Peter Spink (2008) argumenta sobre a necessidade de atentarmos para a importância do acaso, dos encontros e desencontros, do falado e ouvido em filas, bares, salas de espera, corredores, escadas, elevadores, estacionamentos, bancos de jardins, feiras, praias, banheiros e outros lugares de breves encontros e de passagem. São os ouvidos atentos aos diferentes discursos sobre o campo-tema investigado que ocorrem em diferentes locais e não necessariamente apenas em microlugares destinados à pesquisa.

Milagros García Cardona, Rosineide Meira Cordeiro e Jullyane Brasilino (2014), explicam que a noção de microlugares é metafórica e tem o propósito de chamar atenção para a importância do acaso diário, dos encontros diários com as pessoas e as materialidades que sustentam as práticas sociais, dos encontros e desencontros, do falado e do ouvido do próprio espaço de convivência.

Com a expressão ‘microlugares’, buscamos recuperar a noção da psicologia social como prática social, de conversa e de debate, de uma inserção horizontal do pesquisador nos encontros diários – encontros estes que não acontecem no abstrato ou no ar, mas que acontecem sempre em lugares, com suas socialidades e materialidades (SPINK, 2008, p. 70).

É preciso destacar que entendemos não existir um campo, lugar onde realizaremos a pesquisa. Na pesquisa social o campo é sempre um tema (campo-tema), conforme argumenta Peter Spink (2003; 2008), compreendido a partir da relação que a pesquisadora estabelece com um assunto a ser estudado e não apenas com um local específico. O campo é nosso próprio tema de pesquisa, por isso, estamos em campo o tempo todo, sendo acompanhadas pelo inusitado e pela informalidade que caracterizam boa parte do trabalho de pesquisa (BATISTA; BERNARDES; MENEGON, 2014).

A imersão da pesquisadora no campo-tema da pesquisa pode ser mais direta ou indireta - mais ou menos densa - dependendo da sua experiência em locais, em situações ou em conversas que colocam em movimento seu pensamento em relação ao tema estudado. Em todos esses casos, a pesquisadora está se relacionando com seu problema de pesquisa (KROEF; GAVILLON; RAMM, 2020). Portanto, uma vez que a configuração do campo da pesquisa se inicia com a relação da pesquisadora com o tema pesquisado, sua extensão não pode ser reduzida ao espaço-tempo de realização, por exemplo, de uma entrevista. Quando tratamos de um campo-tema, ponderar a implicação da pesquisadora com a pesquisa na qual ela está inserida abrange a produção de um posicionamento ético-político no pesquisar que, por sua vez, contribui para a problematização de outras formas de implicação em processos pessoais e profissionais no cotidiano.

3.5 O DIÁRIO DE CAMPO

Compreendemos que os diários se constituem em práticas discursivas, e que assim a utilização de diários de campo atua como ferramenta de pesquisa que possibilitam visibilizar aspectos da implicação das pesquisadoras com o campo-tema estudado. A escrita do diário de campo pode fazer parte do processo de imersão no campo-tema da pesquisa, não apenas o ato de configurar seu registro. O arquivo expressa a junção entre o que a pesquisadora está fazendo e o que está vivenciando na condição de sujeita inscrita em um tempo e espaço. Permite a captura de pensamentos iniciais, ou ainda prematuros. São compreendidos como ferramentas-parceiras que se movimentam em forma de texto narrativo, ficcional e implicado (MEDRADO; SPINK; MELLO, 2014).

Segundo Benedito Medrado, Mary Jane Spink e Ricardo Pimentel Mello (2014), é a concepção reproduzida com o uso do termo “Registrar”, do Latim *regerere*, que significa “repor, tornar a trazer; reunir”. Os autores e a autora argumentam que o termo parece pressupor a ideia de um campo de informações que antecede a(o) pesquisadora(or). Entretanto, o termo “anotações”, por sua vez, parece escapar a essa armadilha etimológica e epistemológica. O termo “anotar”, do latim *adnòto* (*annòto*), significa simplesmente “tomar nota, observar, designar”. Tal formulação parece não buscar partir de uma realidade prévia à observação. Optamos por usar estes diferentes termos – registro, anotações, inscrições - para nos referirmos à confecção do diário de campo, compreendendo que o objetivo principal desta discussão é a noção de que o produto de uma observação é a inauguração de outra(s) experiências.

Ou seja, segundo Benedito Medrado, Mary Jane Spink e Ricardo Pimentel Mello (2014) os diários podem ser compreendidos como anotações pessoais sobre acontecimentos marcantes ou sobre experiências do dia a dia. Trata-se de escritos para uso particular com inscrições de gênero confessional que se inscrevem no movimento de escrita implicada, por exemplo se inserem neste termo, as memórias, escritos autobiográficos, diários pessoais, correspondências etc. No diário se traz para o debate os conhecimentos e saberes das pesquisadoras, propostas e ações, suas angústias, inquietações, dúvidas, conversas, observações, escutas, desejos, avanços e dificuldades.

Rita de Cássia Magalhães de Oliveira (2014) destaca a importância do diário de campo como estratégia de escrita, mesmo quando se trata de entrevistas gravadas, pois o diário registraria sutilezas que, por exemplo, apenas a transcrição da entrevista não daria conta, como a percepção de expressões de emoção. Implica em um momento onde se direciona a atenção da pesquisadora à própria experiência e ao movimento das participantes. Compreende a descrição dos processos observados e as impressões da pesquisadora. Engloba trechos anotados de conversas e pensamentos, enfim escritos vários acerca de situações observadas que servem de

material para o exercício cotidiano da reflexão. Impressões tanto no contato direto com as rezadeiras quanto fora dele. Vale destacar que as anotações podem ser escritas tanto no momento de interação, como posteriormente. A escrita dos diários de campo pode envolver registros, anotações, inscrições que permitem acompanhar o movimento da atenção da pesquisadora em relação aos fenômenos estudados. Portanto, a escrita e leitura do diário, ao atuar na produção da atenção, reconfigura a relação com o tema de pesquisa e mobiliza memórias relacionadas.

Os diários compreendem registros não somente de procedimentos técnicos, mas também conversas que “acontecem em filas de ônibus, no balcão da padaria, nos corredores das universidades; outras são mediadas por jornais, revistas, rádio e televisão” (SPINK, 2003, p. 29). Esses lugares não são entendidos apenas como contextos que poderiam ser substituídos por outros, mas como espaços-tempo que compõem o processo de emergência do campo-tema da pesquisa. O que se diz em uma conversa em um bar é diferente do que se responde em uma entrevista mediada pela entrega de um TCLE, porém uma afirmação feita em uma situação não é mais verdadeira do que em outra, elas produzem modulações diferentes da pesquisa, por meio de diferentes inserções no campo-tema (SPINK, 2003).

3.6 REMEMORANDO O TRABALHO DE PESQUISA: O ENCONTRO DE SABERES DA CAATINGA

Iniciamos esta rememoração elucidando com o quadro abaixo o percurso de encontros e visitas realizadas ao longo desta pesquisa, no intuito de apresentar a articulação entre os Encontros de Saberes da Caatinga, as observações no cotidiano e a realização das entrevistas narrativas.

Figura 4 - O fluxograma do passo a passo da pesquisa



Fonte: Fonte própria produzida a partir do passo a passo de encontros e visitas realizadas tendo em vista a observação no cotidiano.

Compreendo que a primeira imersão no meu campo-tema foi a minha participação no III Encontro de Saberes da Caatinga³⁴ – Raizeiros, Benzedeiros e Parteiras – da Chapada do Araripe, no ano de 2019. Em seguida também participei do mesmo encontro no ano de 2020, até que a pandemia Covid-19 impossibilitou a realização presencial do evento, forçando-o a ocorrer no modelo online. Ao longo dos encontros presencias de Saberes da Caatinga tive a oportunidade de conhecer e conversar com mulheres que se nomeavam como rezadeiras ou benzedeiras, com homens rezadores ou benzedores e com um menino de 12 anos conhecido com um “rezadô dos bom”. Nesses momentos também conheci mulheres parteiras que além de serem parteiras também eram rezadeiras, assim como mulheres raizeiras, mezinheiras, mestras da cultura popular.

O evento conta com o apoio do Instituto Aggeu Magalhães-FIOCRUZ/PE e tem como objetivo o protagonismo das(os) Raizeiras(os), Benzedoras(es) e Parteiras. Busca unir diferentes saberes em vários momentos de partilha, com isso, incentivar e difundir o conhecimento da sabedoria ancestral de cura com palestras, mesas redondas, cursos e também com a exposição de produtos agroecológicos. Compartilha conhecimentos ancestrais e tradicionais, compreendendo-o como um patrimônio a serviço da saúde e do bem viver entre as pessoas.

³⁴ Para mais informações acessar o canal do Youtube do Saberes da Caatinga: https://www.youtube.com/channel/UC16or8xaS2_itRxj5S6WrYQ

Dentre as discussões que orientam o desenvolvimento do evento temos as conversas sobre a identificação com as práticas de cuidado, a cura direcionada aos sistemas do corpo humano e as peculiaridades do reconhecer e curar como eixos centrais. Isto se dá a partir da realização de diferentes oficinas, dentre estas as rodas de conversa entre as rezadeiras ou benzedadeiras, momento em que houve a troca de experiências de vida relacionadas a espiritualidade e o ato de curar o outro, o que permite pôr em comum distintas reflexividades e estimular a coprodução de sentidos

O encontro reúne pessoas de todo Araripe (PE, CE e PI), mas também de diversos outros estados e biomas do Brasil, e, inclusive, de outros países. É uma vivência de muita solidariedade, gratidão, colaboração, trocas de experiências, saberes e cuidados.

Tive a oportunidade de acompanhar essas rodas em diversos momentos, assim como de também ser rezada em várias ocasiões ao longo do evento, e por rezadeiras de diferentes religiões (espiritismo, religiões de matrizes africanas, catolicismo). Perambulei por todos os espaços, buscando conviver para observar, dialogar e me envolver, na expectativa de ser capaz de interpretar as ações que se desenrolavam, especialmente nos espaços destinados às rezadeiras e rezadores, e de desenvolver o que se denomina compreensão compartilhada (*common understanding*) (SPINK, 2007).

Em 2019, primeiro ano em que participei do Saberes da Caatinga, meu objetivo era observar, dialogar e conhecer o máximo que eu pudesse das rezadeiras presentes no encontro, porém partindo de uma aproximação fluida e livre, sem roteiro, sem bússola. Colocando em primeiro plano a relação entre pesquisadora e o campo-tema de pesquisa, em uma abordagem que compreende uma atuação assumidamente implicada e não mais neutra. A proposta do evento envolve a possibilidade das(os) participantes optarem pela hospedagem em camping. Montei minha barraca junto com a amiga que me acompanhava naquela aventura, mas na primeira noite uma chuva torrencial fez com que todas(os) campistas precisassem migrar. Fomos atualizando nossa organização o tempo todo.

Quando me deparei com as primeiras rodas de conversa com as rezadeiras e rezadores me senti perdida. As rodas aconteciam durante as manhãs e tardes debaixo de um gigantesco pé de juá que nos oferecia sombra, assento e frescor. Tinham a duração de cerca de uma hora e meia. Havia uma mediadora segurando um pedaço de madeira que tinha um gravador de voz preso com fita adesiva, e improvisado como bastão da palavra. O bastão rodava e quem o segurasse tinha a licença da palavra, assim como o silêncio e atenção de todas(os). Palavras de homenagem, gratidão e admiração pelo saber partilhado eram sempre mencionadas por cada

pessoa que solicitava o bastão para fazer perguntas, pedir orientações ou contar alguma experiência de cura que vivenciou.

As rezadeiras e rezadores usavam o crachá do evento, algumas vestiam também a blusa do evento. Estavam sentadas(os) em cadeiras de plástico e de balanço reservadas para elas(es). Foram acomodados com zelo pelas pessoas responsáveis pela recepção e acolhida delas(es), receberam água, abraços e café da manhã. As pessoas que participavam como ouvintes iam se acomodando em cima da árvore, pelo chão ou nas cadeiras que restavam depois que as rezadeiras e rezadores se sentavam. As rodas sempre tinham início com uma canção que embalava nossos corações e mentes numa sintonia de respeito e admiração pela grandeza daqueles saberes carregados de ancestralidade e generosidade na partilha.

Imagem 1 - Roda de Conversa de benzedoras e benzedores durante o III Encontro de Saberes da Caatinga, em 2019, em Exu – PE.



Fonte: Imagem registrada por Fernando Amazônia, publicada no Instagram @saberesdacaatinga e autorizada pelo fotógrafo para inserção nesta pesquisa.

Cada roda contava com cerca de vinte rezadeiras e/ou rezadores, e um público flutuante sempre com uma média de cinquenta ouvintes. As conversas versavam sobre como haviam aprendido a reza e histórias de vida, quais ervas indicavam e em quais circunstâncias, a necessidade de respeitar a reza de pessoas de diferentes religiões. Debaxo desse pé de juá houve reza espontânea, houve ponto de Orixá, houve Pai Nosso e Ave Maria com todas(os) de mãos dadas, houve poesia e canto, houve choro e longos sorrisos. Conheci reza com ramo pra diferentes necessidades, com blusa ou corda dado nó para curar de peito aberto.

Recordo que em uma das manhãs no salão escolar improvisado como refeitório para as(os) participantes, comecei a conversar com umas rezadeiras conhecida por todas(os) do

evento e que naquele momento realizava a função de varrer o espaço. Era uma mulher negra com 53 anos, merendeira em outra escola municipal de Exu. Me ofereci em ajuda na varrição, confessei que estava com a cabeça cheia e que preferia não participar das oficinas naquela manhã. Ela me entregou a vassoura e pegou o pano, eu varria e ela limpava as mesas. Me perguntou o que me afligia, e eu respondi perguntando se ela já havia ouvido falar de que na vida da gente vivemos ciclos de vida-morte-vida? Ela me olhou atenta, com aqueles olhos de quem entende um pouco sobre todas as dores que um coração pode carregar. Eu disse que estava passando por uma morte que estava só na minha cabeça. Conversamos durante a manhã inteira naquela escola, e ela acolheu não só a dor que havia em minha alma, como também meus sonhos e medos do futuro. Também limpamos o que precisava limpar, mas durante essa limpeza ela parou e sentou todas as vezes em que ia me dizer algo em que eu deveria prestar atenção. Com aquele gesto ela me mostrava o que eu não enxergava em minha caminhada.

No fim perguntei se ela poderia rezar em mim. Disse que sim, saiu para buscar um ramo, e voltou com três margaridas amarelas na mão. Anos antes desse dia, no quintal de minha casa em Arcoverde, limpei os canteiros, adubei a terra e plantei vários girassóis pedindo força a Deus para que a dor que me envolvia naquele momento não fosse capaz de me impedir vê-los crescer. Naquele dia em Exu, uma rezadeira rezou em mim com flores amarelas e disse: “Cabousse a morte. Eu tô rezanu pela vida, viu?”. Nesse momento, uma rezadêra curou meu coração!

O evento teve duração de dez dias, essa reza aconteceu no sexto dia do evento. A rezadeira, que eu passei a chamar de “Minha Flor”, virou minha amiga, sempre perguntando como eu estava. Durante esses dias ela permitiu que eu a acompanhasse na visita à uma criança que recebeu a sua reza, compartilhou comigo as histórias sobre o recebimento do seu dom, sobre o reconhecimento de seu ofício pela comunidade, e sobre tantos momentos em que precisou parar a preparação da merenda na escola em que trabalhava para rezar nas crianças da própria escola.

Figura 5 - Cartaz de divulgação do Encontro de Saberes da Caatinga realizado no ano de 2019, na Chapada do Araripe, no município de Exu – Pernambuco.



Fonte: https://www.redegn.com.br/?sessao=noticia&cod_noticia=126480

Entendemos que as observações no cotidiano orientadas à pesquisa iniciaram durante o III Encontro de Saberes da Caatinga no ano de 2019, mas em minha experiência de vida certamente iniciou antes. Segundo Milagros García Cardona, Rosineide Meira Cordeiro e Jullyane Brasilino (2014), cada pesquisa tem sua história, que nem sempre começa com a agenda de viagens, visitas, entrevistas. Acontecimentos prévios e posteriores se articulam de formas inusitadas, produzindo sentidos específicos e facilitando o entendimento do porquê de nossas escolhas metodológicas, nossas alianças estratégicas, compromissos estabelecidos e objetivos alcançados.

Cresci e ainda resido na mesma rua onde reside uma rezadeira chamada Dona Alzira. Fui uma criança com frequentes crises respiratórias, e frequentemente rezada por Dona Alzira. As portas do quintal de Dona Alzira, cheio de flores e ervas, sempre estiveram abertas a todas(os) que dela necessitavam. Então eu conhecia de perto aquele espaço, aquele altar repleto com as imagens das santas e santos de devoção dela, aquelas mãos carinhosas balançando o ramo em mim. Em sua casa ela tinha uma “budega” onde vendia de tudo um pouco. Doces, cajuína, biscoitos, detergente, garrafão d’água, pão. Isso fazia com que eu estivesse sempre chamando na sua porta: Vó Alziraaaaa! Sem medo de exagero, todas as pessoas que foram criança na Rua da Faculdade em Arcoverde cresceram chamando por Vó Alzira essa mulher que nunca negou um sorriso ou uma reza às mães que chegavam preocupadas com a saúde de suas crianças. Ah! Vó Alzira preferiu desde cedo rezar apenas em crianças porque ela carrega uma doença chamada de mal de parkinson e por isso ela diz que não pode estar se expondo a pegar o mal de gente adulta.

No ano de 2020 participei pela segunda vez do Encontro de Saberes da Caatinga que neste ano estava em sua 4ª versão, novamente em Exu – PE. Dessa vez me senti mais familiarizada com o espaço, a rotina da programação e as pessoas. Reencontrar Dona Lala que rezou em mim com as flores foi maravilhoso. Viajei com em mente as palavras de Milagros García Cardona, Rosineide Meira Cordeiro e Jullyane Brasilino (2014), quando argumentam que só após algum tempo de familiaridade com o lugar (seus costumes, suas rotinas, seus espaços, cheiros e sabores) podemos focalizar o nosso olhar para os aspectos relacionados ao nosso tema de estudo. Foi quando desenvolvi o meu roteiro de observação descrito nos anexos (ANEXO C – TABELA 2).

A construção do roteiro me trouxe uma experiência de corporificação da pesquisa e sistematização do que estava produzindo no diário de campo. Com isso foi possível observar que durante o encontro as rezas geralmente aconteciam debaixo das árvores, com exceções de momentos em que ocorriam na escola municipal que funcionou como ponto de apoio e refeitório, e que cedia as salas de aula para as rezas em decorrências de fortes chuvas naquela circunstância. Observei que as rezas ao ar livre seguiam a ideia de dissipação da energia liberada pela reza, apesar de algumas rezadeiras dizerem que rezam em qualquer lugar sem preocupação.

Durante o encontro de 2020 também me aproximei de Dona Angelina, que naquela circunstância permaneceu grande parte do encontro sentada. Foi possível observar que seu estado de saúde exigia que ela se movimentasse um pouco menos, o que favoreceu bastante nossas conversas. Entre risadas, receitas e fotos, Dona Angelina me contou que tem um espaço dedicado à reza em sua casa, e que também mantém o cultivo de algumas ervas em seu quintal, dentre elas citou o pião roxo e arruda, porém dizendo que a arruda é uma planta “muito fina, que não é todo mundo que pode olhar”, afirmando que a arruda é uma planta poderosa e delicada.

Imagem 2 - Giliane e Dona Angelina em fotografia tirada no Encontro de Saberes da Caatinga e autorizada para publicação na pesquisa



Fonte: Fonte própria

Dona Angelina disse que reza apenas utilizando a mão, mas que as vezes também usa um ramo de arruda, mas que também faz infusões com elas. É importante destacar que as informações que Dona Angelina me deu sobre o uso da arruda também se encontram em parte descritas nos anais do 2º Encontro Saberes e Práticas da Caatinga na Chapada do Araripe (2017), e que estava sendo vendido durante o encontro.

De forma geral, também foi possível observar que o ramo era utilizado pelas rezadeiras católicas, umbandistas e candomblecistas, atuando como um elemento comum durante as práticas de reza de todas. Dentre os elementos comuns também foi possível observar o movimento com as mãos em forma de cruz ou a imposição das mãos sobre a cabeça da pessoa recebendo a reza. Quanto à entonação da voz das rezadeiras foi possível observar uma variação, ou seja, algumas rezadeiras rezam em voz alta, outras rezam com sussurros proferindo palavras quase incompreensíveis e marcadas por expressões regionais como por exemplo: “armaria”, “meufi”, “vige maria”, “oiado”, “padrim”.

Com a finalização do encontro retornei para Arcoverde com a intenção de articular estas observações com as de Vó Alzira, porém, esse retorno foi infelizmente associado com a chegada da pandemia, com isso encerrei as vistas à Vó Alzira. Dada a idade muito avançada ela não reza mais em pessoas que não sejam da família e atualmente recebe poucas visitas em casa. Tem passado a reza para uma neta, com vinte e quatro anos e com três filhos, para Vó Alzira é importante que a neta saiba rezar em suas crianças quando precisar. Ela mantém em sua casa o jardim cheio de ervas e roseiras que distribuem seu aroma por toda a rua.

No ano de 2021, o V Encontro de Saberes da Caatinga ocorreu no formato online, único formato possível de encontro devido à pandemia Covid-19. O encontro ocorreu através do canal no Youtube³⁵, contando com três dias de atividades, entre elas: rodas de conversa, momentos culturais e feiras.

Na roda de conversa nomeada “Benzedeiras e benzedores - a busca da saúde integra³⁶”, composta por Valéria Neves (Porteiras-CE), Verônica N. Neves (Crato-CE), Joaquim da Cruz (Exu-PE), Cícero Gato (Exu-PE), Maria Socorro da Silva (Crato-CE), Maria Anunciação Barros (Exu-PE), Zé Vicente (Juazeiro do Norte-CE) e Flávia Domingos (Chapada do Araripe-CE). Durante essa roda de conversa também foram exibidos vários pequenos vídeos com a fala de diversas rezadeiras e rezadores da região. Sendo este um momento marcante na articulação de tantas mulheres e homens que desenvolvem a reza como uma prática de cura a partir de diferentes religiões, mas também no alcance das pessoas que vêm nos saberes populares uma possibilidade de cuidado e crescimento. Durante esta roda que contou, além da partilha de saberes, com a realização de muitas rezas abençoando o evento e cada uma(um) das(os) participantes, mas também abençoando o mundo que se encontrava ainda mais carente de cura. Foram tantas falas, vídeos, rezas, cantos nos ensinando o caminho que a reza percorre em nosso corpo físico-mental e espiritual. Por exemplo, na fala de Verônica, rezadeira umbandista, ela afirma que “falar de reza/rezo é falar de energia, de pensamento, é falar de justiça. Falar de saúde é falar de felicidade”. Na fala de Valéria, também rezadeira umbandista, ela diz que “falar de reza é falar de água que falta, infelizmente, para muitas pessoas nesse sertão. É falar de ervas, de cheiros, e da capacidade que cada um nós temos de rezar”. Ela afirma que a reza é pensamento bom, isto é uma decisão nossa, assim como o nosso compromisso político. Com isso diz que a reza é um compromisso político, e com sua fala ela eu entendo que ela resume todo o esforço teórico epistemológico da luta decolonial.

3.7 ARCOVERDE COMO CAMPO-TEMA

Voltando-nos para a compreensão do campo, partimos do princípio de que a trajetória que a pesquisa assume está relacionada com o conceito de campo assumido pelas pesquisadoras. Desta forma adotamos a perspectiva de campo-tema já mencionada no início deste capítulo. Trata-se de uma noção construída por Peter Spink (2003, p. 37), segundo o qual o “campo é uma totalidade de fatos psicológicos que não são reais em si, mas são reais porque tem efeito”.

³⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC16or8xaS2_itRxj5S6WrYQ/videos>.

³⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=iJakMW3mSSE&t=603s>>.

A princípio não é um lugar específico, é a posição assumida a partir do lugar no qual a pessoa se situa, é a situação atual de um assunto, o complexo de redes de sentido que se interconectam (SPINK, 2003). Ou seja, é o argumento no qual estamos inseridas, uma tessitura que revela a constituição de um campo de saberes e de práticas que se interconectam, são as múltiplas expressões e materialidades que acontecem em diferentes lugares. Com isso, entendemos que estamos imersas no campo desde o esforço de pensar o tema de pesquisa.

Quando fazemos o que nós chamamos de pesquisa de campo, nós não estamos "indo" ao campo. Já estamos no campo, porque já estamos no tema. O que nós buscamos é nos localizar psicossocialmente e territorialmente mais perto das partes e lugares mais densos das múltiplas interseções e interfaces críticas do campo-tema onde as práticas discursivas se confrontem e, ao se confrontar, se tornam mais reconhecíveis (SPINK, 2003, p. 36).

Compreendemos que o trabalho de campo é uma estratégia importante de pesquisa, uma vez que envolve a articulação entre as proposições teóricas com a experiência empírica na produção de saberes localizados. Tendo em vista a oportunidade de poder observar e conviver com o contexto e as relações sociais que, como dito anteriormente, implicam na produção da narrativa.

É preciso ter em vista que o local desta pesquisa é também o local onde vivi em minha infância e adolescência. Atualmente, aos 34 anos de idade, permaneço residindo na mesma casa. Permaneço sendo vizinha de Vó Alzira e encontrando no saber popular caminhos de cura. Por aqui temos o costume de dizer que nossa terra é berço da cultura popular. O local desta pesquisa é o município de Arcoverde – estado de Pernambuco (Figura 6), território onde hoje desenvolvo o trabalho de docente do ensino superior da Autarquia de Ensino Superior de Arcoverde (AESA), atendo como psicóloga clínica e atuo como pesquisadora. Aqui vivo a minha história. A minha narrativa se perde entre as ruas e casas desse espaço. Estou inserida neste local e nele encontro casa. Sou da terra do samba de coco, terra de mestras e mestres que são patrimônio vivo da cultura pernambucana. E como filha dessa terra carrego em mim a certeza de como diz um dos nossos hinos do Samba de Coco Raízes de Arcoverde: a “Caravana não morreu, não morreu nem morrerá³⁷”.

³⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=fUmVt4zHFxU>

Figura 6 - Mapa da localização do município de Arcoverde – PE.

Fonte: Fonte própria produzida na pesquisa de dissertação “Uma morte selvagem, mãe de todos! Narrativas de idosos e idosas rurais sobre a morte”, a partir dos dados do IBGE e EMBRAPA utilizando o software QGIS.

O município de Arcoverde situa-se na Mesorregião do Sertão Pernambucano e pertence à Microrregião do Sertão do Moxotó. Ocupa uma área de 350.901km², sendo 61.200 km² de área urbanizada e 289.701 km² de área rural. Na região predomina o Clima do Semiárido Pernambucano, com baixa umidade do ar, chuvas escassas e mal distribuídas ao longo do ano e altas temperaturas. A umidade relativa do ar varia entre 50% e 90% em algumas épocas do ano. As chuvas são escassas e mal distribuídas, com os meses de janeiro a março como os mais chuvosos, e de agosto a dezembro como os mais secos, onde se percebe as mais altas temperaturas (IBGE, 2010).

De acordo com o Mapa de Saúde (2020) da VI Região de Saúde de Pernambuco, Arcoverde encontra-se a 257 km de distância de Recife (capital) e tem uma população estimada no ano de 2020 de 74.822 habitantes e uma densidade demográfica referente a 196,05 hab/km². O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) referente à 0.667, quanto a incidência de pobreza. Arcoverde conta com um total de 51.608 habitantes alfabetizados. Geograficamente faz limite ao norte com o estado da Paraíba, ao sul com o município de Buíque, ao leste com o município de Pesqueira e ao oeste com o município de Sertânia.

Atualmente Arcoverde³⁸ ocupa a 22ª colocação no ranking dos municípios mais populosos de Pernambuco. A cidade possui características urbanas consistentes, reflexo de sua taxa de 90% de urbanização. A renda média da população urbana estima-se em 1.655,52 reais e a renda média da população rural estima-se em 776,61 reais (IBGE, 2010).

Considerando as características municipais durante os anos de 2020 e 2021, Arcoverde, assim como o mundo, sofreu com a tragédia da pandemia COVID-19. Vivemos o isolamento, tivemos barreiras sanitárias nos acessos à cidade, aulas suspensas, portas fechadas, medo e tensão compartilhada por todas e todos. Manifestações diversas no centro da cidade, eram comerciárias(os) que reclamavam a obrigatoriedade do isolamento, eram espectadoras(es) que tentavam criar uma opinião entre o medo de contaminação e a necessidade de preservar a vida e o medo da pobreza e a necessidade de preservar a vida. A partir do momento de vacinação e retorno das atividades habituais e anteriores à pandemia, Arcoverde passou a encarar o crescimento da fome e da mendicância, assim como um aumento exponencial dos casos registrados³⁹ de COVID-19. Isto pode ser verificado através dos boletins de saúde publicados pela prefeitura. Durante o mês de fevereiro de 2022, Arcoverde registava um total de 138 óbitos decorrentes da pandemia COVID-19, 8.872 pessoas curadas e 1.576 casos ativos de COVID-19.

Uma série de pesquisas relacionam as práticas das rezadeiras com lugares onde a atenção à saúde funciona de forma precarizada, assim como também afirmam a dificuldade das rezadeiras em dialogar com as estratégias de saúde, por exemplo: (BARRÊTO; PONTES; CORRÊA, 2000); (NERY, 2006); (MEDEIROS; NASCIMENTO; DINIZ; ALCHIERI, 2013); (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018), dentre outras. Com isso, compreendemos como pertinente uma breve apresentação sobre como se constitui a rede de atenção à saúde do município uma vez que os Determinantes Sociais de Saúde⁴⁰ (DSS) têm sido frequentemente considerados como importantes na compreensão da atuação das rezadeiras.

Arcoverde sedia a VI Região de Saúde do estado de Pernambuco⁴¹ - integra a Macrorregião de Saúde 3, responsável por fornecer apoio a 13 municípios do estado.

³⁸ Para mais dados acerca do município acessar: <<https://www.arcoverde.pe.gov.br/pag/institucional/dados-do-municipio>>.

³⁹ O boletim de saúde de Arcoverde é possível de ser acompanhado acessando: <<https://www.arcoverde.pe.gov.br/noticias/6005/boletim-arcoverde-registra-38-casos-e-45-recuperados-da-covid-19-nesta-sexta-18>>.

⁴⁰ Os Determinantes Sociais de Saúde são os fatores sociais, econômicos, culturais, étnicos/raciais, psicológicos e comportamentais que influenciam a ocorrência de problemas de saúde e seus fatores de risco na população (BUSS; PELLEGRINI FILHO, 2007).

⁴¹ Para mais informações sobre o mapa de saúde rede de atenção à saúde em Arcoverde acessar: <http://portal.saude.pe.gov.br/sites/portal.saude.pe.gov.br/files/mapa_de_saude_2020_vi_regiao_de_saude_0.pdf>.

Atualmente, dentre os serviços de baixa complexidade em funcionamento, contabiliza 20 Unidades Básicas de Saúde da Família (UBSF) na área urbana, 2 Unidade de Saúde da Família (USF) e 6 postos de saúde na área rural. Dentre os serviços de média complexidade conta com: Centro de Atenção ao Idoso, Centro de Especialidades Médicas Santa Ramos, Centro de Saúde da Mulher, Centro de Especialidades Médicas Dr. Paulo Siqueira (PAM), Laboratório de Análises, Centro de Testagem e Aconselhamento – CTA/COAS, Centro de Especialidade Odontológica – CEO, Centro de Epidemiologia e Vigilância Sanitária, Policlínica Dr. Paulo Rabello, Central de Regulação, UPA-DIA - Dr. José Cavalcante Alves, Central de Distribuição de Medicamento, Centro de Fisioterapia Dr. Luiz Coelho, Centro Psicossocial – CAPS, CAPS AD III Vereador Jairo Freire. Apesar da rede de atenção à saúde contar com uns alguns importantes dispositivos de saúde, entendemos que ainda funciona de modo insuficiente diante das demandas de saúde territoriais, negligenciando, por exemplo, as estratégias de Educação Popular em Saúde como caminhos de aproximação e diálogo entre o Sistema Único de Saúde e as rezadeiras. Conforme orienta Eymard Vasconcelos (2009, p. 326), a “educação popular tem sido utilizada como uma estratégia de superação do grande fosso cultural existente entre os serviços de saúde e o saber dito científico, de um lado e, de outro lado, a dinâmica de adoecimento e cura do mundo popular”.

Ou seja, é preciso integrar ao entendimento deste campo-tema o fato de que desde os primórdios da Educação Popular sistematizada por Paulo Freire e consecutivamente, da Educação Popular em Saúde, o debate acerca da importância da religiosidade da população (LIMA; STOTZ, 2010) nos processos de saúde-doença (LIMA; VALLA, 2003), e advindas desta religiosidade, tem sido imprescindível para a discussão considerar as práticas tradicionais e populares de saúde. Porém, esse debate ainda se apresenta de modo insipiente no município de Arcoverde, o que é possível de verificar no Mapa de Saúde da VI Região de Saúde do estado de Pernambuco (2020), através da ausência de qualquer menção às estratégias da Educação Popular em Saúde ou ao EDPOPSUS⁴² – Programa de Qualificação em Educação Popular em Saúde.

Compreendemos que historicamente as rezadeiras estiveram mais presentes nos espaços precarizados em atenção à saúde por uma estratégia de sobrevivência e resistência, uma vez que eram espaços que careciam de estratégias de saúde, mas também eram espaços onde elas

⁴² O objetivo do curso é contribuir com a implantação da Política Nacional de Educação Popular (PNEP-SUS), promovendo a qualificação da prática educativa de profissionais da saúde e lideranças comunitárias que atuam em territórios com cobertura da Atenção Básica do SUS, refletindo criticamente o próprio trabalho em saúde a partir dos princípios, lógicas e ferramentas da Educação Popular em Saúde. Para mais informações acessar: < <http://www.edpopsus.epsjv.fiocruz.br/sobre-o-curso-edpopsus>>.

eram legitimadas e reconhecidas como guardiãs de um saber relevante e necessário à comunidade. Considerando a rede de atenção à saúde em Arcoverde, observamos que essa premissa não se encaixa integralmente na realidade das rezadeiras locais, já que elas não se constituem como práticas atuantes devido à ausência da rede de atenção à saúde. São, entretanto, mulheres reconhecidas como guardiãs de um saber específico em saúde, no caso, um saber que contempla e integra o cuidado ao corpo físico e espiritual, não excluindo a importância do atendimento médico. Nisto é importante destacar que temos em Arcoverde rezadeiras residindo em bairros centrais e periféricos, e sendo procuradas por pessoas de diferentes classes sociais em busca de suas rezas. Esta procura sinaliza para nós que existe algo a mais do que a precariedade do acesso à saúde impulsionando essas práticas, embora concordemos com as pesquisas que argumentam sobre a dificuldade das rezadeiras em dialogar com as estratégias de saúde.

Como falamos antes, as práticas das rezadeiras em geral assumem o lugar de reconhecimento de identidades comunitárias e de legitimação de um ofício que resiste como estratégia de transgressão à hegemonia do saber biomédico. Alinha-se a partir dos saberes locais com o manuseio de plantas in natura características de seus territórios e com noções que revelam uma multiplicidade de formas de cuidar. Compreendemos as rezadeiras como protagonistas das ciências de cura tradicionais. São mulheres consideradas como líderes religiosas na comunidade, além de se destacarem com a função social e cultural de guardar e repassar o ofício (NASCIMENTO; LIMA, 2021). Portanto, entendemos que sua existência no território arcoverdense extrapola a noção de que são práticas atuantes em decorrência da dificuldade da atenção à saúde.

3.8 O CAMINHO ATÉ CONHECER AS PARTICIPANTES DA PESQUISA

Como já mencionado antes, iniciei essa trajetória tendo aproximação com algumas poucas rezadeiras em Arcoverde, especialmente Vó Alzira que reside na mesma rua que eu, e Dona Bebê que reside no centro da cidade e que é a rezadeira mais popularmente conhecida em Arcoverde. Aprofundaremos esse debate mais à frente, por hora basta dizer que eram as minhas únicas interlocutoras.

Durante algum tempo da pesquisa tive em mente partir deste local de conhecimento prévio para coletar indicações de outras mulheres rezadeiras. Assim, o método “Bola de Neve” seria empregado como instrumento para encontrar outras interlocutoras que pudessem se disponibilizar na produção das narrativas (TURATO, 2003). Porém, quando busquei Vó Alzira

e Dona Bebé elas não conheciam ou não quiseram indicar outras rezadeiras, o que fez com que eu precisasse buscar outras estratégias para conhecimento dessas mulheres.

Na formatação dos nossos critérios de inclusão das participantes da pesquisa compreendemos que seria necessário que essas mulheres se reconhecessem como rezadeiras, que a comunidade local também reconhecesse as práticas destas mulheres como reza/benção/prática de cura e que já tivessem tomado a terceira dose da vacinação COVID-19. Então busquei dois caminhos: inicialmente entrei em contato com uma Agente Comunitária de Saúde (ACS) chamada André, que eu sabia que havia feito a formação do EDPOPSUS junto com outras(os) ACS no ano de 2018. André me falou sobre a experiência com o EDPOPSUS, sobre as estratégias individuais que as(os) ACS desenvolviam nos seus territórios de saúde, assim como também me falou sobre três mulheres rezadeiras que ela conhecia no bairro do São Miguel. Porém, André não conhecia rezadeiras em outros bairros. Isso fez com que nós continuássemos inquietas nesta busca.

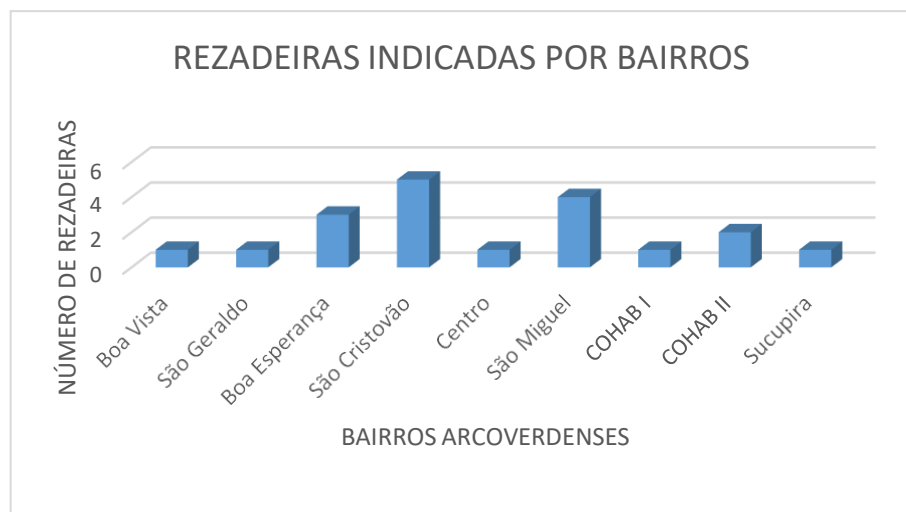
A decisão foi, então, produzir um vídeo falando brevemente sobre a pesquisa e perguntando para as pessoas se elas conheciam rezadeiras em Arcoverde e região, caso sim, que entrassem em contato comigo. É importante destacar que esta foi uma estratégia adotada durante o isolamento da pandemia COVID-19, circunstância de absoluta instabilidade e impossibilidade de aproximações com as participantes, o que fazia com que as alternativas tecnológicas precisassem ser consideradas para as pesquisas em andamento. Ocorreu que quando as pessoas entravam em contato comigo eu pedia informações como: um número de telefone para contato, endereço e pontos de referência para localização das residências. Foi então o caminho seguido para que desenvolver um conhecimento prévio das rezadeiras de Arcoverde. Esse vídeo foi publicado em minha conta na rede social digital do Instragam e pode ser assistido no seguinte link de acesso: https://www.instagram.com/tv/CPwYqD4HDhE/?utm_source=ig_web_copy_link.

Quando falamos sobre o Instagram, destacamos seu alcance por ser uma das maiores redes digitais em número de usuárias na internet; trata-se de um aplicativo baseado em localização móvel que oferece maneiras diferentes de tirar fotos, utilizar ferramentas de edição para transformar a aparência da imagem (filtros), postar vídeos e pequenos textos e compartilhar instantaneamente com as outras usuárias no próprio aplicativo e também em outras redes sociais, como o Facebook e o Twitter (MENEZES ET AL, 2020, p. 5).

O vídeo teve um total de 2.131 visualizações e 169 compartilhamentos. O que nos rendeu inicialmente um total de 18 indicações de diferentes rezadeiras em bairros distintos de Arcoverde e 9 indicações de rezadeiras nas cidades circunvizinhas. O total de rezadeiras

indicadas em Arcoverde encontra-se descrita no gráfico abaixo e distribuídas entre os bairros em que residem:

Gráfico 1 - Distribuição das rezadeiras indicadas por bairros em Arcoverde.



Fonte: Fonte própria produzida a partir do levantamento derivado de vídeo publicado em rede social.

Para demonstrar melhor a localização das rezadeiras indicadas nesse processo, apresentamos abaixo o mapa dos bairros de Arcoverde, sendo importante destacar que os bairros novos e mais distantes do centro não estão descritos abaixo, mas também são bairros onde não consegui indicação de nenhuma rezadeira. Diante disso é preciso destacar que o alcance de minhas publicações sofre limitações quanto ao meu público, nisso as categorias de classe e território são imprescindíveis de serem consideradas como fatores impeditores no reconhecimento geral das mulheres rezadeiras. Além disso, não foram identificadas rezadeiras na área rural de Arcoverde através da utilização do Instagram como ferramenta, o que sobressai ainda mais a limitação de alcance decorrente de minha rede no aplicativo.

Figura 7 - Mapa dos bairros de Arcoverde com rezadeiras indicadas.



Fonte: <https://arcoverde.pe.gov.br/pag/plano-de-desenvolvimento-de-arcoverde-2020-2030>.

A partir desse reconhecimento espacial das 18 rezadeiras, passamos a entrar em contato com cada uma delas através de ligações telefônicas. Neste momento, foi identificado o falecimento de duas rezadeiras devido COVID-19. Das 16 rezadeiras restantes, conseguimos contato com apenas 9, visto que os números de telefone disponibilizados não completavam a chamada. Das 9 rezadeiras restantes, uma delas havia sido hospitalizada devido adoecimento mental, ficando apenas 8. Dentre estas 18 rezadeiras, decidimos restringir o número de participantes da pesquisa para 10, tendo em vista o aumento dos casos de COVID-19 entre os meses de dezembro de 2021 e janeiro de 2022 em Arcoverde, assim reduzindo possíveis situações de risco mesmo a pesquisadora cumprindo todos os protocolos sanitários necessários à aproximação das participantes. Outro fator importante para a redução do número de participantes construída foi o atraso que a pesquisa sofreu devido a pandemia e a necessidade de tempo hábil restante para análise, uma vez que o trabalho de campo, como explicado no início deste capítulo, era composto por quatro visitas em contato direto com as rezadeiras, isto para a realização das observações no cotidiano e a entrevista narrativa.

Sendo assim, definimos o seguinte grupo de mulheres rezadeiras residentes em Arcoverde, como participantes da pesquisa. Destacamos que nenhuma delas quis resguardar o anonimato de seus nomes, solicitando que suas histórias fossem acompanhadas pela sua identificação:

Tabela 3 - Descrição socioeconômico das rezadeiras

Nome	Idade	Religião	Raça	Classe	Escala de escolaridade	Naturalidade	Estado civil	Bairro de moradia
1. Maria do Socorro Bezerra - Dona Bebê	83	Católica	Negra	Popular	5	Buíque	Solteira	Centro
2. Maria Aparecida dos Santos – Dona Cida Baixinha	58	Católica	Negra	Popular	8	Buíque	Separada	Boa Esperança
3. Iracilda Ramos - Dona Cida	64	Católica	Branca	Popular	12	Arcovrede	Casada	São Miguel
4. Rita Nunes - Dona Rita	81	Católica	Negra	Popular	8	Arcovrede	Viúva	COBAHI
5. Irene Maria de Oliveira - Dona Irene	73	Católica	Branca	Popular	5	Buíque	Viúva	COHAB II
6. Maria dos Anjos Silva - Dona dos Anjos	71	Católica	Negra	Popular	4	Arcovrede	Viúva	São Miguel
7. Maria do Socorro Pereira – Dona Mocinha	73	Católica	Negra	Popular	4	Arcovrede	Separada	São Cristóvão
8. Dejanete Pereira Dias - Dona Deja	66	Católica	Negra	Popular	7	Arcovrede	Separada	Sucupira
9. Maria das Dores dos Santos – Dona Maria Preta	84	Católica	Negra	Popular	5	Arcovrede	Viúva	São Cristóvão
10. Ivoneide Ferreira - Dona Neide	64	Católica	Negra	Popular	10	Arcovrede	Casada	São Cristóvão

Fonte: Fonte própria

Dentre o grupo de mulheres rezadeiras participantes da pesquisa, é importante destacar que o grupo é composto em sua maioria por idosas. Segundo Jaber Gubrium e James Holstein (2009), que quando as(os) idosas(os) são pedidas(os) para contarem suas histórias de vida, deve-se escutar cuidadosamente possíveis produções diversas, ou até inesperadas. Considerando que as circunstâncias do envelhecimento e os eventos históricos de vida das(os) entrevistadas(os) geralmente são enfatizados em suas narrativas. Tendem a produzir narrativas não homogêneas, mas há configurações regulares ou familiares no modo que elas(es) relacionam as histórias e os sentidos produzidos, especialmente quando se trata de temas relacionados aos seus valores pessoais e as suas experiências de vida.

Outro aspecto importante é que nenhuma das mulheres optaram pelo anonimato na pesquisa, preferindo, portanto, manterem os nomes pelos quais são conhecidas na região. Todas

se nomearam como católicas, porém algumas também relataram identificação com princípios espíritas. Estes são aspectos que serão aprofundados a seguir na pesquisa.

3.9 OS ENCONTROS COM AS REZADEIRAS

O primeiro encontro que tive com as rezadeiras desta pesquisa foi com Dona Rita, avó de um grande amigo que através do vídeo que publiquei me disse com grande entusiasmo que sua vó rezava. Dona Rita se reconhece como uma mulher, negra, idosa, artista, aposentada, que reside com um filho na Cohab II em Arcoverde. Liguei para Dona Rita com antecedência, me apresentei e perguntei se eu poderia ir à casa dela para conhecê-la. Ela prontamente respondeu que: “É amiga de Dayvison, minha fia, claro que pode vir!” Fui acompanhada de Felipe, meu parceiro na vida e nos campos de pesquisa, que topou me dar carona na visita à várias rezadeiras.

Dona Rita nos recebeu com muito carinho, apesar da falta do abraço e do sorriso estar encoberto pela máscara. Já acostumadas(os) a sorrir com os olhos senti o carinho através do “entre, minha fia, pode entrar”. Depois que expliquei a pesquisa para Dona Rita ela já começou a falar sobre como iniciou a rezar. Nesse momento ela relatou que fazia parte do Grupo da Terceira Idade do SESC Arcoverde, foi então que Felipe perguntou se ela havia conhecido a avó dele, falecida há oito anos. Surpresa, Dona Rita pegou Felipe pela mão e o levou até seu quarto, abriu a porta do guarda-roupa e mostrou uma foto do tamanho de uma folha de papel ofício, onde estava ela e a avó de Felipe, Dona Quitéria, juntas. Era uma foto onde só apareciam as duas, vestidas com trajes de São João, prontas para uma apresentação do SESC. Felipe se emocionou, eu me emocionei, Dona Rita rezou. Disse que amava Dona Quitéria, que nunca a esqueceria, e rezou, aquelas rezas que parecem conversas, mas são cheias de intenção. Rezou pedindo que Deus abençoasse ela onde estivesse. Felipe tirou uma foto da foto. Daquele momento em diante não éramos mais estranhas(os).

Dona Rita ofereceu cadeira, café, nos levou a caminhar pelo seu quintal onde cultivava as ervas que usava durante as rezas. Localizado na lateral da casa, era um caminho bonito, cheirando alecrim, que claramente mostrava o zelo de Dona Rita por suas plantas. Ela também nos mostrou seu altar e o local onde fazia suas rezas. Disse que muitas pessoas a procuram e que ela preferia fazer as rezas do lado de fora de casa. Debaixo de um pé de jasmim ela colocou duas cadeiras brancas, que segundo ela, nunca saíam dali. Eu ainda voltei duas vezes à casa de Dona Rita, em uma delas fui sozinha, e em todas as vezes o acolhimento de Dona Rita tranquilizaram meu coração, me dando a certeza que tudo daria certo neste desafio teórico. Dona Rita não rezou em mim diretamente, mas me abençoou em todas as nossas despedidas.

Imagens 3, 4 e 5 - Quintal de Dona Rita, cadeiras onde Dona Rita realiza a reza nas pessoas que a procuram e Dona Rita em apresentação teatral



Fonte: Fonte própria

A segunda rezadeira que conheci foi Dona Iracilda, mais chamada como Dona Cida. Recebi a indicação de Dona Cida através do vídeo que postei, a pessoa que a indicou disse que já havia sido rezada por ela, que sabia onde ela morava, mas não sabia o seu número de telefone. Decidi que iria tentar achar a casa dela e conhecê-la mesmo sem o contato prévio. Mais uma vez fui junto com Felipe, porém só conseguimos encontrar Dona Cida em casa na segunda tentativa. Nos apresentamos, falei sobre a pesquisa e nesse momento ela se mostrou surpresa com a minha intenção de entrevistá-la, chegando a dizer que não imaginava que uma jovem ia se interessar por reza. Respondi que acho lindo quem reza e que tinha medo de que as outras pessoas não entendessem a importância das pessoas que rezam.

Dona Cida se reconhece como uma mulher, branca, idosa, casada, aposentada, católica praticante, que reside com esposo, filha e neto. Na casa de Dona Cida havia muitos vasos com plantas na calçada, tinha espada de São Jorge, comigo ninguém pode, plantas que ela disse que serviam para afastar coisas ruins. Ela reside no bairro São Miguel, em uma rua larga e movimentada. Sua casa fica em um cruzamento embelezado pelas plantas que ela cultiva, desde a calçada até dentro de casa.

Em nosso primeiro encontro Dona Cida disse que era muito devota e logo nos levou para conhecer seu altar que ficava em seu quarto. No altar havia bíblia, fotos da Virgem Maria, de anjos, fotos pessoais e velas. Disse que todos os problemas dela conseguia resolver rezando ali naquele altar. Foi receptiva e carinhosa o tempo todo. Ainda nos encontramos mais uma vez para verificação da transcrição, porém nas duas vezes que nos encontramos o sol já havia se posto, o que inviabilizou que eu fosse rezada. Compreendi que o horário é um aspecto que ela respeita e que não rezar a noite compõe o conjunto de medidas que ela adota para também se

proteger. Prometi a Dona Cida que voltaria depois que a pesquisa tivesse finalizada para tomar um café e agradecer.

Imagens 6 e 7 - Altar de Dona Cida e o altar de Dona Cida Baixinha



Fonte: Fonte própria

A terceira rezadeira que conheci foi Dona Cida Baixinha, mais uma mulher indicada através do vídeo que postei. Do mesmo modo como aconteceu com Dona Cida, a pessoa que me indicou Dona Cida Baixinha também não tinha um número de telefone para que eu fizesse contato. Precisei ir três vezes à casa de Dona Cida Baixinha para conseguir encontrá-la. Quando esse encontro finalmente aconteceu ela quase não acreditou que eu e Felipe, que por sua vez permanecia me dando carona durante as entrevistas, já havíamos ido três vezes na casa dela. Observei que a gentileza e cuidado de Dona Cida Baixinha cresceu ainda mais ao saber de nosso empenho em conhecê-la.

Dona Cida Baixinha se reconhece como uma mulher, negra, idosa, separada, aposentada, que reside com filha e neto. Logo que apresentei a mim, a Felipe e a pesquisa, Dona Cida Baixinha pegou cadeiras, nos ofereceu água, e imediatamente se sentou colocando-se inteiramente disponível para conversar. De início sua filha, que eu já havia conhecido em uma das tentativas anteriores de encontrar Dona Cida Baixinha, apareceu no local em que estávamos. Dona Cida Baixinha me apresentou como pessoa que tinham ido entrevistar ela. Dona Cida Baixinha se orgulhava de me ter ali, interessada em sua história. Eu disse que era uma honra poder conhece-la, que várias pessoas tinham me indicado ela, dizendo que ela era uma boa pessoa que rezava em todo mundo que precisava.

O olhar de Dona Cida Baixinha demonstrou o sorriso largo que se abriu debaixo da máscara. Ela imediatamente engatou em sua narração, contou suas histórias, falou sobre seu irmão rezador, e do quanto lhe agradava ser procurada pelas pessoas para que ela reze nelas.

Demonstrou como faz suas rezas, colocou suas mãos em minha cabeça para exemplificar, e em seguida me levou para ver seu altar localizado na sala de sua casa, fixado na parede. Nele havia santas(os), um crucifixo e um terço. Ao lado havia uma bacia de alumínio com água. Dona Cida Baixinha disse que servia para ela lavar as mãos e o rosto quando ia rezar, sinalizando a relação que ela faz entre a reza e a necessidade da rezadeira estar limpa. Outro aspecto que foi possível de observar durante as minhas visitas à casa dela foi a rotatividade de pessoas que a procuravam. É importante mencionar que o irmão de Dona Cida Baixinha também reza, e que algumas pessoas chegavam na casa dela em busca de informações sobre ele.

Quando retornei à casa de Dona Cida Baixinha com a narrativa transcrita, aproveitei para pedir que ela rezasse em mim. Eu fiz uma rápida leitura da narrativa e em seguida já estava Dona Cida Baixinha lavando suas mãos, a reza ia começar.

A quarta rezadeira que visitei foi Dona Bebé, digo visitei porque já a conhecia desde quando eu era criança e minha mãe me levava para ser rezava por ela, sempre que eu estava doente. Dona Bebé foi a pessoa mais indicada pelas pessoas que responderam o vídeo que postei. Ela se conhece como uma mulher, negra, idosa, solteira, sem filhos, aposentada, que reside sozinha no bairro localizado no centro de Arcoverde.

Quando cheguei na casa de Dona Bebé junto com Felipe, ela imediatamente falou: “Vá buscar o ramo!”, e eu pedi pra Felipe ir buscar. Ele perguntou se podia ser qualquer um e ela disse que sim. Enquanto ele foi em busca do ramo fiquei com Dona Bebé. Ela abriu o portão de entrada, e nos sentamos nas cadeiras do terraço. Expliquei pra ela que queria a reza, mas que também tinha ido procura-la por mais um motivo. Disse que estava fazendo uma pesquisa sobre algumas rezadeiras da região, que eu tinha postado um vídeo na internet pergunta às pessoas quem conhecia alguma rezadeira e que muita gente havia falado o nome dela. Nesse momento Dona Bebé riu, e disse: “Ah minha filha, eu sou famosa!”.

Dona Bebé me disse que durante a pandemia ela começou a preencher um caderno com as assinaturas de todas as pessoas que ela havia rezado. Falou que não deixava as pessoas entrarem em sua casa, mas não parou de rezar. As pessoas ficavam na calçada e ela rezava do lado de dentro do portão, respeitando o distanciamento, mas que mesmo assim rezava. Dona Bebé me mostrou seu caderno de assinaturas quase cheio, segundo ela com mais de 3.000 assinaturas, só das pessoas que ela havia rezado durante a pandemia. Ela me mostrou o caderno com satisfação, orgulho em ser uma pessoa tão procurada pelas pessoas de Arcoverde.

Em seguida Felipe chegou, me levantei, mas no momento da reza ela disse que eu não estava precisando, e que dessa vez iria rezar nele. Felipe sentou na cadeira que ela sinalizou e eu fiquei observando. Dona Bebé começou a rezar, e eu consegui ouvi-la durante todo o tempo.

Com o ramo em mãos, ela começou fazendo o sinal da cruz em seu rosto, depois em suas mãos, seus pés e por fim, na região do coração. Quando ela terminou disse que iria ensinar para ele uma reza, e que ele gravasse no celular, mas não mostrasse a ninguém. Recomendou que ele rezasse aquela oração até morrer, mas que também comesse geleia de mocotó e tomasse Vitamel pra ajudar na prevenção ao vírus da Covid-19. Quando finalizou Felipe agradeceu, e ela disse que ele não se preocupasse porque ele era uma pessoa de bom coração. Fiquei tão emocionada nesse momento.

Depois da reza em Felipe, Dona Bebê sentou-se para que a gente pudesse conversar. Ela partilhou os problemas que estava enfrentando por conta da reforma de um vizinho. Falou sobre sua família, sobre namorados antigos, sobre sua história como rezadeira. Por fim, mostrou um banner que ela mantém pendurado na parede do terraço de sua casa. Exposto para todas as pessoas verem. Disse que prezava pelo respeito ao modo de vida que levava, já que ela também respeita todas as pessoas que a procuram. Alguns meses depois retornei com a narrativa transcrita, foi o momento em que Dona Bebê rezou mais uma vez em mim, sinalizando a necessidade de que eu reforçasse a proteção contra olhado tomando banho de sal grosso do pescoço pra baixo, coisa que tenho feito desde então.

Imagens 8 e 9 - Banner fixado na parede do terraço de Dona Bebê e momento em que Dona Bebê estava rezando em Felipe.



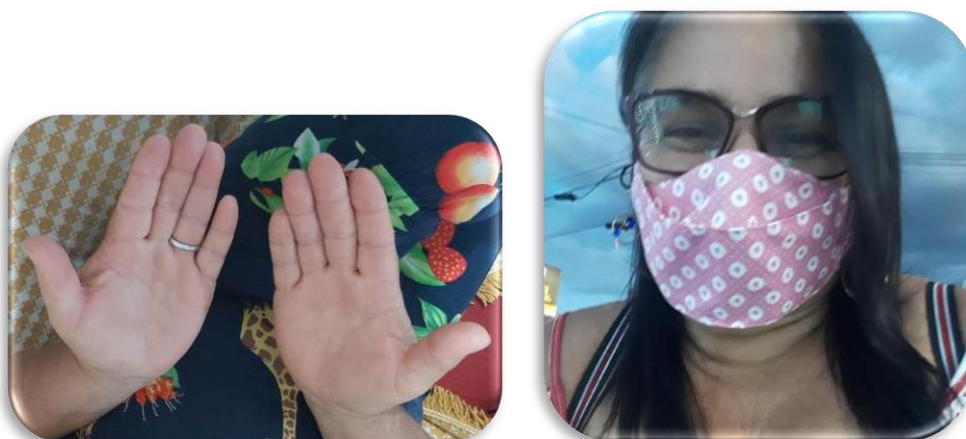
Fonte: Fonte própria

A quinta rezadeira que conheci foi Dona Neide, indicada através do vídeo que postei, porém também sem número de celular. Fomos na casa de Dona Neide duas vezes, apenas na

terceira vez conseguimos encontrar com ela. Dona Neide se reconhece como uma mulher negra, casada, trabalha com serviços gerais em escritórios advocatícios e reside com esposo e filhas no bairro de São Miguel.

Dona Neide foi receptiva o tempo todo à proposta de realização da entrevista. Nos convidou para entrar em sua casa, e em seguida já começou a sua narração. Trouxe memórias diversas, dentre elas citou a dificuldade de encontrar pessoas interessadas em aprender a reza. Dona Neide não tinha um local específico para suas(eus) santas(os), mas tinha na estante a bíblia aberta. Disse que para rezar só é necessário ter fé, com isso mostrou que a única coisa, além da fé, que ela usava eram as suas próprias mãos. Em seguida demonstrou o movimento de imposição de mãos. Ao final do nosso encontro ela pediu que eu anotasse meu número de Whatsapp em seu celular para que ela me enviasse mensagens bonitas. Anotei, e desde então recebo carinhosamente, mensagens com orações.

Imagens 10 e 11 - Mãos de Dona Neide e rosto com máscara de Dona Neide



Fonte: Fonte própria

A sexta rezadeira que conheci foi Dona dos Anjos, isto por meio da indicação de Dona Neide, que nos levou à casa dela logo depois de sua entrevista. Chegando a casa de Dona dos Anjos, Dona Neide nos apresentou, explicando também a pesquisa, o que facilitou consideravelmente nossa aproximação.

Dona dos Anjos se reconhece como uma mulher negra, idosa, viúva, aposentada, que reside com filha e neto no bairro de São Miguel. Chegamos na casa de Dona dos Anjos no fim da tarde, o que fez com que eu não mencionasse o pedido de reza. Ela narra sua história, a procura das pessoas pela reza, isto com um cheiro de café espalhado pela casa. Donas dos Anjos tem um terraço cheio de plantas, lugar onde realiza suas rezas. Lamentou ter precisado diminuir o tamanho do terraço para poder construir um local de trabalho para sua filha que vende bolos. Disse que ama plantas e gosta de ter a casa cheia delas.

Imagens 12 e 13 - Plantas e santo no terraço de Dona dos Anjos



Fonte: Fonte própria

A sétima rezadeira que conheci foi Dona Deja, indicada através do vídeo. Ela se reconhece como uma mulher negra, católica, separada, que reside com a filha. Entrei em contato com Dona Deja previamente por celular, desde desse momento ela muito solicita dizendo que eu poderia ir à casa dela quando eu quisesse. Assim que chegamos lá observei um banco longo na entrada da casa e duas cadeiras em um pequeno espaço debaixo da escada. Ela disse que era muito procurada e que por isso foi preciso colocar um banco em sua casa.

Dona Deja me mandou sentar em sua frente, nas cadeiras debaixo da escada. Ao seu lado havia um borrifador com água. Fiquei na dúvida se era água ou álcool 70%. Em seguida ela me mandou abrir a boca e borrifou, foi então que entendi aliviada que era água. Ela também borrifou em sua própria boca e me disse que era água benta e que eu não me preocupasse. Ela narrou sua história com detalhes, em seguida rezou em mim, em voz alta e usando um terço em suas mãos. Ela fazia movimentos em formato de cruz em minha cabeça, em meu peito, em minhas mãos. Quando terminou me falou da queda dos meus cabelos em função de estar com muito olhado, depois me disse que coisas boas estavam à minha espera. Isso me encheu de esperanças. Depois pediu que eu olhasse de lado e visse quem estava ao meu lado, era uma estátua de Padre Cícero, que ela sugeriu que eu adotasse para devoção. Retornei mais uma vez na casa de Dona Deja para mostrar a narrativa transcrita, observei que ela ficou muito orgulhosa em ver a transcrição. Nesse momento ela repetiu o que havia me dito no dia em que rezou, reafirmando que suas palavras eram certas.

Imagem 14 - Dona Deja



Fonte: Fonte própria

A oitava rezadeira que conheci foi Dona Mocinha, através da indicação de um homem que trabalhava como pedreiro na casa vizinha à minha. Perguntei se ela conhecia alguma rezadeira e ele mencionou Dona Mocinha, a partir de sua fala entendi que ela não morava longe de minha casa. Nesta entrevista quem me acompanhou foi M, minha afilhada de cinco anos, isto a pedido da mãe dela.

Quando chegamos na casa de Dona Mocinha nos apresentei, falei da pesquisa e ela prontamente nos mandou entrar. Ela se reconhece como uma mulher negra, idosa, aposentada, que reside com dois netos no bairro de São Cristóvão. Nos levou para conhecer sua casa inteira, por último seu altar. Diante de sua mesa, como ela chama o local onde ficam suas(eus) santas(os), me contou sua história, me falou sobre como começou a rezar, e com carinho aceitou rezar em M. Algo que relato com mais detalhes no capítulo de análise. Quando perguntei se poderia fotografar, ela disse que sim, organizou as velas, arrumou os cabelos e se posicionou.

Imagem 15 - Dona Mocinha e sua mesa



Fonte: Fonte própria

A nona rezadeira que conheci foi Dona Irene, através das indicações recebidas por meio do vídeo. Ela se reconhece como uma mulher branca, idosa, cigana, parteira, católica, aposentada, casada, com filhas(os). Reside com o esposo no bairro da Cohab II. Fui à casa de Dona Irene acompanhada pelo meu pai, que se chama Gildasio. Quando cheguei na casa de Dona Irene as portas estavam abertas, mas não havia ninguém dentro, comecei a bater palmas e a chamar por ela em voz alta. Da casa ao lado saiu o esposo dela. Me apresentei, falei da pesquisa, e ele prontamente ligou para ela que veio correndo, descalça pela rua. Quando eu soube da idade dela me surpreendi, vendo a minha admiração ela disse que ainda carregava botijão cheio de gás de cozinha na cabeça com rodilha. Disse que ainda sobe no telhado quando precisa arrumar e não tem medo de trabalho. Dona Irene rezou em mim, mas antes me perfumou com alfazema misturada com arruda e alecrim. Passou em minhas mãos, meus braços e em meus pés. Também rezou em meu pai, que agradeceu e afirmou que estava precisando. Dona Irene confirmou e alertou contra o mau olhado que havia nele. No momento em que pedi para tirar uma foto dela, logo pegou o chapéu que ela disse ser do seu povo cigano e o pôs. Pousou para a foto com um sorriso largo.

Imagens 16 e 17 - Dona Irene com o seu chapéu de cigana e Dona Irene rezando em meu pai.



Fonte: Fonte própria

A décima rezadeira que conheci foi Dona Maria Preta, também indicada no vídeo. Na ocasião novamente fui acompanhada pelo meu pai que ficou me aguardando distanciado enquanto eu ia à procura de Dona Maria Preta. Na primeira vez em que fui na casa dela era manhã e ela não estava. Encontrei com sua filha, me apresentei e falei da pesquisa. Ela me falou que geralmente Dona Maria Preta faz visitas durante as manhãs, e me orientou que eu fosse à tarde. Ela me ofereceu seu número de celular para que eu ligasse antes de ir na próxima vez, e foi assim que fiz. Antes de ir embora observei que na calçada da casa de Dona Maria Preta havia algumas plantas cultivadas diretamente no chão, entre elas o pião roxo.

Imagem 18 - Dona Maria Preta segurando o ramo de pinhão roxo



Fonte: Fonte própria

Conheci Dona Maria Preta na segunda ida à sua casa. Ela se reconhece como uma mulher negra, idosa, católica, aposentada, viúva. Atualmente reside com filha, genro e neto. Dona Maria Preta rapidamente me mandou entrar, me ouviu com atenção e em seguida narrou sua história. Falou sobre como começou a rezar, sobre o quanto é procurada por conta da reza, e em meio a sua narração também citou situações onde seus filhos foram assassinatos e o racismo que enfrenta. Dona Maria Preta rezou em mim com um ramo de pinhão roxo que ela havia deixado reservado desde cedo, quando soube que eu iria visitá-la. Permitiu que eu gravasse a reza, e no fim também me disse que coisas boas estavam próximas de acontecer, algo que relato com maiores detalhes no capítulo de análise. Dona Maria Preta rezou em mim com o ramo e com o seu olhar carinho. Tocou meus cabelos e os elogiou, tocou minhas mãos e me falou sobre bondade. Quando pedi para fotografá-la ela arrumou o vestido, o lenço e em seguida levantou o ramo. Enquanto eu preparava a câmera ela continuou a rezar balbuciando palavras que não eram direcionadas a minha compreensão. Essa, sem dúvida, foi a cena mais linda que presenciei ao longo dessa pesquisa.

4 O PROCESSO DE REVISAR A LITERATURA

O caminho percorrido para o desenvolvimento desta tese de doutorado constitui-se pelo modelo qualitativo de ciência, já explicado. Teve como intuito buscar pelo percurso de produção de conhecimentos, especialmente, a partir do contexto decolonial, feminista e de pesquisa narrativa. Atentas às possibilidades de pesquisa que conduzam a ampliações do cenário pluriversal e pluriépistêmica em contraposição à epistemologia acadêmica eurocentrada.

Relembramos que a aproximação com o campo de pesquisa iniciou-se em outros tempos, quando ainda não pensávamos sobre esta pesquisa. Deriva dos encontros que tivemos com várias mulheres rezadeiras ao longo de nossas histórias, mas também pelas discussões sobre decolonialidade, feminismo, racismo, colonialismo, psicologia, povos originários e saberes tradicionais, entre idas e vindas da UFPE – *Campus* Recife a Arcoverde – PE, e sertão adentro. Sendo assim, também entendemos que a pesquisa se inicia através de nossa imersão no campo-tema, descrito agora por meio dos bancos de dados apresentados a seguir.

Neste momento iremos apresentar o caminho percorrido para o levantamento bibliográfico, mas desde já sinalizamos que o fim desta estrada não se encerra com o término da análise das publicações encontradas, estende-se para obras diversas, tais como livros, documentários, artigos localizados fora dos bancos de dados pesquisados. Destacamos que na pesquisa decolonial o interesse de constrói também no coletivo, nas comunidades e junto aos povos, portanto compreendemos que o saber escrito também indicará as necessidades de alargamento, ou cruzamento, inclusive com a arte. Se lembrarmos do debate de Linda Gondin e Job Lima (2006) teremos em vista que esta atitude compõe o ofício das pesquisadoras, em outros termos pensado como o artesanato das pesquisadoras, que alinhavam junto à pesquisa suas próprias histórias e saberes.

De acordo com Maria Cristiane Barbosa Galvão (2011) o levantamento bibliográfico, ou prospecção da informação para fins técnico-científicos, relaciona-se à história da humanidade, à história de construção dos espaços coletivos, que leva em si um pouco de todas as pessoas que tiveram a preocupação em registrar em um pedaço de pedra, argila, papiro, papel, ou em uma tela, imagem, ou documento digital, suas descobertas científicas, conhecimentos e percepções. É uma estratégia que une um pouco de outras pessoas e povos que tiveram e têm a preocupação em preservar o conhecimento, que foi e é diariamente gerado no mundo, a fim de que seja aproveitado, em curto, médio ou longo prazo, e contribua para a manutenção ou desenvolvimento dos saberes.

Compreendemos que realizar um levantamento bibliográfico é se potencializar intelectualmente com o conhecimento produzido à muitas mãos, para então, ir além. É munir-se com condições cognitivas, a fim de: evitar a duplicação de pesquisas, ou quando for de interesse, reaproveitar e replicar pesquisas em diferentes escalas e contextos; observar possíveis lacunas nos estudos realizados; conhecer os recursos necessários para a construção de um estudo com características específicas; desenvolver estudos que cubram lacunas na literatura trazendo real contribuição para a área de conhecimento; propor temas, problemas, hipóteses e metodologias inovadoras de pesquisa; otimizar recursos disponíveis em prol da sociedade, do campo científico, das instituições e dos governos que subsidiam a ciência (GALVÃO, 2011).

Deste modo, o fio condutor que orientou a construção da revisão bibliográfica sobre as rezadeiras foi: *como a literatura acadêmica encontrada no âmbito dos bancos de dados adotados tem debatido as rezadeiras e as suas práticas de cura?* Desse modo, a partir da revisão produzimos a síntese dos conhecimentos orientados a compreender os seguintes aspectos: o contexto religioso e sua interface com as rezadeiras; o saber ancestral e a iniciação das rezadeiras; as práticas de cura de mulheres rezadeiras; as rezas e o uso das plantas medicinais. A composição deste artesanato teórico e suas interfaces conceituais fica mais coerente uma vez que observamos as nuvens de palavras produzidas a partir da revisão apresentada a seguir.

O levantamento dessa revisão foi realizada inicialmente em cinco bancos de dados, a saber, Scielo, Biblioteca Virtual de Saúde (BVS-Psi), PudMed, Lilacs e Medline. Entre os dias 10 a 16 de agosto de 2019. A adoção dos cinco bancos de dados se deu devido a quantidade escassa de publicações abordando o tema nestas plataformas. Foram utilizados como descritores os termos “rezadeiras” e “benzedadeiras”. O critério de inclusão idiomático adotado foi considerar pesquisas publicadas em português, considerando a necessidade de aglutinar pesquisas que conseguissem dar conta de mulheres rezadeiras no Brasil. Também consideramos o critério de inclusão temático contendo todas as pesquisas que discutissem em algum momento as rezadeiras, mesmo que estas não sejam as participantes principais ou sujeitas pesquisadas diretamente. Dentre estas pesquisas uma vasta interseção de campos de conhecimento se abriu, unindo estudos da área da psicologia, saúde pública, antropologia, sociologia, história, educação, dentre outras. Foram excluídas da revisão as pesquisas que discutissem as rezadeiras como personagens literários.

Não foi estabelecido um critério de inclusão cronológico devido o número restrito de publicações encontradas, porém, ao finalizar o levantamento foi observado que os estudos se distribuíram temporalmente conforme os gráficos apresentados adiante.

No banco de dados Scielo⁴³, utilizando o descritor “rezadeira” na modalidade “Pesquisa Avançada” formato “Todos os índices”, apenas três publicações foram encontradas, distribuídas entre os anos de 2015, 2010 e 2000. Sendo, duas pesquisas com eixos de discussão pautadas na epidemiologia e enfermagem, e uma pesquisa de cunho antropológico sobre rezadeiras no estado do Pará. As publicações encontradas estão descritas na seção de anexos (ANEXO D – TABELA 4).

Ainda no banco de dados do Scielo, dessa vez utilizando o descritor “benzedeiras”, foi encontrado um total de cinco (5) publicações. Destas, uma (1) publicação trazia o termo benzedeira no título, porém havia sido indexada em duplicidade, ou seja, estava repetida. Uma (1) publicação trazia o termo benzeção no título e outra o termo benzedeiras, duas (2) publicações citavam a palavra benzedeira no resumo (ANEXO E – TABELA 5). Os campos de conhecimento destas publicações dispõem entre a Saúde Pública, Saúde Coletiva, Antropologia, Enfermagem, Comunidades tradicionais e Desenvolvimento local. Os artigos também se encontram situados cronologicamente entre os anos de 1996 a 2018.

No banco de dados BVS-Psi⁴⁴ foram encontrados três (3) publicações com o descritor “rezadeira”, dos quais uma (1) se referia a sinopse de um documentário intitulado “Rezas, Curas e Mitos”, uma (1) publicação repetida do Scielo e uma (1) publicação elencada não possível de ser encontrada (ANEXO F – TABELA 6). E três (3) publicações com o descritor “benzedeira”, sendo uma (1) baseada nas discussões da Saúde Coletiva, uma (1) publicações repetidas do Scielo e uma (1) dissertação de mestrado da UFSC sobre itinerários terapêuticos psiquiátricos. (ANEXO G – TABELA 7). Desse modo totalizando um quantitativo de seis (6) artigos sendo três (2) repetidos e um (1) não localizado, publicados entre os anos de 1983 a 2013. No PudMed e Medline não foi encontrada nenhuma publicação.

No banco de dados Lilacs⁴⁵ utilizando o descritor “rezadeira” foram encontrados três (3) artigos, sendo uma (1) publicação repetida do Scielo e duas (2) repetidas da BVS-Psi, incluindo uma não localizada (ANEXO H – TABELA 8). Utilizando o descritor “benzedeira” foram encontrados três (3) artigos, destes havia duas (2) publicações repetidas do Scielo e uma (1) repetida da BVS-Psi, e publicadas entre os anos de 1983 a 2013 (ANEXO I – TABELA 9).

As publicações encontradas estão indexadas em diferentes periódicos científicos, sendo estes descritos na tabela abaixo, onde é possível observar que as discussões acerca das rezadeiras transitam predominantemente entre as áreas da Enfermagem, da Saúde Pública, da

⁴³ Disponível em: < <https://www.scielo.org/> >.

⁴⁴ Disponível em: < <http://www.bvs-psi.org.br/php/index.php> >.

⁴⁵ Disponível em: < <https://lilacs.bvsalud.org/> >.

Saúde Coletiva. Este levantamento auxilia na compreensão da escassez de pesquisas sobre as rezadeiras na psicologia.

Tabela 10 - Apresentação dos periódicos identificados nas publicações encontradas.

Revistas	Número de publicações
Rev. Bras. de Enfermagem	2
Rev. de Saúde Coletiva	1
Rev. Panam. Salud Publica	2
Rev. Interações	1
Horizontes Antropológicos	2
Physis Revista de Saúde Coletiva	1

Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento realizado no Scielo, BVS-Psi, Lilacs

A escassez de publicações nos bancos de dados adotados sinalizou para a necessidade de estender a revisão a outros bancos, compondo assim um segundo passo da revisão bibliográfica que pudesse discutir mais profundamente pesquisas em níveis de dissertação, tese e livros. Sem perder de vista o que a revisão inicial já havia demonstrado, no caso, a forte relação entre rezadeiras e os campos da saúde, cultura e educação.

4.1 AS REZADEIRAS NA PRODUÇÃO ACADÊMICA DE TESES E DISSERTAÇÕES

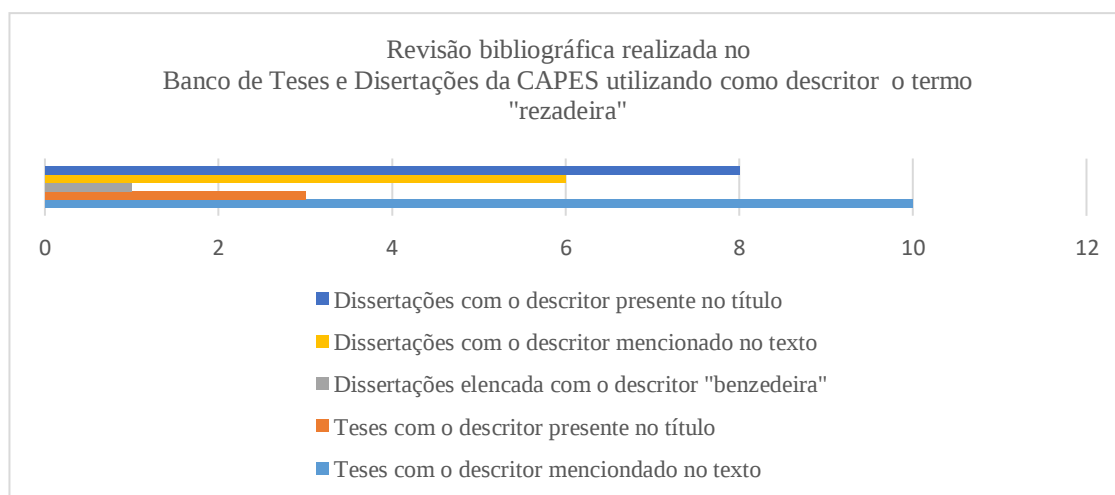
Os bancos de dados adotados para esse momento da pesquisa foi o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES⁴⁶, considerando ser esta uma fonte que reúne todas as publicações nacionais em nível de Pós-Graduação do país, incluindo campos de conhecimento diversos, o que poderia nos oferecer uma perspectiva amplificada acerca do nosso tema de pesquisa. E o ARCA⁴⁷, que se trata do repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) onde se agrupam publicações de artigos, Trabalhos de Conclusão de Cursos, dissertações e teses com livre acesso às informações em saúde. A ARCA foi adotada como banco de dados pertinentes a partir da primeira fase da revisão, que das nove (9) publicações encontradas, quatro (4) discutiam as rezadeiras a partir do campo da Saúde Pública e Saúde Coletiva, áreas de pesquisa historicamente desempenhadas pela Fiocruz. Também compreendemos que “as rezadeiras constroem uma identidade de agente produtor de saúde embasadas no cuidado e no fortalecimento das pessoas e do território” (ALVES ET AL, 2020, p. 274), portanto coerentes com o debate possível de ser encontrado no ARCA.

⁴⁶ Disponível em: <<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/index.html#!/>>.

⁴⁷ Disponível em: <<https://www.arca.fiocruz.br/>>.

A partir da revisão realizada com o descritor “rezadeira” no banco de dados da CAPES, foram encontradas sessenta e seis (66) publicações. Destas, vinte e nove (29) publicações se tratavam de dissertações com o descritor presente no título, dispostas entre os anos 2010 a 2015. Vinte (20) dissertações realizando menção no texto com termo “rezadeira”, dispostas entre 1997 a 2018. Neste levantamento uma (1) dissertação foi elencada, utilizando o termo “benzedeira”, sendo esta uma publicação de 2010. Em nível de doutorado, foi encontrada três (3) teses com o termo “rezadeira” no título, sendo uma (1) do ano de 2017 e duas (2) do ano de 2011. E dez (10) teses com menção no texto com o termo “rezadeira”, distribuídas entre os anos de 2014 a 2018.

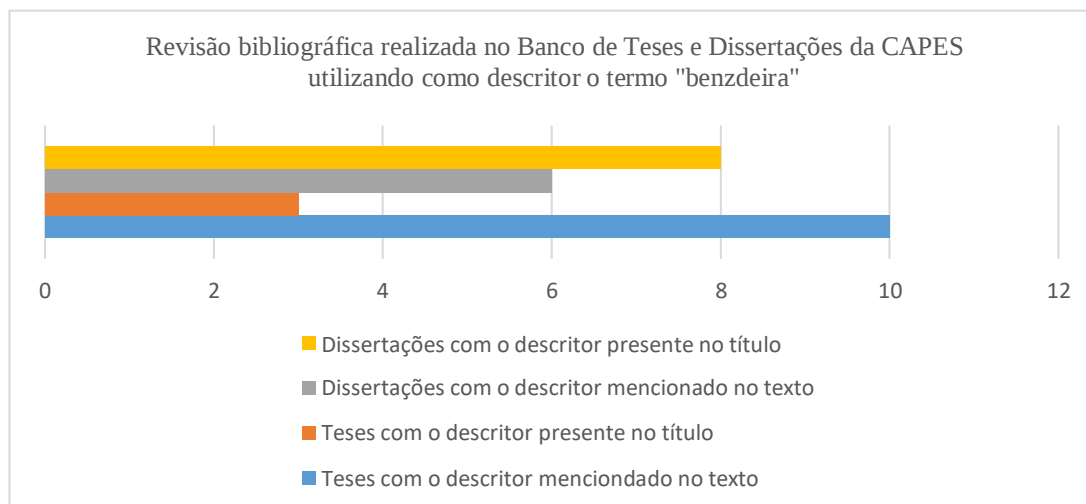
Gráfico 2 - Revisão bibliográfica realizada no banco de Teses e Dissertações da CAPES utilizando como descritor o termo “rezadeira”.



Fonte: Fonte própria produzida a partir do levantamento realizado no Banco de dados CAPES.

Utilizando o descritor “benzedeira”, no mesmo banco de dados, foi possível encontrar um total de vinte e um (21) resultados. Sendo oito (8) dissertações com o descritor presente no título, dispostas entre os anos de 1993 e 2018. Seis (6) dissertações com o descritor presente ao longo do texto, dispostas entre os anos de 1987 e 2018. Quatro (4) teses de doutorado com o termo “benzedeira” presente no título, publicadas entre os anos de 1998 a 2017. E três (3) teses de doutorado realizando menção no texto, entre os anos de 2005 e 2018. Destacamos a diferença entre as publicações encontradas com o descritor presente no título e com o descritor mencionado no texto, visto que por vezes as menções no texto podem ser pontuais e descoladas do nosso foco de debate.

Gráfico 3 - Revisão bibliográfica realizada no banco de Teses e Dissertações da CAPES utilizando como descritor o termo “benzedeira”.



Fonte: Fonte própria produzida a partir do levantamento realizado no Banco de dados CAPES.

A partir do título das pesquisas encontradas no banco de dados da Capes produzimos a nuvem de palavras⁴⁸ abaixo que apresenta uma perspectiva panorâmica dos temas inter-relacionados às rezadeiras. Para a produção das nuvens de palavras utilizamos como recurso tecnológico o Wordle®⁴⁹. A nuvem criada nesse momento nos revela o debate que se segue nas seções seguintes, onde se apresenta uma discussão que tem saúde, cultura, educação, políticas públicas e religiosidade como prismas.

⁴⁸ As nuvens de palavras são, então, um método heurístico de análise. Por si só não vão resolver um problema ou responder a uma questão de pesquisa, mas apontam caminhos para o quê se observar em um texto ou, mais importante ainda, em um grupo de textos. Portanto, são ferramentas para visualização de dados. Entende-se que quanto maior a palavra, mais encontrada ou citada ela foi nos textos de entrada. Evidencia, portanto, o *trending topics*, ou seja, quais temas que recebem maior atenção. Assim, as palavras são organizadas em vários tamanhos e cores, com base no número de informações feitas em determinados textos. Juntamente com os infográfico, gráficos elegantes e relatórios interativos e em tempo real, as nuvens de palavras fazem parte da incrível evolução na ciência da visualização de dados (PRAIS; ROSA, 2017).

⁴⁹ O Wordle® é um programa que para usá-lo não é preciso instalação, ele funciona online a partir do navegador usado por cada uma(um). Para isso, no menu do programa, basta selecionar a opção *Create* para começar a primeira nuvem de palavras. O aplicativo vai destacá-las em formatos e cores diferentes. Disponível em: <<http://www.wordle.net/>>.

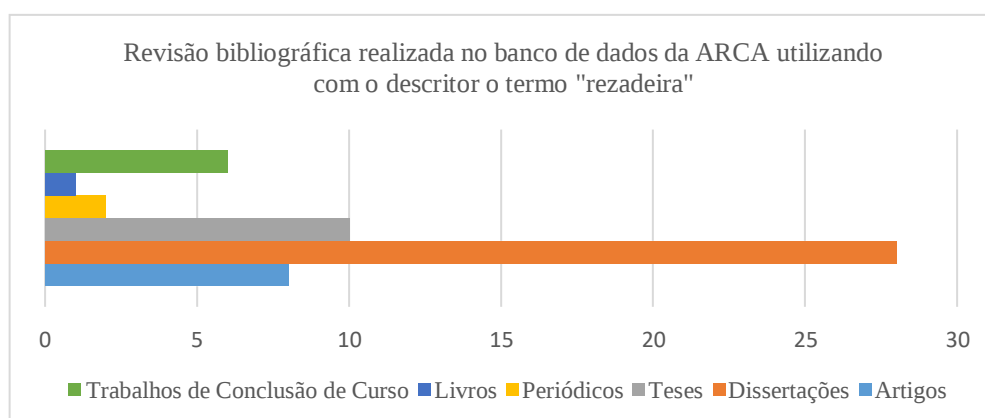
Figura 8 - Nuvem de palavras para compreensão ampla dos intercruzamentos temáticos no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES



Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento realizado no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES.

Com o descritor “rezadeira” no banco de dados do ARCA encontraram-se sessenta e cinco (65) resultados. Sendo oito (8) artigos, trinta (30) dissertações, dezoito (18) teses, dois (2) artigos, um (1) livro e seis (6) Trabalhos de Conclusão de Curso. Porém, para esse levantamento foram consideradas apenas as dissertações e teses indexadas. Assim, foram encontradas trinta (30) dissertações, indexadas entre os anos de 2000 e 2018. E dezoito (18) teses, indexadas entre 2002 e 2018.

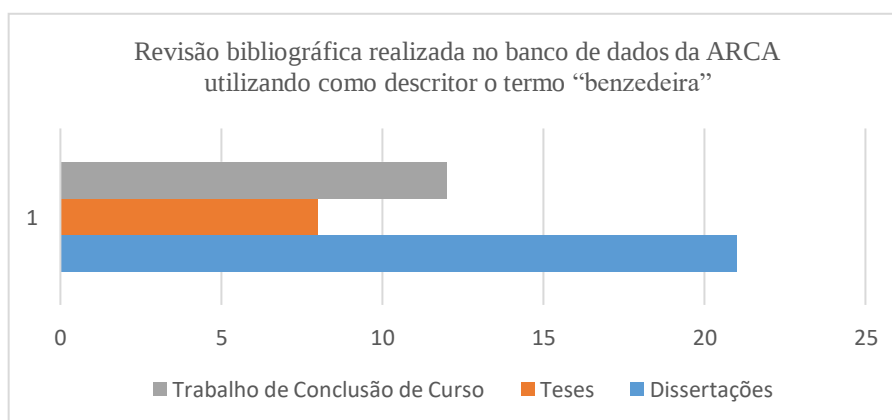
Gráfico 4 - Revisão bibliográfica realizada no banco da ARCA utilizando como descritor o termo “rezadeira”.



Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento realizado na ARCA.

Por fim, utilizando o descritor “benzedeira” no banco de dados do ARCA foram encontradas oitenta e uma (41) publicações. Destas, vinte e um (21) eram dissertações, indexadas entre os anos de 2001 e 2018. Oito (8) teses, também indexadas entre 2001 e 2018. E doze (12) Trabalhos de Conclusão de Curso, nomeados assim pelo bando de dados.

Gráfico 5 - Revisão bibliográfica realizada no banco de dados da ARCA utilizando como descritor o termo “benzedeira”.



Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento realizado na ARCA.

De modo semelhante, construímos a nuvem de palavras a partir dos títulos encontrados na pesquisa realizada no banco de dados do ARCA. Com isso, também é possível desenvolver uma compreensão panorâmica dos principais eixos temáticos intercalados neste debate, por exemplo: saúde, saber popular, religiosidade popular, promoção à saúde, educação popular em saúde.

Figura 9 - Nuvem de palavras para compreensão ampla dos intercruzamentos temáticos encontrados no banco de dados do ARCA

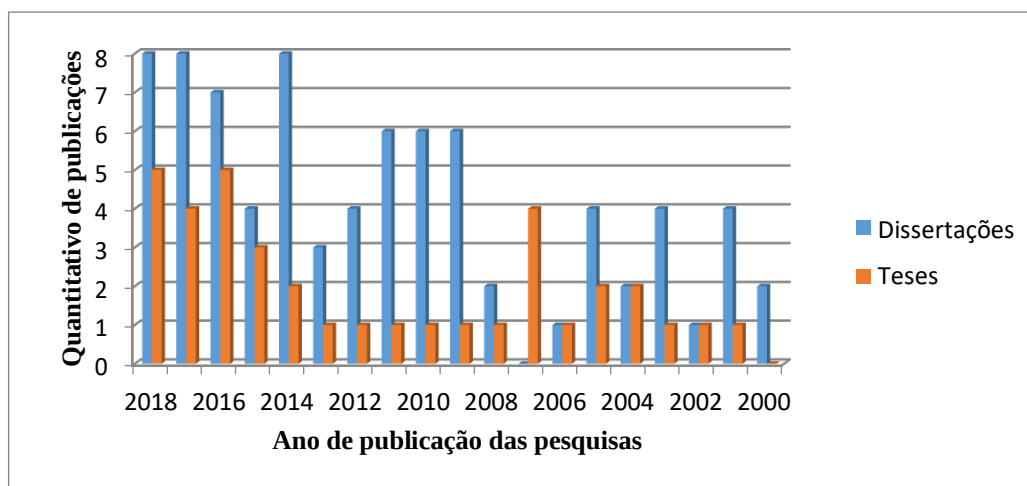


Fonte: Fonte própria, produzida a partir do levantamento realizado no banco de dados do ARCA.

Para uma melhor compreensão da categorização temporal e espacial sobre as rezadeiras/benzedeiras construímos os gráficos abaixo, somando os resultados encontrados utilizando os dois descritores em cada um dos bancos de dados. Ou seja, somando as dissertações e teses no banco de dados da CAPES obteve-se um total de (35) trinta e cinco publicações, e na plataforma do ARCA a um total de (86) oitenta e seis publicações. Porém na

descrição temporal elencamos apenas as publicações entre 2000 e 2018, excluindo da produção gráfica três dissertações e uma tese encontrada no banco de dados da CAPES, publicadas nos seguintes anos de 1998, 1996 e 1987. A partir do levantamento observa-se que as rezadeiras/benzedeiras vêm sendo mais amplamente discutidas nas dissertações e teses em detrimento dos artigos científicos. O gráfico 2 demonstra o crescimento de estudos sobre o tema, onde encontra seu pico em 2018, 2017 e 2014 com (8) oito publicações de dissertações em cada ano e 2018 e 2016 com (5) cinco publicações de teses em cada ano.

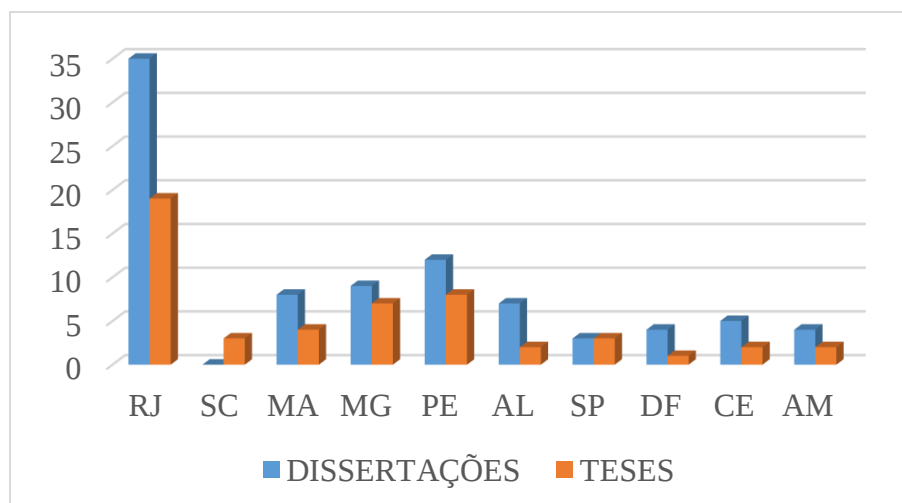
Gráfico 6 - Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” por ano e grau de qualificação.



Fonte: Fonte própria, produzida a partir da revisão realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e no repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) – ARCA.

Quanto aos aspectos regionais desta pesquisa, o gráfico 03 evidencia que a maior concentração de produção está na universidade UFRJ e na Fundação Oswaldo Cruz, no Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde – Rio de Janeiro, com um total de trinta e cinco (35) dissertações e dezenove (19) teses. Tendo em vista que estes são centros de referência nacional e internacional no campo das ciências biomédicas e da saúde, e que também são os locais de maior concentração das discussões sobre as rezadeiras, sendo estas discussões articuladas com os eixos teóricos presentes na nuvem de palavras 2. Isto nos levar a entende-los como centros de produção da necessária desobediência epistêmica inerente à ecologia dos saberes. No que se refere aos referenciais de análise, destacam-se importantes eixos, tais como a interface das rezadeiras/benzedeiras com pesquisas no campo da Saúde Pública e História.

Gráfico 7 - Produção acadêmica sobre “rezadeiras e benzedeiras” segundo cada confederação brasileira (Estados).



Fonte: Fonte própria, produzida a partir da revisão bibliográfica realizada no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES e no repositório institucional da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) – ARCA.

As pesquisas encontradas e acima agrupadas situam-se nos seguintes campos de conhecimento: Letras, Educação, Extensão Rural, Linguística, Cultura Contemporânea, Antropologia, História, Estudos Étnicos e Raciais, Saúde Pública, Enfermagem e Psicologia. Quanto às publicações no campo da Psicologia, foram duas (2) publicações descritas como pesquisas em Psicologia, uma (1) em Psicologia Clínica e uma (1) em Psicossociologia da Comunidade e Ecologia Social.

A partir da leitura dos resumos das publicações das dissertações e teses foi possível observar que elas discutem direta ou indiretamente as rezadeiras, dado que em algumas pesquisas elas aparecem como um plano de determinadas discussões. Porém de modo geral existe uma argumentação que relata a existência de rezadeiras/benzedeiras nas suas áreas de pesquisa, mas que elas não possuem um diálogo com as estratégias de saúde oficiais que integre ou fortaleça suas práticas no território. São trajetórias de estudos que englobam o debate acerca da religiosidade popular, da educação popular em saúde, dos acessos aos serviços de saúde, da saúde da população rural, a história social da cultura das rezadeiras e da prática da reza como uma prática de cura.

A partir dessa revisão buscamos, portanto, contribuir na superação de obstáculos epistemológicos próprios do conhecimento colonial excludente, ao considerar conhecimentos singulares no âmbito da cultura e religiosidade, inclusive das religiões afro-brasileiras como fontes de saberes e práticas de cura, explicadas mais à frente. Temos em vista que as práticas das rezadeiras implicam em uma discussão que se estabelece na interface entre os campos de

debate da história, saúde, cultura, educação e colonialidade. Desse modo, apresentamos como resultado da revisão bibliográfica anteriormente descrita a discussão a seguir.

4.2 O CONTEXTO RELIGIOSO E SUA INTERFACE COM AS REZADEIRAS

Respiramos e nesse momento pedimos a benção à todas as rezadeiras para adentar um debate que mostra a plasticidade de experiências, conhecimentos e a própria existência dessas mulheres construídas no lastro da diáspora africana e dos saberes que resistem. Ora pela fé, ora pela cura, ora pela religiosidade, partimos da noção de que as rezadeiras guardam uma forma de existir no mundo que assume a religiosidade e a fé na palavra como forma de resistir, além do seu valor sócio-histórico e decolonial.

Compreendemos as rezadeiras como mulheres que carregam consigo subjetividades que decolonizam esse o panorama da colonização, a partir do encontro entre ciência e saber popular. Buscamos o diálogo entre diferentes substratos culturais, demarcados pelas questões do cotidiano que historicamente produzem formas de ser e estar no mundo. Desembocamos assim em experiências que atravessaram gerações e em práticas que se orientam pela pluralidade epistemológica e que alargam nossas compreensões sobre as formas de fazer saúde em contextos múltiplos.

Desse modo, situamos a rezadeira como mulheres guardiãs das práticas de cura que englobam fé, saberes e afetos. Também assumimos a noção de que as rezadeiras em geral ocupam um lugar de reconhecimento de identidades comunitárias e de legitimação de um ofício que resiste também como estratégia de transgressão à precariedade, uma vez que a partir de saberes locais se alinha ao manuseio de plantas in natura características dos seus territórios. Entendidas como protagonistas das ciências de cura tradicional e consideradas como líderes religiosas na comunidade, além de se destacarem com a função social e cultural de ser uma referência para aquelas(es) que entendem o processo de cura para além do modelo hegemônico biomédico (NASCIMENTO; LIMA, 2021).

Entendemos que o deslocamento de povos moldou as experiências de vida, incluindo as interpretações sobre o sagrado e o desenvolvimento das práticas de cura, ampliando suas possibilidades, conhecimentos e atuações. Nesse sentido, as rezas compreendem as experiências particularizadas do mundo, com diferentes motivações, e que tanto nos interessa.

Dito isto, entendemos as rezadeiras a partir da integração de algumas definições que destacam a religiosidade e a oralidade como aspectos centrais. Conforme Daniele Gomes Nascimento e Maria Ignez Ayala (2013, p. 1), as rezadeiras são “identificadas como costumes

religiosos e merecem ser reconhecidas como detentoras de um saber e por um ofício transmitido por comunicação oral”.

As(Os) autoras(os) supracitados definem as rezadeiras como:

As rezadeiras, também conhecidas como benzedadeiras, possuem uma importante função na parcela da sociedade que mantém usos e costumes tradicionais: estabelecer relações com o sagrado. Essa tradição tem a oralidade como carro chefe. Detentoras de um grande saber religioso são capazes de, por meio das rezas e rituais, curar males e devolver o equilíbrio emocional e físico àqueles que as procuram (NASCIMENTO; AYALA, 2013, p.1).

Assumimos como debate inicial o fato de que as rezadeiras desenvolvem práticas que remontam à Idade Média europeia e que no Brasil estas práticas sofrem influência da religiosidade católica europeia, da pluralidade de nações africanas e indígenas, como afirma Vagner Gonçalves da Silva (2017). Com isso, destacamos a compreensão de que a diversidade religiosa compõe as práticas das rezadeiras. Nisto associa-se a utilização de plantas e rezas. Compreendem, então, conhecimentos, saberes tradicionais/resilientes/geracionais/de frestas que ao mesmo tempo que resistem também são ressignificados como elementos da contemporaneidade (SILVA, 2017; SOUZA, 2017; RUFINO, 2019).

Quando direcionamos nossa reflexão para a Idade Média europeia Carlos Alberto Miranda (2017) argumenta que o ato de rezar para curar doenças figurava como tipos de magias. Não obstante, as rezadeiras eram conhecidas como feiticeiras. Com o aparecimento de múltiplas doenças neste período, as pessoas recorriam a santos protetores como São Sebastião e São Roque⁵⁰, por intermédio das rezadeiras, rogando proteção contra as pestes. Não podemos esquecer que durante a Idade Média europeia a igreja católica exercia um papel decisório sobre o comportamento das pessoas, sancionando regras e interditos que por vezes coibia as práticas das rezadeiras.

No Brasil, os povos escravizados desde África, entrelaçavam aos saberes espirituais de diversos povos indígenas, em novas formas de interpretar o mundo, recriando memórias e tradições, na produção de novas experiências nos novos territórios. E, neste processo, intensificava-se o que Laura de Mello e Souza (2009, p. 147) trata como “desejo efetivo de

⁵⁰Segundo Carlos Alberto Miranda (2017) São Roque e São Sebastião foram tidos como protetores da peste na Idade Média. São Sebastião era quem ajudava pessoas perseguidas, foi castigado por ajudar, sendo amarrado em uma árvore e acertado por flechas, posteriormente foi torturado até a morte, ficou conhecido como mártir em tempo das pestes. “São Roque conhecido por ajudar os doentes, de tanto ter contato com os enfermos, foi contaminado por uma peste e não conseguiu continuar mais suas ações, mas milagrosamente ficou curado e voltou as suas atividades. Desde então, São Roque passou a ser cultuado pela religiosidade popular, contra epidemias e doenças contagiosas” (ALVES ET AL, 2020, p. 270).

humanizar Deus e torná-lo mais próximo”. Diante disto, a autora relata que os povos não cristãos baseavam suas crenças na eficácia da manipulação dos elementos da natureza.

A nossa contemporaneidade tem muito a ver com essas espiritualidades coloniais diversas e na atualidade elas se apresentam a partir das interconexões culturais que caracterizam a história do Brasil. De acordo com Laura de Mello e Souza (2009, p. 135), “toda a multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas não podem ser compreendidas como remanescente, como sobrevivência: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações”, que se conjugam entre instrumentos materiais, oralidades e gesticulações. Revela a diversidade interpretativa das possibilidades de orientação das práticas de cura, dado que as experiências de vida moldavam e moldam as suas características, tornando-as extremamente dinâmicas. Por exemplo, nas pesquisas de Óscar Sáez (2018) ele apresenta etnografias aonde elementos cristãos são incorporados dentro das cosmologias indígenas e passam a operar por uma lógica própria sem com isso excluir práticas xamânicas⁵¹. Nas etnografias sul americanas do autor acima entendemos que a divisão entre religião e práticas de cura aparece de forma bastante borrada.

Sobre essa diversidade na experiência religiosa, James Sweet (2007) defende o argumento de que as interseções religiosas se relacionam também com o fato da cosmologia das práticas espirituais africanas e indígenas responderem mais prontamente as questões cotidianas, se comparado com o cristianismo europeu, baseado em longas súplicas condicionadas ao merecimento de quem as executava.

Importante destacar que sobre o universo das religiosidades brasileiras, a historiadora Laura de Mello e Souza (2009) em “O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial”, relata o desenvolvimento das visões espirituais que iriam configurar a América portuguesa, unindo práticas e mentalidades de portugueses, africanos e indígenas, num complexo mágico-religioso em que as necessidades cotidianas iam delimitando as escolhas, incorporações ou exclusões de elementos. De acordo com a compilação feita pela autora, a diversidade de magias se dividia em quatro grandes grupos, explicados da seguinte forma:

O primeiro, o grupo da sobrevivência material (adivinhações, curas, benzeduras, questões do universo ultramarino), percebemos as práticas voltadas para as questões diárias:

⁵¹ Quanto ao campo de debate acerca do xamanismo é importante entendermos, segundo Arianne Lovo (2019, p. 86), “um xamã pode ocupar a mesma função que um padre, “se apropriando de suas rezas, seu panteão, seus modos de organização”, sobretudo em contexto no qual a relação entre missões cristãs e as cosmologias indígenas é parte da constituição histórica de um grupo”.

descobrir paradeiros, curar doenças, encontrar objetos perdidos, entre outras. O segundo grupo relacionado com a deflagração de conflitos (infanticídio, tensões vicinais, escravização, amuletos de proteção corporal), envolve compilação acerca de situações conflituosas entre os sujeitos. No terceiro grupo a autora discute as fraturas da vida cotidiana; as questões acerca da vida conjugal, como amizades e afetos integram a sessão da preservação da afetividade (cartas de tocar, orações, sortilégios). E, por fim, na comunicação com o sobrenatural (metamorfoses, pactos, invocações, possessão, calundu, catimbó) quando aparecem os casos mais próximos das heresias buscadas pelo Santo Ofício e inspiradas nas variações dos tão procurados sabás⁵² europeus.

A historiadora Pedrina Nunes Araújo (2012), em perspectiva semelhante à de Laura de Mello e Souza (2009), traça um panorama sobre o universo religioso colonial brasileiro pouco ortodoxo do catolicismo a partir da seguinte reflexão e percurso histórico:

A religiosidade na colônia, especificamente a católica fora implantada no Brasil através dos jesuítas, foram eles a incorporar os primeiros elementos cristãos na América portuguesa. Segundo Laura de Mello e Sousa o catolicismo praticado na Europa durante o último século que antecede a colonização já era um catolicismo desalinhado e “imperfeito”. Durante o início do período moderno se inicia no mundo europeu vários acontecimentos possíveis para se entender o surgimento da Companhia de Jesus, principal base que condicionou a expansão do cristianismo no Novo Mundo, nesse caso no Brasil. A Reforma Protestante provocou transformações profundas no catolicismo, mudanças representadas pela Contra Reforma católica, uma espécie de reação frente aos reformadores liderados por Martinho Lutero. No Brasil as ações da Contra Reforma foram exercidas principalmente pela Companhia, ao inserir em terras tupiniquins um catolicismo sob as réguas do Concílio de Trento, os jesuítas não encontraram facilidades que pudesse indicar um suposto sucesso no projeto colonizador dos portugueses. A diversidade cultural já existente com os indígenas foi o primeiro indicio de que a religiosidade católica no Novo Mundo não iria fugir de suas antigas características que o tornava muito peculiar. O pensamento de uniformidade cultural iniciada com o desejo de emergência dos Estados Nacionais modernos, fez com que o povo ocidental não percebesse a diversidade existente no próprio continente europeu, na Península Ibérica, por exemplo, as diversas etnias serviram de certa forma para que os ibéricos adquirissem experiência com o trato em relação a outros povos. Trato que pode ser entendido como ortodoxo e hierárquico, durante a colonização índios e negros foram considerados inferiores em todos os aspectos se comparados aos brancos portugueses. Foram nessas circunstâncias que os colonizadores implantaram os primeiros resquícios do que podemos chamar de religiosidade católica brasileira (ARAÚJO, 2012, p 2).

⁵² O sabá europeu era identificado a partir de práticas como infanticídio, o canibalismo, a transmutação de pessoas em animais, o voo das bruxas, a abjuração dos sacramentos cristãos, a blasfemia e as orgias sexuais. Esta última conduta destaca-se com frequência nas descrições sobre o mito, marcado pela prevalência de componentes eróticos. A insistência dos relatos em descrever as atividades heterossexuais e homossexuais das bruxas nas cerimônias deriva, segundo Brian Levack, da atitude negativa da Igreja Medieval perante o sexo. A sexualidade sempre foi o pecado por excelência na história do Cristianismo, considerada antagônica das coisas divinas. Assim, o desejo sempre foi considerado “turvo, mau e insaciável”. A descrição europeia e cristã dos sabás teve raízes “na retórica acusativa desenvolvida pelos monges com relação aos hereges nos séculos XII e XIII. O perigo do alastramento de heresias, como a dos cátaros e a dos valdenses, fez esses religiosos propagarem a imagem da formação no continente de uma sociedade herética paralela, incentivando sua extinção (SILVA, 2013, p. 58)

Com essa explanação a autora argumenta que cultos e espaços de profissão religiosa de origem cristã católica, indígena e africana foram mesclando-se a depender das necessidades. Uma vertente dessa discussão é a que fala de catolicismo popular⁵³, esse inteiramente tomado de símbolos e práticas criadas a partir das crenças e experiências diversas. Porém, aqui propomos um contraponto à esta reflexão frequentemente encontrada nas publicações. Adotamos a reflexão de Mohommah G. Baquaqua, que relata a partir de sua experiência como ex-escravo em Pernambuco, como foi para ele entrar em contato com as práticas cristãs das(os) colonizadoras(es):

Sua família era composta por ele, sua mulher, duas crianças e uma parente. Além de mim, ele tinha quatro escravos. Ele era católico, e fazia regularmente orações com a família duas vezes por dia, mais ou menos da seguinte maneira: ele tinha um grande relógio na entrada de sua casa dentro do qual havia algumas imagens feitas de barro, que eram utilizadas no culto. Nós todos tínhamos que nos ajoelhar diante delas; a família na frente e os escravos atrás. Fomos ensinados a entoar algumas palavras cujo significado não sabíamos. Também tínhamos que fazer o sinal da cruz diversas vezes. Enquanto orava, meu senhor segurava um chicote na mão e aqueles que mostravam sinais de desatenção ou sonolência eram prontamente trazidos à consciência pelo toque ardido do chicote. Esta era principalmente a sina das escravas, que adormeciam apesar das imagens, das perseguições e de outros divertimentos semelhantes (LARA, 1989, p. 274)

Portanto, a partir desse trecho da fala de Mohommah G. Baquaqua entendemos que é preciso destacar que a mesclagem que ocorreu baseou-se na ampla violência colonial, a mesma que fez Mohommah G. Baquaqua, converter-se ao cristianismo em 1848 (LARA, 1989).

Articulando a noção do africanista John Thornton (2004, p. 312), entendemos que o universo sagrado foi um campo profundamente conflituoso diante do massacre cotidiano colonial. Com isso, o autor nomeia de religiões afro-atlânticas, as religiões definidas a partir de um complexo religioso identificado como cristão, especialmente no Novo Mundo, “mas, na

⁵³ O catolicismo está presente no Brasil desde a chegada dos primeiros portugueses, apresentando inicialmente duas formas distintas. A primeira é o catolicismo da elite portuguesa, detentora do poder monetário e político na colônia. Conhecido como catolicismo patriarcal, ele é marcado pela ligação de bispos e padres com a coroa portuguesa, em outras palavras, pela relação de troca entre a Igreja e o Estado – regime de padroado. Desta forma, a Igreja Católica tem o apoio do Estado, que vai sustentar economicamente o clero, as ordens religiosas e os conventos. A segunda forma de catolicismo, conhecida por catolicismo popular tradicional, chega ao país através dos portugueses pobres e se estabelece principalmente nas zonas rurais. Vai ficar marcado pela sua porosidade, devido a relação entre os colonos pobres, os índios destribalizados, os ex-escravizados e todos os tipos de mestiços. Com o tempo, essa forma de catolicismo se torna a mais comum no Brasil. O catolicismo é um dos pilares formadores de nossa sociedade e vai apresentar uma forma pessoal de relacionar os devotos com os santos, forma que é intimista e até mesmo familiar. Mesmo não presentes na órbita dos lugares sagrados, as devoções populares têm como finalidade a sacralização cotidiana, em que há plena relação entre profano e sagrado. Essa religiosidade popular está ligada à cultura popular, pois se torna expressão nítida do povo e de sua cultura. Diferentemente do catolicismo institucional, o popular permite a relação plena da cultura das bases, em que o povo, mesmo com ritos próprios, traz à tona sua particularidade (DAMATTA, 1986, p. 140).

verdade, era um tipo de cristianismo que também satisfazia especialmente o entendimento das religiões africanas” (THORNTON, 2004, p. 312).

Neste contexto religioso complexo, Manuela Santana Nascimento (2012), nos mostra que rezadeiras e rezadores atuaram em diferentes contextos mágico-religiosos nos quais entraram em contato, desenvolvendo e propagando novas concepções sobre o mundo espiritual. Nos termos da autora, especialmente a se referir às populações afro-brasileiras, ela afirma: “além da trajetória de lutas, resistência e trabalho, essas pessoas trouxeram na bagagem, os saberes de cura, ligados a experiências religiosas, que agregam as diversas raízes culturais que ajudaram a compor a religiosidade brasileira” (NASCIMENTO, 2012, p. 02).

Nesse sentido, os saberes de cura emergentes neste momento tratavam-se de saberes nos quais a população unia os recursos da natureza à própria fé, iniciando uma vasta farmacopéia composta de mezinhas⁵⁴, garrafadas, infusões, chás, amuletos, oferendas aos santos para o uso medicinal e em rituais fúnebres⁵⁵. A estas práticas uniam diferentes traços culturais e religiosos da sociedade brasileira, derivando receitas, aptidões e saberes que se eternizaram oralmente, sobrevivendo de geração a geração. Assim como vivido em diferentes circunstâncias, por exemplo, nas romarias, ofícios, rezas em casas, peregrinações e devoções (ARAÚJO, 2014). É preciso ressaltar que todas estas práticas mencionadas possuem em suas terminologias ligações com o contexto de perseguição religiosa carregando uma carga de estereótipos, desumanização e ódio característicos da violência cognitiva característica do projeto colonial.

4.3 O SABER ANCESTRAL E A INICIAÇÃO DAS REZADEIRAS

Para iniciar esse debate nos permita agora uma reza presente no livro “O livro dos benzimentos brasileiros” de Max Sussol (2018). Na pesquisa de Max Sussol (2018) ele reúne rezas de diferentes rezadeiras ao longo do Brasil. Infelizmente não é possível saber qual a rezadeira que relatou essa para Max Sussol. Nomeada como “Para passar de ano”, é usada no auxílio aos desafios postos pelo estudo. A orientação é que a reza seja feita na casa daquelas(es) que estudam muito. Pede a Deus um caminho suave para resolver as dificuldades nos dias das provas, assim como eu também peço por um caminho coerente para essa pesquisa:

⁵⁴ Mezinhas é um termo característico do nordeste brasileiro e popularmente usado para fazer referência aos remédios caseiros.

⁵⁵ Destacamos aqui a pesquisa de Carolina Pedreira (2010), intitulada “Reza não é música: a lamentação das almas na Chapada Diamantina”, onde a autora discute sobre as ‘rezadeiras das almas’, como figuras igualmente comuns no interior nordestino e por vezes confundidas com as carpideiras, mulheres cujo trabalho consiste em chorar a morte em velórios e funerais, entoando benditos e incelências. As rezadeiras das almas são entendidas como mulheres que prestam rezas durante velórios, mas que não serão aprofundadas aqui por configurarem um modelo diferente de prática com o ato de rezar, porém igualmente importantes ao entendimento de que o reestabelecimento do bem-estar está para além dos aspectos biomédicos organicistas.

Na manhã da prova, assim que acordar, acenda uma vela azul (tem que ser azul mesmo), ofereça a vela ao Menino Jesus de Praga, dizendo 3 vezes: Menino Jesus de Praga, vestido de azul celeste. Peço que nesta minha prova sejas o meu maior mestre (SUSSOL, 2018, p. 222).

A noção de ancestralidade aqui compreendida tem como premissa as matrizes culturais de origens africanas e ameríndias. Trata-se de “olhar pra trás por cima do ombro” como dizem as/os contra-mestras/es de capoeira. Parte de um princípio relacionado com uma vivência cotidiana implicada numa relação dialógica de respeito aos elementos da natureza, às divindades dos povos antepassados, à oralidade. “Reúne as práticas de pajelança e benzedura de rezadeira/os e raizeiras/os, “mães/pais de àse” ou “de santo”, que dominam os conhecimentos ritualísticos das plantas e da magia dos elementos da natureza” (MARTINS, 2019, p. 4).

A ancestralidade é uma categoria que nos ajuda a pensar como as mulheres rezadeiras constroem formas singulares de se relacionar com o mundo, quer seja o espiritual, o profano, o intrapessoal e o coletivo. Leva-nos também a pensar que a experiência religiosa delas têm um aspecto relacionado ao ensinamento perpetuados de geração em geração, porém é composto também por experiências de iniciação e recebimento do dom.

Visto que a figura das rezadeiras tem um significado importante para a manutenção e perpetuação ancestral dos saberes e fazeres que elas guardam. Compreendemos que nesse aspecto memorialístico da ancestralidade, as rezadeiras têm a função de perpetuar um saber aprendido, escutado e conservado por meio de conversas e símbolos como uma “memória tomada de empréstimo” num contínuo de ressignificações em que as tornam, as “guardiãs da memória” (HALBWACHS, 2006), “tradicionalistas” (BÂ, 1982).

Para Daniele Gomes Nascimento e Maria Ignez Ayala (2013), o aspecto geracional na transmissão dos saberes, que em geral ocorre por meio da oralidade, é uma característica que merece destaque como estratégia de valorização da memória. Porém, também é preciso considerar que o uso das tecnologias provoca algumas alterações nesse contexto, sendo possível de atualmente encontrarmos a venda de cursos online para o ensino das rezas/benzeções, sinalizando diferentes caminhos no processo de iniciação à reza, isto quando consideramos como referência as experiências de mulheres compreendidas como rezadeiras tradicionais.

Quando pensamos o processo de construção ancestral do saber das rezadeiras e da iniciação destas, entendemos que ele pode ocorrer de diferentes formas, mas que frequentemente o modelo imitativo ou o recebimento de dom são mais referendados. O primeiro se caracteriza pela aprendizagem baseada na imitação de outra rezadeira, geralmente ocorrendo em um ambiente familiar, quando ainda se é criança ou muito jovem. Ou então,

“aprendendo umas com as outras e passando suas experiências entre vizinhas e de mãe para filha”, por vezes não abarcando o caráter de consanguinidade (EHRENREICH; ENGLISH, 2017, p. 3). Esta noção nos leva a pensar que existe uma relação entre a construção ancestral do saber que rompe com a lógica do saber moderno/colonial uma vez que descentra a lógica de um sujeito cognoscente que é formado na sua individualidade e no trancamento de si em função do domínio de um objeto que será explorado e investigado. No caso das rezadeiras, nos parece são experienciam os seus saberes como coletivos, carregando suas avós(ôs), mães e pais, filhas(os), e que nessa formação de uma(um) sujeito(a) mais alargada(o), conhece o mundo pela participação, e não pelo domínio.

O primeiro tipo pode ser reconhecido nas palavras de Marlene Feitosa Lima, rezadeira residente no município de Petrolândia no Sertão pernambucano, presente no “FÉ NA REZA – documentário”⁵⁶, com direção de Duda Cordeiro, no ano de 2021.

Eu comecei a rezar eu tinha 22 anos de idade, já era casada, já era mãe, e a minha sogra - que ela era rezadeira - ela gostava de ficar semanas comigo, me visitar, e ela um dia falou: Marlene, eu vou ensinar você rezar pra você rezar em seus filhos, daí ela começou explicando as orações e eu notando, aí foi encaixando na minha cabeça e devagarinho eu comecei rezar em meus filhos. Comecei me ligar naquilo ali, naquela oração, e senti o valor da oração e hoje rezo em todo mundo, no mundo inteiro. Apesar de que eu já tô com 74 anos, mas ainda sinto que ainda vou em frente mais um tempo. Momento que a gente se sente mais forte, momento que a gente se sente mais fraco, mas a oração a gente nunca esquece e sempre tem alguém precisando, alguém me chamando e alguém agradecendo (CORDEIRO, 2021).

Também na fala da rezadeira Maria Creuza Lima presente no mesmo documentário, encontramos a transmissão do saber através do ensinamento repassado a partir de uma relação de gênero e de um evento de falecimento da pessoa que ensinou a reza.

Eu aprendi através da colega... que ela rezava nos meus menino, aí eu tinha muita vontade de aprender. Aí eu disse: Hô Dona Glória, como é que eu faço pra aprender a rezar? Ela fez: Minha filha, eu não posso ensinar pra você porque eu sou mulher, só pode ensinar pra você homem. Aí, eita Creuza tem como Lula - que era filho dela, só tinha um filho - tem como Lula anotar na folha pra você. Eu falo pra ele e ele anota pra você. Aí ela falou e ele anotou e deram pra mim. Aí através dela que aprendi. Depois aprendi outra rezas diferente com um tio da gente., Tio Neco né?! Ele me ensinou outras rezas diferentes... só que essas três pessoas que me ensinaram rezar elas já morreram, aí quanto mais eles se vai a nossa reza vai ficando mais forte porque vai passando pra gente, foi um dom deles que eles deixaram pra mim né (CORDEIRO, 2021)

Outro exemplo é possível de verificar na pesquisa de Margarette Nunes, Magna Magalhães e Ana Luíza Rocha (2013, p. 270), quando afirmam que “Vó Nair é reconhecida pela comunidade urbana local como uma benzedeira com poderes especiais; um poder herdado

⁵⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wVNa2_Du7GM&t=446s>.

da mãe após a sua morte”. Ela conta sua iniciação com a reza relacionando-a com as recordações do trabalho de sua mãe e de sua avó.

Esta é uma história. A minha mãe benzia. Mas benzia assim. Era nenê com costelinha pegada, era erisipela, passava a mão uma vez, duas. [...] Então a mãe foi, muita gente... Além do que ela fazia tudo. Ela benzia. Depois eu vim morar aqui. Aí eu ia de manhã trabalhar no João Henman, e de tarde voltava para casa. Aí a minha mãe benzia coisa pequena. Eu nem queria ver, nem queria saber. Eu passava na área a mãe tava sempre benzendo e eu nem olhava. E quando eu passava, eu via que ela passava a mão nos nenês, mas eu nem entendia o que ela dizia, não sabia reza, não sabia nada. Daqui a pouco minha mãe faleceu, com 105 anos, benzedeira, cozinheira, lavadeira, a mais procurada da cidade por toda a alemoada. Brigavam pela mãe. [...] Quando ela faleceu, mas antes de falecer, ela dizia pra mim “benze, benze”, falava já só com os olhos, e eu nada. Aí eu pensei: “Meu Deus, a mãe tá morrendo e me pedindo isto. Eu vou dizer que sim pra ela descansar, mas não vou fazer.” Mas nem conto pra vocês, quando eu disse “tá mãe, eu vou benzer”, ela se foi, ela faleceu, mas antes de falecer, ela dizia pra mim “benze, benze”, falava já só com os olhos, e eu nada. Aí eu pensei: “Meu Deus, a mãe tá morrendo e me pedindo isto. Eu vou dizer que sim pra ela descansar, mas não vou fazer.” Mas nem conto pra vocês, quando eu disse “tá mãe, eu vou benzer”, ela se foi” (NUNES; MAGALHAES; ROCHA, 2013, pp. 270-271).

Já no segundo tipo, a aprendizagem ocorre pelo recebimento de um dom transmitido por seres extra-humanos⁵⁷, que pode ser entendida como um anjo, um guia, Deus, dentre outras entidades. Porém essa distinção não faz diferença quanto à eficácia da reza. Para Marcio Goldman (2012), o dom está na ordem daquilo que a pessoa recebe independente de sua vontade, o que é dado, diferentemente daquilo que está no campo da iniciação, ou seja, daquilo que é feito.

Na pesquisa de Washington Nascimento e Vivian Lima (2021) temos o relato da experiência de Dona Bezinha, de setenta e quatro anos, com o dom da reza:

Quando ainda jovem tinha o desejo de ser alfabetizada para aprender a rezar a Ladainha de Nossa Senhora. Como era uma “moça vistosa”, seu pai a proibiu de frequentar a escola, fato que não a impediu de aprender a oração. Certo dia ela começou a ter visões e a ouvir vozes que lhe ensinavam as ditas orações, o que a fez duvidar de sua lucidez. Pedindo orientações à sua mãe, ao que parece pressentia o dom de sua filha, a orientou para que ela seguisse o seu caminho (NASCIMENTO; LIMA, 2021, p. 17).

Compreendemos, assim, segundo Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018), que a questão do dom além de ser algo recebido de Deus, também é algo relacional para a rezadeira, pois não basta apenas que perceba sua manifestação, mas, principalmente, que a comunidade também reconheça a existência dele. Desse modo, a iniciação por meio do recebimento do dom constitui-se pelo reconhecimento deste por parte da rezadeira, momento em que ela começa a

⁵⁷ Categoria desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro (2004), em referência à teoria de que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas dotadas de perspectivas próprias. Une a noção de que são as(os) xamãs que administram as relações das(os) humanas(os) com o componente espiritual dos extra-humanos, capazes como são de assumir o ponto de vista desses seres e, principalmente, de voltar para contar a história.

acreditar na sua capacidade de curar e, geralmente, passa a direcionar as pessoas da sua esfera familiar a sua reza. Por fim, concretizado quando ela estende a sua prática à comunidade, tornando-a conhecida e procurada por pessoas desconhecidas. Geralmente tona-se figura de grande popularidade, dotada de carisma e empatia com a população. À medida que vai curando pessoas da comunidade, sua fama vai se consolidando, e inclusive, na maioria dos casos, espalhando-se por outras localidades e regiões (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018).

Esse tipo de iniciação é também apresentado na pesquisa de Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018), baseada na análise de uma trajetória de vida de Leoni Ferreira, de oitenta anos. Sobre a sua iniciação na reza, Leoni diz:

Existe a necessidade do dom: Não é para qualquer um também, que você pode passar, porque já veio gente aqui. “Você me ensina?”. Eu posso até te ensinar, se você não ver vocação para isso, resolve? Não resolve. Porque você fazer uma coisa a esmo, sem saber o que esta fazendo não adianta nada. E gente que vem aqui, que pede pra mim, “você me ensina?”. Posso até te ensinar, mas você tem que ter o Dom, que quem não tem esse direito que é adquirido por Deus, não adianta. E tem outra coisa, a pessoa que se submete a isso tem que ter respeito, tem que ter uma cultura, tem que ter fé, muita fé e ser aquela pessoa de respeito. Porque isso exige muito da pessoa, exige muito, muito. Acaba tudo, você tem que se desligar das coisas, porque se não, não adianta nada (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 56).

A busca da comunidade pela reza também pode causar alguns transtornos e muito cansaço às rezadeiras, tal como relata Leoni, afirmando que antes de se aposentar, ela chegava do serviço e encontrava sua casa cheia de pessoas para em busca de atendimento. E que agora, depois de aposentada, tem dias que são gastos inteiros com atendimentos à população:

Eu fico sem comer, sem beber, eu fico às vezes, quatro, cinco horas aqui fechada, sem tomar um gole de água, fico em jejum. Já fiquei, desde as sete da manhã até meio dia sem comer, sem tomar água, porque tinha muita gente, gente precisando de mim. Então me dedico ali, fico ali e não sinto fome, não sinto vontade de comer nada, já brigaram comigo por causa disso. De eu ficar sem me alimentar, que meus filhos me cobram né, “de onde já se viu, a mãe ficar sem comer”. Se preocupam e ficam brabo comigo, eles não gostam que eu passe do horário de comer, mas as vezes é preciso. Às vezes eu tô descendo, meio dia para almoçar, chega uma pessoa doente ou com alguma dor. Aí eu tenho que largar de tudo e vir aqui. Já deixei meu prato pronto de comida e vim aqui, porque é uma missão que eu tenho, como é que vou dizer “eu não faço”. É o que eu sei, eu vou fazer, não posso dizer que não para ninguém (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 260).

Desse modo, é possível compreender que as rezas apresentam uma grande utilidade na comunidade, pois por meio delas muitos problemas são solucionados. O que faz com que as rezadeiras sejam compreendidas como legítimas guardiãs das memórias de uma população, como pessoas importantes para a comunidade, compondo a história do lugar onde vivem através dos seus saberes, por vezes, iniciado na própria comunidade.

Na pesquisa de Maria Nazaré Eufrásio Alves et al (2020, p 273), quando cita que “A Dona Maria das Dores fala que é satisfeita e gosta muito de ser reconhecida como rezadeira da

comunidade, pois se sente útil e ainda consegue perceber o quanto as pessoas acreditam no seu trabalho e sente que pode fazer algo que faça bem às pessoas”. É preciso ressaltar que apesar de muitas pesquisas relatarem a satisfação das mulheres rezadeiras, isto não é uma experiência unânime.

Javert de Menezes (2018), psicólogo e pesquisador, relata em seu livro “A arte do benzimento”, que os saberes das rezadeiras têm passado por um processo de pouca transmissão do saber para outras pessoas, sejam familiares ou não. O autor afirma que as(os) filhas(os), netas(os), bisnetas(as) das rezadeiras passaram a ver essa prática como vergonha e a terem medo da obrigação de dar continuidade a esses ensinamentos devido ser uma atividade que, geralmente, exige uma alta disponibilidade de tempo. Também é possível entender que o desgaste e desvalorização da ancestralidade aparece em detrimento das novas formas de se relacionar que colocam o saber popular em um lugar marginalizado. É preciso que nós consideremos “a problemática dos grupos de curandeiros fiquem apenas nas memórias” (ALVES ET AL, 2020, p. 268).

4.4 O CONTEXTO RELIGIOSO ONDE A REZA ACONTECE

Para as rezadeiras uma série de itens são importantes no momento de compor o contexto religioso, por exemplo, o local onde a reza acontece. De acordo com Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018), os locais onde as pessoas são atendidas são compreendidos como um ambiente especial, com a presença do sagrado⁵⁸ e de divindades compondo altares domésticos. Uma vez que a preservação da prática de reza não está apenas nos ritos e orações, mas também no espaço físico, no lugar onde elas vivem, é possível entender que os saberes religiosos juntamente com a composição dos altares integram “o conjunto de símbolos sagrados, tecido numa espécie de todo ordenado que forma um sistema religioso” (GEERTZ, 1989, p. 95).

Muitos são os símbolos e imagens que adornam os altares, como imagens que simbolizam santas/os e entidades. Um símbolo bastante utilizado na composição destes espaços, segundo Rafael Medeiros et al (2013), são as imagens das santas e santos católicas(os). Uma vez que a fé em santas(os) de devoção do catolicismo, é frequentemente compreendida como contributiva com as súplicas para cura das pessoas. Também é possível encontrar referências a entidades da Umbanda e do Candomblé, a exemplo de Iemanjá e Iansã. Neste

⁵⁸ Mircea Eliade, na obra *O sagrado e o profano*, na edição de 1992, conceitua o espaço sagrado como sendo aquele onde acontece a manifestação da hierofania, ou seja, é composto por objetos materiais, como uma árvore ou uma pedra, porém estes não são compreendidos apenas como matéria. Para algumas pessoas, esses objetos têm um tipo de significado que os torna mais do que isso, que os transforma em algo sagrado.

ponto recordamos a pesquisa de Nayara Monteiro (2019) quando ela conta seu encontro com a rezadeira Carmem:

Depois Carmem aproxima-se e começa a conversar sobre os rezadores que ela já foi para levar o nome do irmão alcoolista para rezar e ajudar a curar o vício. Ela relata sobre os santos que vê nos altares dos rezadores e diz: “tem uma santa das águas, rainha das águas com uns cabelão”. Eu digo: “Iemanjá?”, ela responde: “é”. Me acabei na gaitada e ela também, como quem encontra alegria no conforto para compartilhar o segredo da magia da mãe das águas. Senti como uma introdução sobre o poder da reza, da oração como canal de acessar outros planos para ajudar quem está aqui nesta dimensão da matéria, pesquisando ou vivendo simplesmente (MONTEIRO, 2019, p. 8).

Os altares representam o lugar em que as rezadeiras intercedem as santas e santos para agradecimentos ou pedidos. Mas que também são compostos por fotos, bibelôs, objetos que são comprados em viagens, ganhados e tidos pelas rezadeiras como um objeto sagrado dos entes sobrenaturais que compõem o altar. A apresentação dos altares faz parte de um ritual de acolhida para quem chega às residências a procura de auxílio, porém, mais do que isso, “é o lugar onde elas se constituem enquanto pessoa” (NASCIMENTO; LIMA, 2021, p. 10).

Durante a pesquisa de Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018), afirma-se que a escolha desse local pode variar de rezadeira para rezadeira. “Pode ser um cantinho da sala com um sofá confortável, um quarto de visita pouco usado, a cozinha da casa ou até mesmo um local construído, separadamente da casa, para ser usado exclusivamente para a benção” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 261). Entretanto, esta mesma pesquisa relata que geralmente a prática da reza acontece dentro da casa das rezadeiras e demanda boa parte do tempo das rezadeiras. Mas que também existem casos delas irem ao domicílio das pessoas que precisam do atendimento, quando estas não se encontram em condições de irem ao seu encontro.

Para Francimário Vito dos Santos (2017), a presença de estátuas de santas e santos nos altares revelam formas de proteção e resistência para as rezadeiras. Apesar de não serem utilizados no ritual em si, as imagens das santas e santos compõem o contexto da reza e figuram como cruciais, pois fazem parte da ornamentação do ambiente, que, por conseguinte, contribuem com a realização do ritual. Ou seja, os rituais desenvolvidos pelas rezadeiras são importantes de serem observados para identificar e compreender as permanências e as rupturas, a produção de sentidos atribuídos pelas rezadeiras às plantas, aos santos, às rezas, ao espaço da casa.

Ainda quanto aos locais onde ocorrem as rezas, na pesquisa de Claudia Santos da Silva (2009), observa-se que as rezadeiras geralmente moram em casas que possuem quintais. A autora destaca que é geralmente nos quintais que as rezadeiras atendem as pessoas e é também

de onde recolhem as plantas necessárias para a benzeção e para chás e banhos muitas vezes receitados. Assim, é possível considerar os quintais como espaço de produção e também de vivência do sagrado; pois o quintal é o local onde as ações são vivenciadas e repetidas, onde se produz as folhas que são elementos fundamentais no processo de produção da cura através dos ritos e orações das rezadeiras.

Em relação ao pagamento para a realização das rezas observa-se que não é costume aceitar dinheiro em forma de pagamento. Geralmente a reza se consolida como um trabalho de caráter voluntário. De acordo com Rafael Medeiros et al (2013, p. 1347), “para que a cura seja realmente efetivada, deve ter um caráter de gratuidade e de solidariedade, não havendo, pois, o recebimento de qualquer quantia em dinheiro. A única coisa que elas ganham é reconhecimento e status perante sua comunidade”. A reza não se constitui como um meio de sobrevivência financeira individual. Porém, segundo Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018), ocorre que muitas(os) individuais(os), em forma de gratidão, dão alguma espécie de presente, já que em sua maioria as rezadeiras dispensam receber dinheiro. Na fala de Leoni, “não cobrar por benzimentos é umas das “regras” que os benzedores devem seguir”, e na sua experiência “os agradecimentos mais comuns são bens como cera de abelha, imagens de santos e velas” (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p. 262). Já na fala de uma das mulheres entrevistadas por Rafael Medeiros et al (2013), ela diz que o recebimento de dinheiro faz com que a reza perca a força.

Porém, mesmo por vezes não recebendo nenhuma forma de pagamento, é necessário compreender que o reconhecimento comunitário que atravessa a experiência das rezadeiras, é um aspecto importante de ser observado no contexto religioso delas. Entretanto, esse reconhecimento ocorre em diferentes proporções nas diferentes experiências de vida das rezadeiras, isto especialmente relacionado em contextos de violência religiosa.

Considerando alguns dos relatos encontrados sobre o reconhecimento comunitário das rezadeiras, destacamos a forma como Dona Mocinha foi descrita em matéria publicada no jornal impresso do município onde mora:

Tendo vivido em uma época onde os valores e as formas de viver eram voltadas para o bem estar de todos, (...) está sempre disposta a atender todos que a procuram seja para “rezar (energia positiva, onde só as pessoas de alma pura, como ela, conseguem emanar), “dar conselhos” (com carinho e cuidados para não ser mal entendida), ou seja para “interpretar os males do corpo e d’alma para poder indicar a planta e o tratamento que a Mãe Natureza, com tanto carinho coloca em nossas mãos, e assim como ela nos dá, o homem precisa cuidar para preservar tudo que existe (PUMAR-CANTINI, 2005, p. 50).

Diante desse contexto de reconhecimento comunitário, na pesquisa de Daniele Gomes Nascimento e Maria Ignez Ayala (2013) as autoras mencionam que as rezadeiras também são frequentemente identificadas como patrimônio cultural compondo a representação de um conjunto de costumes religiosos à serviço da saúde e exercem um importante papel na preservação da cultura popular que ganha visibilidade pela identidade cultural. A noção de patrimônio cultural considera a vida social das pessoas que têm a transmissão oral como principal meio de repasse de formas de expressão e saberes legitimados em seus meios comunitários. Há, portanto, incontáveis formas de representação desse patrimônio. As rezas proferidas pelas rezadeiras são um exemplo, por compor um campo do saber que apresenta um arcabouço histórico e antropológico religioso, se constituindo numa prática social que apresenta ensinamentos e domínios específicos (NASCIMENTO; AYALA, 2013).

4.5 AS PRÁTICAS DE CURA DE MULHERES REZADEIRAS

No ano de 2020, pandemia Covid-19, ocorreu online o I Colóquio Latino-Americano de Insurgências Decoloniais, Psicologia e Povos Tradicionais, oferecido pela Faculdade Luciano Feijão - (CE). Quero iniciar o debate acerca das “Práticas de cura”, também conhecidas como “Práticas Tradicionais de Cuidado”, a partir da Roda de Prosa Mulheres que curam: o feminino, o sagrado e um jeito de olhar o mundo⁵⁹, sob mediação de Simone Passos, e que contou com a participação de Geni Nuñez, Dona Raimunda Gonçalves, Mãe Marta De Oxóssi e a Sra. Guadalupe Del Carmen Martinez Luna (México). Felipe Augusto Barreto Rangel (2021), relata a experiência desta mesa de debate da seguinte maneira:

A policromia de falas e vivências das participantes da mesa nos levou a refletir sobre as relações entre o feminino e os universos sagrados, atentando para todos os mecanismos de discriminações destas relações, seja pelo viés de gênero – incluindo as interseccionalidades (AKOTIRENE, 2019) - ou das interpretações de religiosidades configuradas para além de padrões e normatizações estabelecidas (NETO, 2021, p.21).

O encontro aconteceu numa manhã com algumas centenas de pessoas conectadas ao objetivo de enaltecer a cultura popular, honrar os fazeres tradicionais e populares para a construção de um novo tempo. Queremos lutar contra o desencante do mundo, a partir das palavras de Dona Raimunda Gonçalves, rezadeira de São Benedito na Serra da Ibiapaba (CE), que diz: “quando eu cantava em cima da dor, ela tinha que sair” (I COLÓQUIO LATINO-AMERICANO DE INSURGÊNCIAS DECOLONIAIS, PSICOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS, 2020).

⁵⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eJk0osb_I9U>.

Dona Raimundo faz-nos lembrar que nossa guerrilha epistemológica é cantada em rezas ancestrais transgressora do projeto colonial. E que é em torno da mulher campestre, originária (ou descendente direta), afrodescendente, quilombola, agricultora, ou que mora nos centros e nas periferias urbanas, que se mantem o fio tecedor dessas práticas de cura. Esses encontros e construções revelam a importância das narrativas dos povos tradicionais como dispositivos de comunicação acerca de suas estratégias de resistência e memórias, por exemplos, dos modos de cuidados em saúde (MONTEIRO, 2019; CAVALCANTI, 2020).

Lembremos que a humanidade, em seus primórdios, vivia em maior integração com a natureza, e os processos de cura eram essencialmente empíricos, tendo como pano de fundo uma estrutura mítica, que até hoje se faz presente em algumas populações mais tradicionais e mesmo em meios colonialistas, considerados civilizados. Essas práticas permanecem, nos dias atuais, de um lado, em estreita relação com o aprendizado das diversas forças da natureza transmitidas através da oralidade, e de outro, com as crenças em forças sobrenaturais, advindas das tradições religiosas (AGUIAR, 2010). Portanto, incluímos aqui uma discussão que transita entre a noção de espiritualidade e saúde.

Entendemos que as rezadeiras atuam a partir de uma noção que Márcia Maciel e Germano Guarem Neto (2006) definem como a ressignificação do corpo e da alma, que engloba um universo plural, holístico e cósmico. Nas palavras de Cláudia Moura (2020, p. 144), é a “pessoa que cura por meio de orações, simpatias e remédios naturais em sua própria casa, sem cobrar por isso”. Suas práticas de cura não se encarregam exclusivamente de tratar doenças orgânicas; também curam doenças que não se encaixam no paradigma biomédico. Ou seja, são pessoas requisitadas para auxiliar na cura de doenças físicas, psíquicas e espirituais. Nas palavras de Lidiane Cunha (2012, p. 2), “as doenças curadas pelas benzedeiras se configuram como perturbações que afligem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo”.

São mulheres implicadas em uma noção de doença que extrapola a lógica biomédica e produz um entendimento de que a doença se constitui como um processo de construção social que ganha sentidos interpretativos dentro de um grupo ou contexto específico. Coerente, por exemplo, com o que assinala Esther Langdon (2005, p. 241), “a doença não é vista como um processo puramente biológico/corporal, mas como o resultado do contexto cultural e da experiência subjetiva de aflição”.

Assim, a cura proporcionada pelas rezadeiras está ligada não apenas ao corpo físico, mas articulada a uma esfera espiritual e social em desequilíbrio. Segundo Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018, p. 260), em um determinado momento da entrevista de Leoni ela

mencionou: “Que nem uma machucadura, um sapinho, um cobreiro, jamais um médico cura disso. Eles podem entender o corpo humano diferente, não como nós entendemos”. Ela ainda afirma que gosta de ser benzedeira, dizendo “adoro, faço com carinho, com amor porque eu tô me dedicando a Deus. Tudo o que é feito com Deus é feito com amor”. E explica que o motivo pelo qual as pessoas buscam suas rezas é devido a fé de cada uma(um) (GONÇALVES; OLIVEIRA, 2018, p.259; GASPARETTO, 2014).

Considerando a relação saúde-doença, Rafael Medeiros et al (2013) afirma que dentre alguns fatores, como por exemplo a importância da fé, a eficácia da cura se baseia também na crença da tríade “curadora-doente-coletivo social” que orienta o processo de cura. Isso reforça os dizeres de Lévi-Strauss (1991), quando afirma que um dos aspectos a serem considerados na prática de cura é a crença social no poder da terapia, uma vez que a cura atravessa os diálogos feitos junto com as pessoas, com o território e com a comunidade. Rafael Medeiros et al (2013) destaca que apesar das rezadeiras recorrerem ao sobrenatural afim da cura, é necessário o reconhecimento social da rezadeira para a legitimação da eficácia de sua reza.

Na pesquisa de Nayara de Lima Monteiro (2019) sobre as práticas de cura de rezadeiras e erveiras do Cariri, destaca-se como as práticas de cura se relacionam com a noção de ancestralidade mencionada anteriormente, com a utilização das plantas e com o respeito às diferenças culturais.

Rezar em outras pessoas e conhecer as propriedades das plantas são práticas ancestrais que se originam pela experiência dos grupos sociais presentes em um meio, em certa cultura, com certas sociabilidades, sendo comunicadas em redes variadas nas relações desse meio [...] Tais saberes e práticas estão presentes em diversas localidades, como nos Andes chilenos, no México, nas terras guaranis e dos povos amazônicos, no Cariri cearense, nos pampas gaúchos no Brasil, na Argentina e no Uruguai, territórios de Abya Yala, apresentando um núcleo semelhante que os interconecta nessa grande teia de territorialidades, saberes, ofícios, memórias, povos originários, tradicionais, identidades, gênero, espaço-tempo-dimensões (MONTEIRO, 2019, pp. 2 e 3).

Considerando a fé como contribuinte na obtenção da cura, na pesquisa de Rafael Medeiros et al (2013) verifica-se que a fé é discutida como o principal fator na reocupação da saúde das pessoas. Explica que as pessoas teriam que ter fé primeiro em Deus e depois nas rezadeiras. Mais uma vez de acordo com o “FÉ NA REZA – documentário”, a rezadeira Marlene Feitosa Lima nos fala sobre a importância das pessoas que procuram a reza acreditarem na eficácia da reza.

Bastante gente tem me procurado. E o pior é que eles têm fé, porque a fé é mais pra quem vem mandar rezar né, porque se eles vem mandar rezar e não tem fé aí nada feito né... porque nós não somos Deus pra curar ninguém né... e o que vale é a fé, porque se não tem fé também não cura né, mas como eles tem fé eles ficam bom. E eu me sinto feliz de rezar (CORDEIRO, 2021).

No mesmo documentário, nas palavras da rezadeira Deusidete Maria, ela diz assim:

Eu rezo, agora, se acreditar na cura fica bom, agora se não acreditar não posso fazer nada. Porque a pessoa vai também pela fé né... comparação: eu rezo na senhora, na senhora com todo prazer ... aí a senhora é quem manda no seu corpo e ali a senhora vai tendo fé e com fé em Jesus... a senhora tendo fé, a senhora fica boa (CORDEIRO, 2021).

A estruturação das práticas de cura, ou como Adriana Cavalcanti (2020) nomeia, das artes de cura, ajuda-nos a compreender que elas permanecem atuantes através das gerações, apesar do avanço da medicina científica. Tendo suas práticas nomeadas por algumas/ns como medicina popular⁶⁰ (ALVES; CAES, 2015; GUTIERREZ, 2015; OLIVEIRA, 2012). Caracteriza-se pela utilização de ervas e plantas medicinais nos cuidados com o corpo, ligadas à simbologia de crenças religiosas e espiritualidade. Conjuntamente à reza existe a articulação, por vezes intuitiva, de cada palavra pensada e dirigida individualmente às pessoas que procuram pelas rezadeiras. Dentre os relatos de pessoas que receberam os cuidados das rezadeiras, é preciso destacar que frequentemente mencionam uma sensação de alívio e de que algo realmente se modificou, sendo este um sentimento comumente encontrado no processo de cura (PUMAR-CANTINI, 2005; LISBOA, 1998).

Nesse momento chamamos a atenção para o entendimento das práticas de cura como um saber que produz um cuidado a partir do vínculo emocional com as pessoas, que gera um estado de alma aberta para a afetação. Este envolvimento com as pessoas cuidadas desencadeia intuições⁶¹ que são acolhidas e utilizados na prática de cura com aconselhamentos e orientações. (ALVES et al, 2020; NASCIMENTO; AYALA, 2013; LISBOA, 1998).

O componente simbólico, a crença no poder curativo da reza, a história de vida de cada pessoa que busca pela reza, os distintos significados dados às enfermidades, constroem uma necessidade afetiva e relacional que auxilia e determina a estratégia de cura adequada a cada uma/um que busca por sua cura através das rezadeiras. Estas práticas são um pequeno reflexo, adaptado à realidade atual, das práticas de outrora, pois compartilham princípios semelhantes: o empirismo na produção de remédios fabricados com matéria-prima natural; rituais

⁶⁰ As práticas conhecidas como medicina popular estiveram e estão presentes durante toda a história da humanidade, resultantes da integração de diversos saberes oriundos das culturais indígenas, europeias e africanas. As pessoas praticantes deste tipo de medicina, são conhecidas como curandeiros, erveiros, benzedeiros, raizeiros, pais e mães de santo, agentes ou terapeutas populares, entre outras nomenclaturas. Pode-se compreender essas práticas como um conjunto de saberes e um saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração (SANTIAGO, 2018, p. 7).

⁶¹ A intuição traz à tona saberes produzidos nas estruturas arquetípicas do processamento mental inconsciente que foram descobertas por Jung, permitindo acessar saberes acumulados durante todo o processo histórico de construção da espécie humana, que são herdados por todos pela genética e pela assimilação de elementos simbólicos da cultura (VASCONCELOS, 2009).

específicos; e a intermediação de forças e/ou energias consideradas de diferentes maneiras, de acordo com o tipo de prática e o contexto histórico, para a realização das curas.

Inclusive, Lidiane Cunha (2012) enfatiza que existem determinadas doenças que só rezadeiras têm condições de curar, assumindo assim uma noção de que as enfermidades possuem duas causas, uma causa natural e outra sobrenatural, sendo a primeira da competência dos profissionais da medicina e, a segunda, das rezadeiras. Sobre essa distinção Willian Gonçalves e Oséias de Oliveira (2018, p. 260) citam Leoni quando ela explica que existem “doenças de médico” e “doença de benzedeira”⁶².

Compreendemos, então, que as doenças de rezadeira são mais do que um conjunto de sintomas e sinais físicos, sendo compostas também por significados psicológicos, sociais e morais compartilhados pelo contexto sociocultural. Ou seja, compõe práticas de cura onde o foco do cuidado vai além do funcionamento do corpo físico. Já as “doenças de médico” seriam caracterizadas como aquelas em que a rezadeira não vê resultado após sua intervenção.

Como exemplo das especificidades destes modos de cuidar, temos a pesquisa de Arianne Lovo (2019) com a rezadeiras do povo Pankararu, onde afirma que:

No coletivo Pankararu, quando alguém está enfermo, recorre-se, primeiramente, a uma rezadeira, sendo ela quem indicará se tal doença é da ordem dos encantados (ciência pankararu) ou dos homens da caneta (saber biomédico). Esses dois sistemas médicos operam de forma complementar, embora exista uma hierarquia entre eles, pois a intervenção do segundo só é feita com a permissão dos encantados. A doença é um desequilíbrio da vida social e a busca pela sua estabilização é um mecanismo de controle de corpos e cosmos. [...] A rezadeira quem identifica se a doença é da ordem dos encantados ou dos homens da caneta. No entanto, é comum a expressão “o médico trata, mas os encantados quem cura”, indicando uma hierarquia de saberes (LOVO, 2019, pp. 83 e 89).

Nesse sentido, devido esta forma de atuação a reza resiste até os dias atuais e embora hoje exista um número reduzido de rezadeiras elas permanecem sendo intituladas na cultura popular como: “as médicas da comunidade” (ALVES et al, 2020, p. 6).

É importante destacar que as rezadeiras não possuem um comportamento de negação ao sistema oficial de saúde e as mesmas reconhecem a importância do acompanhamento terapêutico em conjunto com profissionais de saúde, considerando o atendimento destes como importante para o tratamento de suas(eus) pacientes (MEDEIROS ET AL, 2013).

A prática de reza considera um período de tempo para que a reza atue sobre a doença. Segundo Rafael Medeiros et al (2013, p. 1348) a reza não se dá em apenas um momento, são necessários no mínimo três dias consecutivos para a “cura ser fechada”. Em sua pesquisa observou-se que a passagem dos dias, além de servir como um momento para a realização da

⁶² Destacamos que também existem “doenças de pajés”.

terapia atua também como estratégia para saber se a pessoa está ou não reagindo positivamente à terapia. Nesse período as rezadeiras avaliam se há necessidade de um novo ciclo de reza ou encaminhamento para uma instituição de saúde oficial; na segunda reza é analisada a eficácia do procedimento. Na terceira, se avalia a necessidade de uma possível volta ou uma indicação às práticas convencionais.

Relembrando o já citado, I Colóquio Latino-Americano de Insurgências Decoloniais, Psicologia e Povos Tradicionais⁶³, nas palavras de Dona Raimunda Gonçalves, compreendemos a sua relação com a medicina hegemônica da seguinte forma:

Eu criei meus filho tudim, nunca andei com menino em farmácia, nunca andei com menino levando pra consultar, quando tava gripado, eu curava em casa a gripe, eu pisava os remédio, tirava o leite e dava. Os menino nascia os dente sadio, a gripe ia simhora, era menino pinotador, brincador, tomava banho na chuva, corria no meio de casa, não sentia problema nenhum, graças a Deus [...] Só ia procurar um médico pro meu menino quando dava pneumonia, que eu dava o remédio, dava o remédio e não servia. Aí era que eu botava no braço e procurar o doutor (CORDEIRO, 2021).

Dentre algumas especificidades dos cuidados prestados pelas rezadeiras compreendemos que muitas doenças são entendidas como doenças de rezadeiras⁶⁴, tais como: vento caído, quebranto, mau olhado, cujos sintomas vão desde febre, vômito, enjoo, moleza e até a morte. De acordo com as mulheres entrevistadas por Rafael Medeiros et al (2013), todas afirmaram curar quebrante e destacam que em sua experiência é possível notar um número significativo de crianças acometidas por essa doença. Na fala de umas das entrevistas nomeada como B1 ela diz que: “o quebrante, o uíado e o vento caído... É gente que bota, quem bota meu filho, quem bota quebrante e uíado bota em tudo que ver e só quem tira é Deus. É a vista mal das pessoas adocece logo ali na hora, vomitando, da febre” (MEDEIROS ET AL, 2013, p. 1349). Porém, a reza não é realizada apenas em crianças doentes, visto que também podem ser realizadas como forma de proteção. Também se observou que elas também dão orientações quanto à alimentação, higiene das crianças e manipulação com plantas medicinais.

Conforme Márcia Maciel e Germano Guarem Neto (2006), as rezadeiras representam para as pessoas que recebem seus atendimentos, um canal entre o físico e o extrafísico, o humano e o sagrado. Suas recomendações assumem um caráter sobrenatural, e revogá-las significa ir contra as próprias recomendações divinas. Porém, elas também fazem recomendações relacionadas com práticas de cuidados, chegam a orientar sobre formas saudáveis de alimentação, cuidado com higiene das crianças, utilização de medicamentos

⁶³ Não há sigla para citação ao evento.

⁶⁴ Para melhor compreensão acerca das doenças ver anexo L.

alopáticos sem necessidade de prescrição médica, dentre outros. Reafirma sua atuação como importante espaço para uma contribuição mútua entre o saber oficial e popular.

A pesquisa de Rafael Medeiros et al (2013), evidencia que o cuidado das rezadeiras se diferencia entre outros aspectos, especialmente pela afetividade. Na análise das falas das rezadeiras entrevistadas por estes autores é possível observar a utilização e credibilidade dessas práticas mesmo diante da expansão do modelo da medicina científica. Segundo este grupo de pesquisadores, a confiança atribuída à atuação das rezadeiras também se dá pela visão humanística ao processo do cuidar, uma vez que a pessoa é coparticipante ativa do processo de busca pela cura, dado que esta avalia a eficácia, considera o uso concomitante de outras terapias e constrói junto à rezadeira estratégias de cura e significados para o adoecimento. Isto revela que o cuidado prestado pela rezadeira considera a(o) indivíduo(a) na sua dimensão global, sem perder de vista a sua singularidade, quando da explicação de seus processos de adoecimento e de saúde.

Observamos que com relação ao cuidado à saúde, especificamente da criança, a humanização é um ponto forte da reza. Existindo casos em que mesmo após a reza, as mulheres rezadeiras permanecem preocupadas com o bem-estar da criança e passam a realizar pedidos e preces continuamente às divindades de sua religião, na busca prolongada pela melhoria do estado patológico da(o) pessoa atendida. Criando assim, um vínculo com a(o) cuidadora(or) e cuidanda(o) (MEDEIROS, ET AL (2013).

4.6 AS REZAS E O USO DAS PLANTAS MEDICINAIS

A prática que engloba a reza envolve especialmente a imposição de mãos e a manipulação com ervas e plantas medicinais, mas que também nos revela outra lógica de existência. Nisto, a imposição de mãos é compreendida como sendo uma prática encontrada em diversos lugares sob diferentes conotações, mas sempre com a intenção de transmitir algo para aqueles que a recebem, essencialmente uma cura ou benção. Frequentemente encontrada em atos religiosos (MENEZES, 2018).

Javert de Menezes (2018) situa historicamente a imposição de mãos em diferentes vertentes religiosas da seguinte forma:

É referido no Novo Testamento da Bíblia pelo qual os apóstolos de Jesus Cristo e São Paulo (Livro Atos dos Apóstolos 19, 1-8) ministravam curas e ordenavam (conferiam o Sacramento da Ordem) os fiéis como novos missionários, diáconos, presbíteros e bispos. Na Igreja Católica, desde as primeiras comunidades até hoje – e especialmente regulamentado no Concílio de Trento – essa prática permanece sendo utilizada nas ordenações. É muito utilizada pela Igreja Evangélica nas suas orações de intercessão, assim como no movimento de Renovação Carismática da Igreja Católica. É a base da terapia Reiki, que consiste em canalizar a energia vital pela imposição das mãos para

a cura física dos que a recebem. [...] Também é utilizada pela Igreja Messiânica Mundial, movimento religioso fundado em 1935 no Japão por Meishu-Sama, cujo conceito central é o Johrei (luz divina), um método que pode canalizar a luz divina no corpo de outra pessoa, com intuito de curá-la de seus males físicos e espirituais. No Espiritismo, doutrina codificada por Allan Kardec em 1857, a imposição de mãos é administrada através do Passe Espírita, onde um indivíduo, que recebe o nome de passista, canaliza sobre outra pessoa “energias” ou “fluidos” benéficos, oriundos do próprio passista, de bons espíritos, ou ainda de ambas as fontes somadas. NO mormonismo, ou (Mórmons), doutrina fundamentada com o nome de *A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos últimos dias* pelo primeiro profeta que a restaurou, Joseph Smith, utilizaram a imposição de mãos para curar, ordenar a cargos na igreja, conferir o Espírito Santo, conferir os sacerdócios em seus respectivos ofícios, conferir bênçãos específicas e a Benção Patriarcal (MENEZES, 2018, pp. 43 e 44).

As rezas são atos de benzer, de abençoar para proteger quem necessita. De acordo com Javert de Menezes (2018, p. 11), a palavra benzer vem de “fazer a cura através dos símbolos que iniciam a reza”. Na cultura popular, “eu te benzo, eu te curo!”, são de acordo com William Gonçalves e Oséias Oliveira (2018, p. 257), as palavras mais utilizadas no início de toda reza. É certamente conhecida das pessoas que já foram alvo dos cuidados dessas mulheres.

São várias as rezas utilizadas para solucionar problemas ou direcionar soluções. Na fala das mulheres entrevistadas por Rafael Medeiros et al (2013) foi relatado que de forma geral, no tratamento de “doença de benzedeira”, há rezas que são utilizadas para curar qualquer enfermidade, como é o caso do pai-nosso e ave-maria, e outras específicas para cada doença, que podem abranger rezas criadas pelas pessoas responsáveis pelo ritual, rezas às santas e santos específicas(os) ou mesmo rezas ‘dadas por Deus’. Na pesquisa de Javert de Menezes (2018), a oração do Pai-Nosso associada à oração do rosário é frequentemente usada junto a outras orações específicas para retirar um mal qualquer. Assim, as orações de cunho católico frequentemente seguem a sequência orientada pelo rosário, sendo intercaladas às rezas específicas de cada mal-estar. O rosário, também chamado de terço, segue a sequência e orações descritas abaixo.

Lá no céu ela foi a Senhora Santa Luzia
 Quando ela perdeu as vista e que perdeu a luz do dia
 Que o pranto que aparava, lábios de Santa Luzia
 Quando retornou as vistas que enxergou a luz do dia
 Lá no céu ela foi a Senhora Santa Luzia
 Minha virgem Santa Luzia
 Minha virgem das vistas acode com seus milagres
 Ôh Senhora Santa Luzia
 Minha virgem Santa Luzia, minha virgem das vistas
 Apegai com Bom Jesus que eu te darei as vistas
 Ôh virgem bendita orai senhor que está na cruz [...].

No filme documentário “DEUS TE PAGUE – BENZEDEIRAS E BENZEDORES”⁶⁵, com roteiro, direção e edição de Marcelo do Vale (2021), a rezadeira Dona Maria Alves reza dizendo assim: “Glória do Pai, do Filho e do Espírito Santo, assim como era no princípio agora e sempre. Amém. Jesus nasceu, Jesus morreu, Jesus ressuscitou, a arca virou e a espinhela levantou. Pai Nosso que estais nos céus, santificado seja o Vosso nome”. No mesmo documentário, nas palavras da rezadeira Elza:

Eu peguei e falei assim: ô mãe, não dá pra senhora dá uma benzida nim Hemerson pra mim, ele tá chorando muito. Assim, hô minha filha, num tem como eu benzer, filha, eu vou te falar as palavras e você benze ele. Aí me falou, cê chega lá perto dele, reza o creio em Deus pai primeiro, depois você vai falar, é... Hemerson, eu te benzo de dor de cabeça, ventre virado, espinhel caída. Com isso mesmo eu benzo, quem benze é a Virgem Maria. Aí eu benzi ele e o menino parou de chorar (VALE, 2021).

Na pesquisa de Maria de Nazaré Eufrásio Alves et al (2020) é possível entender que algumas orações aos santos também podem compor esse momento, tais como: Oração de São Brás, Oração de Santo Amâncio e Santa Rita. Após a leitura da Oração de São Brás fui levada a lembrar de tantas vezes em meus engasgos foram cuidados e curados pela minha mãe levantando meus braços, clamando a São Brás, ao mesmo tempo que soprava minha fronte. Em Arcoverde não é difícil encontrar pessoas chamando por São Brás no momento do engasgo.

Oração de São Brás proferida pela dona Maria das dores em um dos encontros e diálogos: “São Brás, bispo viajante, curador dos agonizantes, São Brás quando andou no mundo foi curado, confirmando e desengasgando. Valha meu senhor São Brás, ajudai-me com esse engasgo. Subo para cima ou desço para baixo, com as três palavras de Deus e a espada do divino Espírito Santo” *Depois disso reza três ave maria e oferece para São Brás (ALVES ET AL, 2020, p. 269).

Um ponto comum que Oswaldo Barroso (2012) apresenta é que a maioria das rezas são diferenciações das orações aceitas pelo cristianismo católico como o Pai Nosso e a Ave Maria, com o acréscimo de palavras incompreensíveis aderidas do latim e resmungos misturados às conhecidas orações. De modo semelhante também acontece com a assimilação de palavras derivadas de sociedades de tradição africana, principalmente por se tratar de palavras

⁶⁵ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=0vSuHrjZGNo>>.

transmitidas pelos antepassados ou de pessoas mais velhas da comunidade. A palavra tem um “caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas”, numa cosmovisão onde todas as coisas se conectam (BÂ, 1982, p. 169). Estas palavras são entoadas nas ladainhas e ritos religiosos das rezadeiras, como formas também de lembrar os pertencimentos daquele grupo social, bem como seus saberes.

São rezas que compreendem uma vasta gama de necessidades, onde os indivíduos buscam desde a resolução de conflitos pessoais à recuperação da saúde física, tais como: conflitos familiares, retorno de pessoas às suas obrigações, afastamento de influências maléficas de um lugar, entre outras funções. Algo que enaltece o ofício das rezadeiras, e que permanece comum ainda hoje, é a busca pela cura de diferentes tipos de dores e até contra algumas enfermidades nos animais. Enfermidade que assumem nomes variados em cada localidade e cultura (NASCIMENTO; AYALA, 2013).

A pesquisa de Maria Nazaret Eufrásio Alves et al (2020, p. 269), relata o seguinte:

Na conversa com dona Maria das Dores foram citados por ela alguns santos e rezas, tais como São Brás, sendo esse colocado como santo de engasgo; oração de Santo Amâncio, dita como oração forte para afastar e aproximar pessoas; Rosário de Santa Rita, proferida como oração para causas impossíveis.

A dissertação de Evelyn Siqueira da Silva (2017), que propôs uma discussão sobre a saúde do campo e o processo de trabalho da equipe de saúde da família no município de Caruaru – PE, sendo este um município vizinho de Arcoverde – PE, traz alguns aspectos interessantes para nós. Ela cita que as rezadeiras surgem como mulheres que contribuem para o bem-estar das(os) indivíduos(os), tendo um papel positivo na prevenção e na manutenção da saúde, assim como na preservação das práticas de cura através sobre plantas medicinais, ou seja, na manipulação da Fitoterapia Popular.

Neste conjunto amplo de práticas de cura, compreendemos que as plantas são inseridas e utilizadas de formas diversas e com o objetivo de curar os males do corpo e da alma, através da fumaça ou de unguentos, ou pela destilação de seus óleos. Na pesquisa de Lucia Pumar-Cantini (2005) ela relata brevemente o modo como Dona Mocinha maneja com diferentes tipos de remédios caseiros:

Mostrou seu pequeno laboratório, lugar onde fabrica as garrafadas, tinturas, pomadas e unguentos. Pegou um vidro com um líquido muito preto e disse que a moça vinha buscá-lo hoje. Perguntamos que ervas tinha dentro. Ela não sabia ao certo. Tinha feito a tintura já fazia dez dias e não se lembrava mais. Dona Mocinha criava e recriava suas garrafadas e tinturas cotidianamente. Cada garrafada fez e faz parte de algumas tradições que são reinventadas e ressignificadas em um outro registro, ou seja, sua apropriação das ervas não se faz de modo racional, lógico e definido. Cada ato seu vem imbuído de um sentimento enraizado de estar-no-mundo de fazer-parte-de-um-

mundo e de ao mesmo tempo torná-lo acessível e inteligível a si mesmo (PUMARCANTINI, 2005, p. 83).

Destacamos a pesquisa de Sabrina Santiago (2018, p. 7) quando afirma que o uso de plantas medicinais para rituais de cura como a reza e produção de remédios caseiros, trata-se de “uma prática encontrada fortemente no nordeste brasileiro, principalmente a partir dos raizeiros no bioma caatinga, forte espaço congregador e sugestivo deste tipo de saber – a despeito do modo de vida dos sertanejos e sua relação com a natureza”. Nas palavras da rezadeira Dona Raimunda Gonçalves ela nos ensina sobre seu cuidado com as ervas e sua relação com elas afirmando que:

A nossa vida é como um pé de pranta, nós arruma a pranta. Eu pranto e carinho, converso, todo dia eu boto água no pé dela, e sempre eu digo assim: como eu quero vida o bichinho também quer vida. Eu converso com ele, né? Assim como eu quero vida, você também quer vida, você quer botar folha. Se for fazer um chá só faz se for com a folha, e se não aguar ele vai ter folha pra fazer chá? Não vai ter. Aí eu pranto, sempre tenho aquele carinho de tá conversando (I COLÓQUIO LATINO-AMERICANO DE INSURGÊNCIAS DECOLONIAIS, PSICOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS, 2020).

A utilização místico-religiosa de plantas em ritos e rezas é bastante comum nas práticas de cura das rezadeiras. Mesmo quando as plantas ou seus produtos não são diretamente administrados, a ação terapêutica da planta estaria relacionada à capacidade de captar energias ruins. Portanto, muitos vegetais são utilizados nos rituais de cura para diversas doenças. Muitas plantas são consideradas como plantas sagradas por servirem de elo com a divindade, responsável em definir diagnósticos e orientar o tratamento para a cura (SILVA ET AL, 2014).

Na pesquisa de Arianne Lovo (2019) sobre as rezadeiras do coletivo pankararu a autora nos diz que estas rezadeiras possuem uma rica farmacopeia conhecida como ‘remédio de mato’ e que é bastante difundida entre a população. Esses medicamentos são feitos a partir dos vegetais, sobretudo das entrecascas, raízes e folhas, utilizadas em maior medida devida a facilidade da sua coleta e do seu uso, a infusão. As demais partes dos vegetais, como as seivas, os troncos, os talos, as sementes, as flores, os bulbos e as polpas dos frutos são também utilizadas. Com algumas dessas ervas é feita a xaropada ou lambedor, remédio feito a partir da infusão de partes das plantas em água, e seu cozimento com açúcar ou mel.

Alguns exemplos das ervas utilizadas pelas rezadeiras da caatinga pernambucana para a feitura dos seus remédios podemos encontrar:

A entrecasca do angico (*Anadenanthera macrocarpa*), do carcarazeiro (*Pithecellobium diversifolium*) e rompe-gibão (*Pithecellobium avaremotemo*), folhas da jurema-preta (*Mimosa tenuiflora*) e do alecrim (*Rosmarinus officinalis*), raízes da catingueira (*Caesalpinia pyramidalis*) e frutos da jurubeba (*Solanum paniculatum*). [...]O alecrim-de-caboclo (*Baccharis sylvestris*) é utilizado para banho e como defumador. As folhas

da quebra-faca (*Croton icans*) são esfregadas no corpo antes dos rituais, para a sua purificação. O junco (*Cyperus esculentus*) também é utilizado para banho, principalmente do pajé, para se preparar antes do trabalho. Com a entrecasca da aroeira (*Myracrodruon urundeuva*), espécie arbórea cujas indicações terapêuticas são bastante conhecidas no nordeste do Brasil se prepara um chá que é utilizado no banho da mulher logo após o parto. A imburana-de-cheiro (*Amburana cearensis*) é uma árvore bastante importante na cultura Pankararu, pois dela se usa a entrecasca, a seiva do tronco e as sementes, que são trituradas e misturadas com ervas e fumo (DARIO, 2018, p. 66).

Portanto, compreendemos que a reza necessita de alguns instrumentos, e na pesquisa de Rafael Medeiros et al (2013) cita-se que entre estes estão incluídos os seguintes elementos: ramos, água comum, água benta, agulha, linha, pano, roupas, foto, pilão, mas o principal instrumento é o ramo.

O ramo é o instrumento principal nas mãos das rezadeiras, e na fala das entrevistadas por Rafael Medeiros et al (2013, p. 1344) é relatado que os galhos de plantas são parte fundamental no ritual, segundo elas: “não podem ser qualquer um”; devem ter características peculiares: “há ramos que amargam”, “não pode figo, pereiro...”. Entre os mais utilizados estão: vassourinha, laranjeira, pião de São Francisco, arruda, quebra pedra, romã e hortelã. Nos anexos é possível encontrar tabela com as principais formas de preparo e plantas medicinais utilizadas pelas rezadeiras encontradas ao longo deste levantamento.

Porém, a partir da publicação dos anais do 2º Encontro de Saberes e Práticas de Cura da Caatinga na Chapada do Araripe (2018), realizado no município de Exu no Sertão pernambucano, temos um panorama geral das plantas e rezas utilizadas para os males mais frequentes nesta região (ANEXO K – TABELA 12).

Entre as rezadeiras é possível observar que existe o costume de manter essas plantas, compreendidas como sagradas, perto dos locais onde se realizam os rituais, visto que são colhidas no momento que antecede a reza, fato que faz com as rezadeiras tenham por costume plantá-las em suas próprias casas. Em contrapartida, a preferência pelo ramo vai depender de cada rezadeira (HAVERKORT; MILLAR, 1994).

Além do ramo os principais instrumentos para a reza são fotos junto com o endereço da pessoa que solicita o atendimento, sendo estes recursos que viabilizam que a cura possa ocorrer à distância. Segundo Rafael Medeiros et al (2013), a foto é utilizada para pessoas que não acreditam ou que não podem ter um encontro direto com essas mulheres, muitas vezes devido à distância. Na fala de (B7) ela diz: “Rezo em foto também” e na de (B13) ela afirma: “Eu rezei em um menino a prima dela mandou um cartão pedindo a cura, eu pedi o número, bairro, o lado da casa, e nome do menino depois de cinco dias ela veio me dizer que o menino tava bom” (MEDEIROS ET AL, 2013, p. 1350).

Nas palavras da rezadeira Dona Raimunda Gonçalves quando foi perguntada sobre as ervas que ela utilizava e suas funções, ela explicou assim:

Eu agora não tenho por causa do inverno, né, que a gente planta e o inverno acaba, que mela as folhas, as vezes cria muito inseto também, lagarta e formiga. A gente peleja pra quando chegar no final do inverno ter as plantas plantado, mas não tem cumã... mas eu só tô tendo a malva agora, e tô com vontade de arrumar uns pezinho aqui na minha vizinha mesmo, é o manjerição. Tem o manjerição pra dor de dente que é o da florzinha amarelinha, e desse manjerição que eu tô querendo arrumar e que eu não tô tendo dele agora aqui, mas que eu vou arrumar ele aqui na minha vizinha, é o manjerição que ele é... que ele serve pra impinja... a gente pisa ele, ele não dá fulô, ele é só a pranta mermo, a fôia miudinha, a gente pisa ele e bota um pouquinho de sal, mistura com sal com ele e esfrega na impinja, aí mata a impinja, a impinja não vai pra frente. Ele é muito bom! (I COLÓQUIO LATINO-AMERICANO DE INSURGÊNCIAS DECOLONIAIS, PSICOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS, 2020).

Durante a mesma mesa de debate onde se encontrava Dona Raimunda Gonçalves, também estava presente a Mãe Marta de Oxóssi, Mãe de Santo, que também falou sobre o uso que faz das plantas.

A gente usa muitas ervas, não somente para dor, como remédio, mas também com banhos pra limpeza espiritual, pra repor as energias. A gente usa muito alfavaca, aquele que chamam de tapete de Oxalá, que pra todo mundo é o boldo. A gente usa essas ervas e, macera elas assim na água, pra tomar o banho, pra afastar as energias negativas. Também o eucalipto se usa muito no banho, folha de pinhão roxo como descarrego e como remédio também, né, que serve. A alfavaca é muito boa para dor de estômago, pra quem tem problema de gastrite, fazer um chá dela também é ensinado pelos preto velho, também a malva, aquela malva que chama coruda, acho que em outros lugares chamam folha da fortuna, muito indicada para inflamação no útero, quando a mulher tá sentindo aquela dor no pé da barriga. O arruda também, a gente faz banho pra tirar as forças negativas, abrir caminhos (I COLÓQUIO LATINO-AMERICANO DE INSURGÊNCIAS DECOLONIAIS, PSICOLOGIA E POVOS TRADICIONAIS, 2020).

Assim é impossível separar a planta medicinal do rito, demonstrando a relação entre as rezas/benzeções e a fitoterapia. Ou seja, é impossível falar em reza/benzeção sem remeter aos chamados “remédios caseiros” ou “remédios da terra” (SANTIAGO, 2018). Como aponta Rafael Medeiros et al (2013), as rezadeiras/benzedeiras são reconhecidas pela comunidade como verdadeiras cientistas populares, mesclando o mundo místico e os conhecimentos curativos das plantas. Na presença de sintomas como cólicas e febre, são os momentos em que elas mais indicam a utilização dos métodos fitoterápicos como chás, infusões, banhos, lambedores, dentre outros.

5 ENTRE ENCONTROS E REZAS: O PROCESSO DE ANÁLISE DAS NARRATIVAS DA REZADEIRAS

A pesquisa sobre as rezadeiras envolve a inserção em um universo místico repleto de ritos e estratégias de cuidado no qual agora nos aproximamos. Tendo como principal desafio o fato de que para cada região às práticas e saberes das rezadeiras serão adicionados conhecimentos específicos dos contextos locais. Portanto, foi a partir das observações no cotidiano e das entrevistas narrativas que buscamos conhecer as experiências de dez rezadeiras residentes no município de Arcoverde – PE. A observação no cotidiano e a entrevista narrativa, revestem a pesquisa com nuances e delicadezas que nós avaliávamos necessárias para alcançar os objetivos da tese.

Como afirma Dulce Santoro Mendes (2017), as pesquisas que debatem acerca das rezadeiras, de suas experiências de vida e reza são poucas. Sendo mais frequente a identificação de pesquisas ligadas principalmente, à estudos nas áreas de saúde, e a cenários culturais gerais, e menos frequente as que tratam sobre experiências de vida em territórios. Portanto, compreendemos que as narrativas aqui apresentadas se constituem como uma importante maneira de reflexão em torno das práticas de cura das rezadeiras, visto que é justamente na memória dessas mulheres que se encontram os saberes e as experiência acumulada ao longo de suas vidas.

Quando consideramos os aspectos metodológicos destas pesquisas é frequente encontrarmos etnografias, tais como Dulce Santoro Mendes (2017); Sergiana Vieira dos Santos (2018); Maria Eliene Magalhães da Silva (2015); Pesquisas narrativas, tal como a de Claudia Vanessa Gomes Moura (2020). A partir da multiplicidade de pesquisas apresentadas no terceiro capítulo destacamos que várias autoras(es) registram a presença de rezadeiras em diferentes regiões brasileiras.

Sendo assim, é importante compreender alguns aspectos gerais acerca das rezadeiras arcoverdenses entrevistadas, isto antes de adentrarmos nos eixos de análise propriamente ditos. Inicialmente ressaltamos que as rezadeiras não constituem um bloco homogêneo de mulheres e isso possibilita pensarmos a multiplicidade de experiências e relações estabelecidas por essas mulheres, diante dos mais variados acontecimentos e necessidades. Afinal, trata-se de mulheres plurais, cujas narrativas são atravessadas por várias categorias sociais, tais como gênero, raça, classe⁶⁶, geração, território, religião. Com isso, entendemos que é necessário partir dessa

⁶⁶ É válido ressaltar que o conceito de classe aqui utilizado leva em consideração não somente questões relativas ao econômico, mas o mesmo é concebido enquanto construto cultural. Entretanto, o fato das(os) indivíduos(os) comungarem de experiências culturais próximas, não implica necessariamente na homogeneização de costumes e

compreensão acerca do grupo de mulheres participantes da pesquisa, para então analisar as especificidades de suas experiências como rezadeiras.

Nesta pesquisa as rezadeiras tratam-se de mulheres cis gênero heterossexuais, em sua maioria, idosas. Nesse sentido o aspecto geracional é importante de ser considerado, visto que segundo Ecléa Bosi (1994), cada sociedade possui um modo peculiar de caracterizar ou ver a velhice. Para a autora, na nossa sociedade industrial a(o) velha(o) é tida(o) com uma pessoa ultrapassada incapaz de participar da vida produtiva na comunidade, sendo a aposentadoria a consequência desse estado de coisa. Porém, se cada sociedade possui um modo de caracterizar a velhice, é preciso destacar que quando se trata das práticas de cura das rezadeiras a velhice ganha uma configuração diferente da noção de invisibilização e invalidação característicos da velhice no contexto industrial.

Autores como Luís da Câmara Cascudo (2001) e Alberto Quintana (1999) registram em suas pesquisas que as rezadeiras, em geral, são mulheres com idade avançada, sendo justamente esse fato o que lhes confere credibilidade no ofício da reza. Para poder obter um reconhecimento social, estas mulheres devem ter uma idade que garanta ao seu grupo um certo saber, ou seja, devem ser a voz da experiência. Compreendemos que mesmo em casos onde a aptidão para a reza se manifeste antecipadamente, o verdadeiro reconhecimento por parte da comunidade só virá com o aumento da idade, isto favorece com que a velhice seja experimentada de uma forma diferenciada pelas rezadeiras. Diante disso, ressaltamos, como afirma Pedrina Nunes Araújo (2012), que grande parte das mulheres reconhecidas como rezadeiras possuem mais de sessenta anos, e nesta pesquisa não foi diferente. Como já apresentado, as rezadeiras entrevistadas tinham idade entre 50 e 84 anos.

É preciso destacar também que todas residem no município de Arcoverde (PE), compreendido como um território que se desenvolve no *continuum* rural-urbano e a partir da expressão das relações entre dois polos que se inter-relacionam. Ao argumentar sobre o *continuum* rural-urbano, Nazareth Wanderley (2000) afirma a importância de se compreender essa relação já que ambas não se explicam por si mesmo, e dado a aproximação existente entre

valores. A classe, assim como outras categorias analíticas, não é estanque e harmônica. Baseadas nestas interpretações da teoria de Pierre Bourdieu, adotamos teoricamente a noção de classes populares nesta pesquisa. Entendendo-as como desprovidas do capital cultural criado por o mesmo. Pierre Bourdieu (1975, p. 212) desenvolve o conceito de capital cultural, utilizado para designar o “[...] poder advindo da produção, da posse, da apreciação ou consumo de bens culturais socialmente dominantes”. O autor afirma que o capital cultural possui três estados, que são: Capital cultural incorporado, que é introduzido na criança desde o nascimento, por meio do convívio com seus familiares, que pode ser observado no vocabulário e uso da língua; Capital cultural objetivado caracterizado como bens culturais materiais, que são utilizados pelas famílias de forma natural ou por saber a importância desses materiais na formação de um indivíduo a exemplo dos livros, revistas, computadores dentre outros; E por fim capital cultural institucionalizado, representado por diplomas e titulações.

a área rural e a área urbana, sendo ela espacial e social. São partes da sociedade com forças e dinâmicas sociais próprias que se influenciam. Há nesta relação, denominada como um *continuum*, uma complementaridade e interdependência, que apontam para modos particulares de utilização do espaço e da vida social. Portanto, vemos que a rezadeiras de Arcoverde (PE), dada a experiência com esse *continuum*, tem seus modos de sociabilidade e envelhecimento marcados pelas características das sociedades de interconhecimento⁶⁷. Segundo Nazareth Wanderley (2000), são sociedades fundadas a partir da amizade e compadrio, onde o público e o privado se imbricam, o que torna a experiência de envelhecimento menos marcada pela invisibilização e invalidação.

A condição material das rezadeiras entrevistadas, ou seja, o pertencimento de todas às camadas populares, é outro aspecto importante de ser considerado, assim como as possíveis consequências das vivências sociais desses grupos, que se relacionam especialmente na iniciação e manutenção da reza como uma prática de cura. Diante dessa observação, ressaltamos de acordo com Oswaldo Barroso (2019), que as mulheres integrantes das camadas populares sempre estiveram mais abertas ao convívio com a vizinhança e com os grupos de trabalho e de lazer. Estabelecem verdadeiras redes de socialização, cuja dinâmica contribuiu para a manutenção de estratégias coletivas de cuidado.

De acordo com Laura de Mello e Souza (2009), as mulheres envolvidas com práticas de cura pertencem a diferentes substratos sociais e culturais, assim como atendem a diversas finalidades e segmentos da sociedade. Porém, tendo como foco o cuidado de doenças ainda não tratadas ou tratadas de formas diferentes pelo saber biomédico hegemônico, como falado no capítulo anterior, tais como: ventre virado, espinhela caída ou peito aberto, engasgação, mordeduras de cobra, mau olhado, sol na cabeça, quebranto, etc. Males que estão localizados, segundo a rezadeira Dona Neide, “no corpo e na alma das pessoas”. As rezadeiras cuidam da identificação das moléstias ao tratamento com rezas, chás, banhos e unguentos preparados com as ervas, por vezes, colhidas nos próprios quintais de suas casas.

Contudo são perceptíveis diferenciações entre elas, a saber, o fato de algumas morarem sozinhas, porém sendo constantemente visitadas pela comunidade em busca de reza. Na pesquisa de Pedrina Nunes Araújo (2012) acerca de solidão e velhice nas rezadeiras, a autora argumenta que a solidão unida à condição de velhice fortalece sentimentos de abandono na vida dessas mulheres. Porém, essa realidade não se concretiza na experiência de Dona Bebê que

⁶⁷ Nazareth Wanderley (2000), aborda as sociedades de interconhecimento a partir da perspectiva de Henri Mendras (1976), e afirma que as relações presentes nestas sociedades resultam das práticas e representações particulares a respeito do espaço, do tempo, do trabalho, da família, que existe nas coletividades rurais.

relata satisfação em morar sozinha e forte engajamento social. É preciso destacar que ela mora na mesma casa há mais de 50 anos, em um bairro central em Arcoverde, o que facilita sua vinculação e inserção social. Portanto, esta configuração de reconhecimento e vinculação social faz com que não compreendamos que as mulheres rezadeiras que moram sozinhas são solitárias. Entendemos que as rezadeiras assumem um lugar de lideranças comunitárias uma vez reconhecidas como guardiãs do dom da cura, e que isso promove engajamento, participação, e por vezes, amparo social. Por exemplo, Dona Deja fala que já chegou a ganhar a reforma de sua casa de uma pessoa em quem ela rezou, e que durante o isolamento da pandemia Covid-19 rezava à distância por Whatsapp, ela diz: “meu whatsapp é cheio de gente, aí eu rezava à distância mermo”. Já Dona Bebé que diz que não se sentiu sozinha durante o isolamento da pandemia Covid-19 porque era muito procurada pela comunidade em busca de reza. Dona Bebé afirma que durante a pandemia não abria a porta para as pessoas entrarem em sua casa e que rezava de longe mesmo.

Dentre o grupo de rezadeiras entrevistadas apenas uma não se nomeou católica, havendo, portanto, uma predominância da religião católica. Entretanto, nos Encontros de Saberes da Caatinga foi possível conhecer rezadeiras de diferentes religiões, porém desempenhando suas práticas de forma muito semelhante. Na pesquisa de Márcia Regina Maciel e Germano Guarim Neto (2006), a autora afirma que a maior parte das rezadeiras é católica, embora nem sempre frequentem igrejas. Guardam consigo as representações que a religião propicia, lançando mão dos símbolos e códigos que permeiam o ato de rezar e curar. Porém, havendo situações em que as rezadeiras não se reconhecem como católicas. Segundo Oswaldo Barroso (2019), as rezadeiras podem ser católicas, evangélicas, umbandistas, espíritas ou ligadas a candomblé ou outras religiões. O que é importante é que todas são compreendidas socialmente como intermediárias de Deus, e/ou de Nossa Senhora, e/ou das(os) orixás, e/ou das(os) caboclas(os) e outras entidades. São mulheres que rezam, benzem, firmam pontos, ouvem, aconselham, e geralmente, não cobram nada.

Dentre esta diversidade religiosa é preciso destacar que a reza se articula com a noção de religião popular⁶⁸, compreendida como uma das características mais importantes da cultura das classes populares latino-americanas. Ela é uma forma particular e espontânea de expressar

⁶⁸ A religião popular é um saber e uma linguagem de elaboração e expressão da dinâmica subjetiva, parte da cultura popular, em que a população se baseia para buscar o sentido de sua vida. Cria uma identidade mais coesa entre os grupos sociais, ajuda a enfrentar as ameaças e a ganhar novas energias para encarar a luta pela sobrevivência e pela alegria. É uma forma de resistência cultural ao modo de vida que a elite lhes quer impor (VASCONCELOS, 2009, p. 330).

os caminhos de resistência dos saberes destes povos. Entendemos, de acordo com Arianne Rayis Lovo (2019), que falar sobre as rezadeiras do sertão é falar de um universo de muita simbologia religiosa e de singularidades que devem ser levadas em consideração, especialmente no que diz respeito ao papel que essas mulheres exercem na comunidade, visto que elas sedimentam valores, costumes e tradições de suas comunidades.

Os estudos de Eymard Mourão Vasconcelos (2009) mostram que a consideração de dimensões religiosas continua presente em todos os estratos sociais como parte importante da compreensão do processo de adoecimento e cura. Mas que no Brasil, a população tem uma visão religiosa muito profunda dado as características específicas do seu processo de colonização. Nas palavras de Alberto Steil (2001, p. 24), as rezadeiras são: “agentes religiosos populares que exercem uma função intermediária entre o sagrado e o profano, comumente baseadas nos princípios de humildade e solidariedade”. Desse modo, elas surgem e se consolidam a partir desse universo religioso colonial diverso.

Neste capítulo objetivamos produzir a análise temática das narrativas produzidas nas entrevistas. Com isso, o exercício que aqui empenhamos, se constitui em analisar as narrativas que as rezadeiras produzem a partir de sua experiência como mulheres envolvidas com uma prática de cura ancestral. Por meio das entrevistas narrativa pude conversar com dez rezadeiras do município de Arcoverde – PE, apresentadas no segundo capítulo que discorre sobre os aspectos metodológicos desta tese. Mulheres que abriram as portas de sua casa para mim, mostraram seus altares, me deram suas rezas e curaram meu coração enchendo-o de esperança de que coisas boas virão.

Depois que Dona Deja rezou em mim disse que meus cabelos estavam caindo muito, e realmente estavam, então também disse que o motivo era o olhado que o povo estava botando em mim. Nesse momento, com um olhar carinhoso me disse que eu precisava estar ali hoje, e disse que eu me preparasse que algo bom estava prestes a acontecer. Levantei as mãos pro céu, e rindo falei que estava precisando muito de que coisas boas acontecessem na minha vida, principalmente um concurso. Nós rimos juntas e ela disse que Deus estava ouvindo o que eu estava pedindo. Segurei sua mão com força e agradei por cada palavra. Depois que finalizou a reza chamei Felipe que aguardava ao lado, pra conta-lo a novidade (Trecho do diário de campo, dia 21 de abril de 2022).

Apesar da exaustão emocional que o processo de análise narrativa provoca, constitui-se também como um momento de grande encantamento, marcado pela lembrança dos olhares e das vozes dessas mulheres, que para nós são um símbolo de resistência e acolhimento à todas(os) aquelas(es) que enxergam na reza um caminho de cuidado e luta decolonial. Com isso, abraçamos a ancestralidade e o ato revolucionário imbricado na reza. Combatemos, ao longo deste processo de análise, qualquer tentativa de apagamento da memória e da identidade

das culturas locais transformadas longo do processo de colonização e colonialidade. Visto que com esse processo não se nega unicamente as formas de conhecimento vinculadas à empiria dos povos tradicionais, compreendemos que se rechaça, em última instância, a própria possibilidade de serem esses grupos detentores de formas úteis de saber e tecnologias que fujam aos domínios, compreensões e doutrinas eurocentradas (SANTOS; PINTO; CHIRINÉA, 2018).

Nas palavras de Maria de Nazareth Eufrásio Alves et al (2020, p. 272), “a benzeção pode ser entendida como uma forma de resistência”. A reza, é, portanto, compreendida aqui como um instrumento de resistência à lógica da modernidade que ampliou a desigualdade e a injustiça. Uma estratégia de sobrevivência, em que a busca do auxílio sobrenatural tem a ver com a solução de problemas imediatos e cruciais, mas também pela reafirmação das práticas de cura locais como recursos viáveis derivadas de saberes importantes e necessários à nossa comunidade, e não tanto com o investimento na vida após a morte.

Portanto, as rezadeiras compõem um universo temático multifacetado que agora discutimos. Em consonância com o que já foi dito no segundo capítulo que explica a abordagem teórico-metodológica desta pesquisa, a análise temática de narrativas requer a criação de códigos referentes ao tema em análise. Segundo Graham Gibbs (2009), trata-se de uma etapa onde várias passagens são identificadas ao longo do texto analisado e então relacionadas com um tema. Atuam na articulação e identificação de pontos comuns na fala das narradoras.

Durante a codificação das narrativas criamos quatro eixos de análise identificados em cada uma das dez narrativas. Estes quatro eixos são: O saber ancestral e a iniciação; As práticas de cura e os seus instrumentos; Momentos que marcaram a memória; O dia a dia como rezadeiras. Esses eixos analíticos têm seus objetivos definidos abaixo e encontram-se separados em seções ao longo deste capítulo.

O primeiro eixo intitulado “O saber ancestral e a iniciação”, tem como foco de discussão a noção de ancestralidade como conceito imbricado nas narrativas das rezadeiras sobre como iniciaram na prática da reza. Articula-se com o processo de aprendizagem presente na iniciação. Nesse eixo também debatemos sobre as estratégias e desafios para a transmissão desses saberes.

O segundo eixo intitulado “As práticas de cura e os seus instrumentos”, busca discutir a forma como as rezadeiras desenvolvem suas práticas, relacionando com isso o uso de alguns elementos, como é o caso do ramo, do terço, da água, das plantas medicinais, dos chás e banhos, conforme tratado na literatura.

O terceiro eixo intitulado “Momentos que marcaram a memória”, tem como objetivo discutir os eventos marcantes que foram destacados pelas rezadeiras ao longo de suas narrativas.

O quarto eixo intitulado “O dia a dia como rezadeira”, discute o modo como as rezadeiras organizam sua rotina, incluindo uma discussão sobre o acúmulo de atividades, a frequência da procura por reza por parte de diferentes parcelas da comunidade e estratégias de subsistência.

5.1 O SABER ANCESTRAL E A INICIAÇÃO DAS REZADEIRAS

Como falamos no capítulo anterior, entendemos que as práticas de cura das rezadeiras englobam um saber herdado de geração para geração, incluindo assim a discussão acerca da ancestralidade que se configura em detrimento das formas de se relacionar da modernidade. Desse modo, compreendemos que a modernidade se expressa nos povos tradicionais por meio da desvalorização do que já foi produzido e das identidades emblemáticas de sua história no contexto de cura e fé, como as rezadeiras. Essa relação construída sobre o epistemicídio, consolida a principal problemática na perpetuação das práticas de cura das rezadeiras.

Especificamente, segundo Maria Nazaré Eufrásio Alves et al (2020), o aspecto da ancestralidade da rezadeira constitui-se respaldado na noção de representatividade e identidade, assim como no princípio de força que reforça a valorização cultural e tenciona as formas atuais que os saberes e os cuidados vêm sendo concebidos. Por exemplo, na pesquisa da autora citada acima, a rezadeira Dona Maria das Dores é compreendida como parte afetiva da comunidade, mas que também representa uma articulação ancestral entre o presente, o passado e o futuro. Este debate inclui às construções políticas e sociais da identidade e da cultura sertaneja que legitimam e valorizam seu conhecimento ancestral passado tradicionalmente por meio da oralidade. De modo semelhante encontramos essa perspectiva de representatividade e oralidade nas narrativas de todas as rezadeiras de Arcoverde, especialmente na fala de Dona Bebê, Dona Deja e Dona Maria Preta, apresentadas adiante. Nas palavras de Amadou Hampaté Bâ (2010, p. 168), “lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra”. Com isso, expressa a importância da transmissão oral e influência da africanidade em nossos modos de aprendizagem.

Compreendemos que a reza, assim como outras tradições que fazem parte da cultura afro-brasileira, está intimamente ligada à palavra falada. Ou seja, na fala estaria a maior possibilidade de preservá-las, garantindo sua propagação para a posterioridade. Sobre a oralidade, Lidiane Alves da Cunha e Luiz Carvalho Assunção (2017) afirmam que está na “vocalidade, na palavra falada e performatizada, apreendida no cotidiano em que o dom e saber

se aliam no cotidiano do ofício, a resposta para compreender o saber da cura” (CUNHA; ASSUNÇÃO, 2017, p. 189). Como exemplo, temos a narrativa de Dona Cida Baixinha que nos diz que aprendeu a rezar com seus pais, mas que além disso nunca “escreveu uma palavra”, destacando assim a presença da oralidade como principal recurso de transmissão desse saber.

Dona Cida Baixinha: Eu comecei a rezar desde os dez anos, aprendi de cabeça com os meus pais que me ensinaram. Nunca escrevi uma palavra e nunca me esqueci de nada. Mas naquele tempo, eu criança, só rezava mais em criança mermo. Aí rezava de óiado, vento caído, que reza com a criança na porta e diz as palavras... Minha mãe sabia umas reza muito perigosa que tinha que ter muita fé, mas eu num posso dizê. Uma vez chegou uma mulher perguntando se eu era Cida Baixinha, essa mulher chegou nervosa dizendo que já tinha levado o filho dela para o hospital e os médicos disseram que ele não estava doente, eu perguntei se ela tinha fé em Deus, aí eu rezei e o menino foi melhorando, foi uma alegria. Mas com quinze, quatorze anos, eu não rezava com vergonha, aí minha tia me aconselhou que não pode ter vergonha da palavra de Deus.

É preciso destacar que o aprendizado da reza mediante a memorização das palavras sagradas também pode ser entendido como uma das diversas estratégias da população empobrecida para resguardar bens simbólicos concernentes a uma longa tradição. Mesmo por vezes podendo contar com a escrita como forma de registrar tais práticas de cura, essas mulheres apenas memorizavam rezas, receituários, funcionalidade das ervas garantindo às gerações posteriores o acesso a essas práticas culturais por meio da oralidade (ALVES et al, 2020).

A narrativa acima citada exemplifica a discussão referente à importância da fala na transmissão de saberes. Fazendo-nos compreender que entre as rezadeiras o domínio da palavra e a importância que esta desempenha ao erradicar as mazelas do corpo e do espírito, é algo significativo. Por vezes, as rezadeiras quando interrogadas acerca de como e quando começaram a rezar, são incisivas ao destacar como as experiências cotidianas, sobretudo o contato com outras rezadeiras(ores) mais velhas(os) possibilitou o aprendizado da reza, algo anteriormente discutido como um modelo imitativo de aprendizagem (ALVES et al, 2020). Na narrativa de Dona Irene nós temos ela narrando que aprendeu várias rezas com a avó chamada Dona Inês. Nesse trecho também vemos a importância que é atribuída à idade da rezadeira e ao seu reconhecimento como autoridade de sabedoria.

Dona Irene: Foi minha vizinha que me ensinou a rezar, ela disse: Ói minha fia vou lhe ensinar a rezar, rezar de tudo de tudo, dor de cabeça, corpo aberto, dor de dente, de olhado, REZAR PÁ BICHO PEÇONHENTO, pá se afastar dos terreno, cobra, sabe...? A gente reza nos três canto e deixa um aberto pá elas ir simhora. Casamento separado, quando se separa aí eu faço, a pessoa trás o nome aí eu rezo. É minha fia ali, esse quadro foi um homem que trouxe, a mulher foi-se embora e ele passou quinze dias chorando e eu digo depois ela vai vim depois ela num voltou, e eu sou mais madrinha do menino dela.

Giliane: (Risos) Eita, coisa boa!! E foi a vó da senhora que ensinou...

Dona Irene: A minha vó, Dona Inês que me ensinou.

Giliane: Dona Inês.

Dona Irene: Disse: *vou ensinar minha fia rezar todas as rezas que quando minha fia tiver de idade rezar no povo.*

De acordo com Oswaldo Barroso (2019, p. 2), “nas histórias contadas aparecem avós(ôs), tias(os), mães, pais e outras(os) parentes como detentores do dom da reza”. Ou seja, constitui-se um tipo de herança espiritual muitas vezes transmitida a partir da iniciativa das(os) próprias(os) rezadeiras(ores) que transmitem o saber, apesar de contar com o desejo e abertura das aprendizes ao recebimento desse saber. Por exemplo, na narrativa de Dona Deja ela menciona que aprendeu a rezar com sua mãe, porém quando sua mãe foi ensiná-la percebeu que já havia uma abertura diferenciada em Dona Deja para a reza, algo que ela compreende como um dom de nascença herdado da família. Além disso, Dona Deja também menciona que depois de falecida, a mãe lhe pediu que ela passasse a rezar para ajudar as pessoas, o que introduz o debate acerca da reza como uma experiência mística aprofundado mais à frente.

Dona Deja: Minha mãe era rezadeira e era católica e era franciscana minha mãe, aí dela passou pra mim. Rezava as pessoas, rezava as crianças, em tudo, aí depois que morreu veio a mim, pedindo pra mim orar, ajudar... Que eu na verdade eu já nasci assim, minha mãe sempre reunia a gente tudinho... assim, tudo no chão, lá no sítio Monteiro na Paraíba, aí nós rezava. Aí ela começou a ensinar a gente, aí dizia: ela já sabe rezar, isso é dom de família mesmo. Reunia tudinho a gente ensinando rezar, pra dormir, pra se defender de mal, não fazer mal a ninguém, pra rezar coisas boas, então ela ensinou. Eu era louca pra aprender a rezar, a pessoa precisa saber de muitas orações, mais só que ela me ensinou muita oração, mais só que tem muita coisa ruim, ela nunca ensinou nada de errado, porque podia ter raiva de alguém e fazer os mal, então isso ela não queria. A gente perdoa quem faz o mal, sabe? Jesus num perdoou quando ele foi possível, num é. Quem faz o mal a mim eu só entrego tudo a ele, e ele sabe o que faz, eu sou de perdoar, já fizeram muito mal a mim, passei por muitas coisas, mais já perdoei tudo que fizeram mal a mim, a gente paga o mal com o bem, então eu sou assim. Não tenho raiva de nada, vivo com todo mundo, sendo humilde.

Existem casos em que a rezadeira apesar de aprender com alguma(um) parente, apenas começa a reza quando diante da manifestação de alguma doença ou necessidade, então sentem-se impelidas(os) a atuar, seja pelo adoecimento de alguma(um) familiar próxima(o) ou pelo adoecimento de alguém de sua comunidade (BARROSO, 2019). Caso semelhante aconteceu com Dona Cida quando relata que aprendeu com o avô, mas só iniciou realmente a praticar quando se percebeu diante da queimadura de um filho seu.

Dona Cida: Eu aprendi com meu avô. Eu aprendi depois de casada mesmo. Eu morava num lugar que era muito difícil de a gente ir para o médico, aí meu avô que morreu com 106 anos falou: “Você deveria... é difícil de sair pra cuidar de seus filhos na rua, então você aprenda essas rezas aqui”. Aí foi que eu aprendi as rezas de cobra, de queimadura, de sangue, de engasgo. A de queimadura eu rezo, a pessoa pode vim queimado que ele não papoca. É, ele pode vim que eu rezo... e ele não papoca de jeito nenhum. (Pausa de 3s). Foi assim, xô contar. Eu acho que eu tinha bem 38 anos. *Ou 35, um negócio assim...* Foi num filho meu, primeiro filho meu eu comecei a rezar nele. Foi que uma vez ele queimou-se assim numa... com maxixe quente. O mi do maxixe que saiu do fogo, É MUITO QUENTE, né? Mas ele chorou tanto, tanto... Aí meu avô tava lá deitado na rede aí chegou e disse assim: (Respirou fundo) “Chegue,

chegue. Não bote nada não...” Aí rezou nele. Aí desse dia pra cá, eu disse: “Eu vou aprender todas as rezas que o senhor sabe”. Aí ele deitadinho na rede, já bem doentinho, disse assim: “Nenhum dos filho meu quis aprender o que você avai aprender...” Aí nem os filho dele sabe. NEM OS FILHOS DELE SABE. Só eu...

Em outro momento de sua narrativa Dona Cida nos conta a situação em que começou a rezar em sua mãe devido ela estar doente, porém sua reza torna-se motivo de zombaria por parte de um irmão seu. Dona Cida não aprofunda o relato sobre a zombaria, entretanto, compreendemos a possibilidade desta situação estar relacionada com o que é descrito na pesquisa de Rosângela Paulino de Oliveira (2019), quando a autora afirma que por vezes as rezadeiras são alvo de ataques e perseguições decorrentes da violência religiosa.

Dona Cida: Ói, eu fiquei com minha mãe aqui que era muito doentinha aqui na cama, fiquei com mãe muito tempo aqui doente. Aí vê mermu, eu rezava nela. Ela tinha diabete, uma diabete danada. Aí ele tinha um dedo assim com uma ferida bem grande no dedo do pé e a gente sem recurso pra lutar com ela, aí eu comecei a rezar nela, comecei a rezar, rezar, rezar. Aí eu disse assim: “Meu Deus, pela tuas mão cura esse pé de mãe. Eu tô te pendindo, Senhor!” Aí daquele dia pra cá o dedo dela só foi murchando, assim, aquela ferida que era muito grande foi cicatrizando, cicatrizando... quando acabar já ficou murchinho, aí melhorou. Aí o médico disse que nunca viu um milagre daquele não... Foi... Aí eu disse pra meu irmão: “Olha, eu rezei em mãe. O pé de mãe tava muito doente, mãe tava muito doente... Eu rezei no pé dela e ela melhorou” Aí eles mangaram tanto, disse: “Ói Cidinha, mãe, tá rezano nim mãe, num sei o que, pia...” Foi...

Giliane: A gente acredita!

Dona Cida: Acredite! Pode acreditar, como há Deus no céu.

Outro aspecto imbuído na narrativa de Dona Cida é o fato de por vezes as rezadeiras iniciarem a reza devido a falta de assistência à saúde. Algo repetidamente mencionado em várias pesquisas. Por exemplo, Rafael Medeiros et al (2013, p. 1340), em pesquisa sobre as rezadeiras no município de Caraúbas (RN), relata que a atuação destas mulheres tem um papel relevante na atenção à saúde, especialmente a infantil⁶⁹ e da população de baixa renda. De acordo com os autores, historicamente a reza se constituiu como a expressão de um povo marginalizado pelo sistema de saúde oficial, por vezes configurando entre as poucas alternativas para as pessoas que residem em áreas rurais, ou mesmo urbanas, impossibilitadas de assumir gastos com a saúde. Compreendemos, portanto, que a reza se constitui como uma prática de saúde orientada à resistência de diferentes povos diante da modernidade capitalista, sendo assim, outro exemplo da inserção da reza em contextos marcados pela falta de assistência à saúde encontra-se abaixo:

⁶⁹ Rafael Medeiros et al (2013, p. 1341) salientam que uma questão chave para pensar a reza no cuidado à criança é o “fato de ser um público aparentemente com mais facilidade de adquirir que normalmente são vistas como sobrenaturais pelos consumidores da benzeção”.

A única saúde e segurança possível ao trabalhador acriano era aquela que o coronel de barranco (seringalista) lhe permitisse ter, ou seja, a que fosse resultante dos saberes tradicionais de rezadeiras, benzedeiras ou pajés, por meio do uso de plantas medicinais. Ressalte-se que o plantio de espécies vegetais e a criação de pequenos animais sempre foram clandestinos (RIBEIRO; ARAÚJO-JORGE; BESSA NETO, 2016, p. 1031).

A reza é frequentemente citada como uma prática muito encontrada entre as classes populares e em contextos com falta de assistência à saúde, o que a faz ser também repetidamente citada como sua principal recebedora. Claudia Vanessa Gomes Moura (2020) destaca que, geralmente, as rezadeiras integram as camadas populares, ocupam o trabalho informal, tem trajetórias de vida parecidas com a das pessoas que as procuram. E nós corroboramos com este entendimento, visto que entre as dez rezadeiras entrevistadas todas compõe as classes populares.

Entretanto, ao longo desta pesquisa observamos que as classes populares não se constituem como o único público em busca da reza. Nesta pesquisa foi possível encontrar nas narrativas das rezadeiras o relato de pessoas de diferentes classes sociais que recorrem à reza como estratégia de saúde mesmo contando com o total acesso às práticas de cuidado à saúde biomédicas. Isto nos faz compreender a reza como uma forma de cuidado que contempla um aspecto não considerado pelo saber médico. Estes aspectos incluem o afeto, a proteção e conexão com a espiritualidade, a crença nos saberes locais e ancestrais. Diante disso, destacamos que as rezadeiras assumem um lugar de lideranças comunitárias uma vez que reconhecidas como detentoras do dom da cura, o que também contribui para a perpetuação desse saber como uma modalidade de cuidado inserido em contextos sociais diversos e transmitidos também de formas diversas.

Ao considerar essas diferentes formas de transmissão desses saberes, observamos que algumas rezadeiras narram que aprenderam a rezar quando ainda eram crianças. No caso de Dona dos Anjos ela menciona que aprendeu a rezar quando tinha doze anos, porém que sentia vergonha de rezar, assim como Dona Cida Baixinha também menciona.

Dona dos Anjos: Eu aprendi a rezar, eu tinha doze anos, aí tinha uma mulher lá que era rezadeira, aí ela falava: “ôi quando ela morrer você vai aprender, eu vou lhe ensinar você a rezar, pra quando ela morrer você ficar rezando no povo, você faz isso”, aí eu tinha muita vergonha né, aí eu ficava calada, e ela: “Dos Anjos, eu vou lhe ensinar, e você vai prometer que vai rezar, num vai?” aí eu disse: “é, vou ver”, aí pronto, aí me ensinou né. Ela morreu com 118 anos, o nome dela era Antônia, aí pronto, eu vim embora vim morar aqui, aí eu ficava com vergonha de rezar, ficava com vergonha de rezar no povo, rezava assim, aí depois as meninas ficavam perguntando se eu rezava aí eu digo: “rezo”, inté que chegou um tempo aí eu: “HOMI VOU PERDER A VERGONHA porque a palavra de Deus é a coisa mais importante”, aí pronto.

Na experiência de Dona Bebê nós temos ela também nos contando que aprendeu a rezar com a sua mãe quando Dona Bebê ainda era criança, com cinco anos de idade, mas que naquele momento apenas acompanhava a sua mãe. É interessante observar na narrativa de Dona Bebê o momento em que ela fala que acompanhava a mãe, que por sua vez era muito procurada quando uma pessoa morria. Na pesquisa de Ana Maria César Pompeu e Beatriz Furtado Alencar Lima (2009), as autoras discutem sobre as ações ligadas ao culto das(os) mortas(os) e afirmam um forte paralelo nas ações empreendidas pelas carpideiras albanesas e pelas rezadeiras nordestinas, mulheres cuja função é chorar e rezar pelas(os) mortas(os) nas narrativas às quais pertencem. Compreendemos que tanto as carpideiras quanto as rezadeiras compõem um conjunto de pessoas responsáveis pela preparação do corpo morto para a outra vida, assim como pela conservação das crenças que possibilitavam uma compreensão acerca do mundo sobrenatural. As autoras acima citadas afirmam que em diferentes lugares do mundo ao longo da história, são encontradas pessoas que eram contratadas para funerais e que desempenhavam um papel importante na cerimônia religiosa, estas eram as carpideiras, rezadeiras que passavam o velório encomendando as rezas das almas. Porém, na narrativa de Dona Bebê observa-se que após a morte de sua mãe, ela continuou rezando, mas apenas nos contextos que envolviam algum adoecimento físico ou espiritual, não tanto em contextos fúnebres.

Dona Bebê: A história é bem longa. A partir dos cinco anos minha mãe começou a ensinar essas oração, cinco anos eu já sabia delas, que era pra num... nois morava num lugar que matava muita gente.. ai ela chamava a gente pra gente rezar junto com ela, agora não era pra ensinar a ninguém, era pra rezar pro defunto, ensinar só quando tivesse bem velhinho que era pra passar pra uma pessoa... que não é todo mundo que reza essas oração não. Aí no ano de noventa e sete minha mãe faleceu, ela era quem rezava, eu não! Ela era quem rezava em todo mundo vivo ou morto, ela só rezava. Ai quando ela faleceu, quem ficou rezando foi eu, só que eu rezava mais em criança, era tanta criança doente, tanta criança doente, e as que eu rezava não morria, teve um ano... não sei se foi oitenta e três... que morria tanta criança, [palavras incompreendidas] depois daquilo ai foi aumentando, e quando chegou o Corona vírus foi pior, eu que não queria rezar em todo mundo, só rezava mais em criança, criança eu não deixava passar. AVE MARIA, mas papai também rezava! Papai curava de cobra. Naquela época papai curava de cobra, a cobra mordida a pessoa, e ele reza, só curava depois que a cobra mordida, aí ele rezava e a pessoa ficava boa. Uma vez chegou um homem lá, pintadinho, todo pintado, que uma jararaca tinha mordido, ele perdeu a cabeça do dedo mais escapou. Mas ele não rezava com ramo não, só quem rezava com folha era mamãe. Aí mamãe morreu num dia, no outro eu já fiquei rezando em criança, eu rezei muita criança com muita doença. Foi ela que me ensinou, agora só não aprendi com papai a curar de cobra, papai nunca ensinou a gente, ensinou a um primo da gente, mais a gente nunca ensinou, ensinava outras orações, mamãe ensinava muitas orações.

Outro aspecto importante na narrativa de Dona Bebê é seu foco de cuidado nas crianças. De acordo com Rafael Medeiros et al (2013) é possível observar que as crianças são o principal público receptor de rezas de muitas rezadeiras. Os autores afirmam que algumas rezadeiras chegam a se tornar verdadeiras “especialistas” na saúde da criança. Ressaltamos que ao longo

desta pesquisa de tese foi possível identificar diversas ações orientadas à integração das estratégias biomédicas de cuidado à saúde infantil aos saberes das rezadeiras. Dentre estas ações citaremos o Programa “Soro, Raízes e Rezas”, implementado em Maranguape – Ceará, município rural no Nordeste do Brasil. Segundo Alceu Maynard Araújo (2016), o programa teve como foco: a valorização do “dom da reza” e a troca de saberes entre as próprias rezadeiras com foco na redução da mortalidade infantil; integração entre as rezadeiras e a equipe de Saúde da Família; capacitação das rezadeiras para superação da situação de diarreia, destacando a importância da administração do soro para hidratação que também passou a ser benzido; incorporação da atividade da reza no espaço das Unidades de Saúde e estimulando a troca constante entre profissionais de saúde, rezadeiras e comunidade. O que representou uma estratégia interessante para refletir criticamente sobre seu êxito sanitário em termos da racionalidade biomédica, mas também em termos de reconfiguração das hierarquias do saber/poder instituído. Coerente com a ecologia de saberes proposta por Boaventura de Souza Santos (2009), compreendemos que o Programa “Soro, Raízes e Rezas”, representa um avanço em termos de diálogos e trocas que se produzem pela aceitação das limitações e incompletude de qualquer forma de conhecimento, reconhecendo então, a insuficiência das práticas de atenção e promoção da saúde e a importância do papel sociocultural que as rezadeiras construíram historicamente.

Dona Bebé avança em sua narrativa e nos fala que seu pai também rezava, porém não em contextos fúnebres ou em crianças doentes, mas para curar mordidas de cobra. Ela narra que não aprendeu essa reza com seu pai, porém com sua mãe aprendeu várias. Na narrativa de Dona Bebé observamos que a questão de gênero também marca a transmissão dos saberes, que se relaciona com o poder de cura. Na prática de cura por meio das rezas, segundo Claudia Vanessa Gomes Moura (2020) existem forças em determinadas rezas que só podem ser transmitidas por sexo oposto, que são as rezas de curas fortes. Assim, só é possível aprender determinadas rezas a mulher instruída por um homem e vice-versa, quebrando essa regra pode enfraquecer a eficácia da cura, porém nem todas(os) as(os) rezadeiras(ores) acreditam nessa forma de transmissão de saber.

Tratando-se de experiências onde a rezadeira inicia na reza ainda na infância nós temos a narrativa de Dona Maria Preta, contudo em sua fala ela também introduz o debate acerca do modelo de aprendizagem da reza através do recebimento do dom, quando relata que o seu dom foi descoberto quando ela tinha apenas quatro anos de idade, fazendo-a então compreender que não se trata apenas de um saber transmitido, mas de um dom de nascença dado por Deus.

Dona Maria Preta: Eu trouxe com idade de 4 anos, eu trouxe com, eu trouxe desde meu nascimento. Eu era pequeninha aí fui lá onde tá padim Damião [palavras incompreendidas], meu cabelo era bem aqui, aí ele chamava uma índia, aí o padre disse: “ô minha filha sente aí no colo dele”, me lembro como hoje, ainda era criança, aí ele foi e disse a mãe mais pai: “me dê ela pra mim”, aí pai disse: “dou de mão beijada, dou ao senhor agora”, aí ele olhou pra painho e disse: “ih tu num dá não, aí é tua felicidade [palavras incompreendidas], Deus te deu essa luz de nascença, o que ela disser tá dito e o que ela curar tá curado”. Que ele me disse tudo, me explicou tudo, ói filha tudo que tu for curar tu chama pelo Rei do Paraíso [palavras incompreendidas]. Tou com 84 anos já com 85. E eu já nasci assim, aí mãe disse: “ela é de nascença e aí só quem tira é Deus”, e é mesmo. Padre Damião foi e disse assim: “só Deus pode com ela e mais ninguém”. A minha cabeça é toda encruzada de cruz.

Portanto, com a narrativa de Dona Maria Preta compreendemos a categoria de iniciação das rezadeiras, mencionada no terceiro capítulo, por diferentes autoras(es), tais como, Barbara Ehrenreich e Deirdre English (2017). A reza como dom se trata da reza iniciada a partir da experiência com o sobrenatural, ou seja, nessa modalidade de aprendizado a rezadeira credita o aprendizado da reza intercedido por forças divinas conduzidas por anjos e/ou guias que lhe atribuem o dom. Na aprendizagem mística, os conhecimentos de orações, chás, medicamentos em geral são atribuídos à inspiração de entidades sobrenaturais. Este foi o caso da rezadeira Dona Maria Preta que apesar de ser filha de uma rezadeira, credita a familiaridade com a reza ao recebimento de um dom divino.

Dona Maria Preta: Minha mãe rezava mas ela nunca me ensinou nem um padre nosso, ninguém nunca me ensinou, desde que eu nasci foi Deus que me deu. Foi Deus que me deu, num foi ninguém deste mundo que me ensinou não. E tudo eu tenho aqui na cabeça sem ninguém me ensinar. Se eu rezar em dez agora, depois nos mesmo dez eu rezo as mesmas orações, não esqueço e nem me atrapalho. A cadeira do céu tem 15 cadeiras no céu, se eu morrer (palavras incompreendidas) pediu pra mim. Ói, *eu segui com ele, aquele rebanho de flor, eu indo na frente e ele atrás disse: “ói quando chegar no tempo, você vai abrir os olhos onde você está minha fia”*, ói ele bem velhinho, com a barba bem branca, cajadozin dele, chinelo e eu atrás e ele: “me acompanhe!”, e eu atrás do Reis do Céu, quando chegou lá ele disse: “*Filha, quando eu mandar você abrir os olhos, você abra*”, aí eu segui fechada com os olhos, mais segui segui ele, aí ele disse: “quando chegar lá você vai abrir os olhos”, quando eu cheguei lá era tanto anjo, tanta flor, tanta coisa bonita, Ô MEU DEUS EU NÃO SEI NÃO! Não esqueço hora nenhuma! Aí quando ele acabou, terminou: “Filha todos o que tu for curar chama por o meu nome, visse?!”, eu digo: “certo, meu pai!”. Aí ele foi, me abraçou, e fez assim na minha cabeça, me lembro como hoje ainda, disse: “ói tu tá guardada, só quem pode com tu é Deus, o que tu curar tá curado, o que tu dizer é dito”, aí foi quando ele chegou, repare que aqui não era aqui, aqui era os ares, quando eu subi mais ele que terminou tudo, que tinha aqueles anjos ao redor dele, fulor e tudo... aquelas coisas lindas, ele foi e disse: “Ó aqui você tem 15 cadeiras no céu se um morrer e não se salvar, *você salva!*”, até isso eu tenho aqui decorado. E quando chegou lá que ele disse: “ói você vai abrir os olhos, que eu vou embora e você vai ficar aqui com Deus que Deus sou eu”, e quando ele mandou eu abrir os olhos que eu abri os olhos e ele entrou nas nuvens, QUEM ERA? Nera Cristo? Pronto, aqui era os ares, céu bonito é o que eu tenho devoção. O reis encantando do céu minha fia, eu tenho. Vi ele, conversei com ele, ele me indicou tudo direitinho como é como não é, que eu curasse não escolhesse a quem, não escolhesse a quem. E o que eu fazia só fazia o bem, eu era feliz. Que eu ia sofrer, sofre, mais a batalha eu ia vencer, porque Deus me deu saber viu miafia.

Giliane: Que coisa linda Dona Maria!

As rezadeiras iniciadas na reza mediante experiências com o mundo sobrenatural, como no caso de Dona Maria Preta, geralmente, para além da reza, também possuem alguma característica de destaque, no caso dela trata-se da cabeça ‘encruzada de cruz’, mencionado no trecho anterior. De acordo com Marcel Mauss (2003, p. 74), no capítulo “Esboço de uma teoria geral da magia”, as mulheres que começaram a rezar muito cedo, como as já citadas Dona dos Anjos e Dona Maria Preta, são reconhecidas em toda parte como “mais aptas à magia”, pois segundo o autor acima citado, o fato de serem mulheres que desde a infância têm hábitos direcionadas à conexão com o mundo espiritual, e de passarem por dificuldades em determinados períodos de suas vidas, é o que as fazem despertar para essa “posição especial”.

Diante desse contexto também compreendemos que a aprendizagem necessita que quem aprendeu, também acredite que possa transmitir uma mensagem segura e objetiva de cura, atitude que a rezadeira Dona Mocinha define como “chegou esse dom divino em mim”. Portanto, é comum entre elas afirmarem que podem ensinar a “qualquer um filho de Deus” que queira aprender, mas também consideram que a reza não será eficaz se a pessoa não tiver o “dom”. Pode-se considerar que a simples vontade de aprender não gere bons resultados na formação de nova(o)s rezadeiras(ores) visto que a fé e o reconhecimento social do dom da reza são aspectos importantes de validação desse saber. Considerando a importância da fé nos resultados alcançados mediante a reza, Dona Rita nos diz que quando ela reza as pessoas se sentem bem, mas que é necessário também a “força de vontade” da pessoa que solicita a reza.

Dona Mocinha: Eu fui criança, hoje sou adulta comecei rezar com idade de doze anos e virei uma rezadeira fina para aqueles que merecer. Chegou esse dom divino em mim, que eu comecei a sofrer de criança, da idade dessa criança, aí meu pai andava por todo canto assim com eu, um dizia uma coisa, outro dizia outra, e eu ficava agitada, eu num tinha assim uma coisa pra eu me concentrar pra eu ficar alegre é o que eu me lembre sabe eu criança, ai me levaram pra uma igreja de crente os crente diziam “tira, tira ela daqui ninguém pode com essa menina”, ai foi tempo, foi levando, levando, levando, ele me ensinou a rezar o Pai Nosso, rezando as Ave Maria, minha família muito católica, ai tinha um oratório, toda vida minha avó tinha um oratório, nois só almoçava quando nois rezava, nois só tomava café quando nois rezava, nois só de deitava quando nois rezava, agora nem existe isso né minha fia, agora nem existe isso, mais ainda hoje eu sou assim, na hora de eu me deitar eu venho pra minha mesa, na hora que eu vou almoçar venho pra minha mesa, ai por ali começou, por ali começou, ai veio aquele dom, ai chegava, ai passava assim eu com idade de 11 anos ai eu passava assim tinha uma pessoa triste eu dizia “o que é que a senhora tem ou o senhor que tá tão triste?” ai eles “não é nada não meu bebezinho não é nada não” eu digo “o senhor tá sentindo alguma coisa”, ai botava a mão na cabeça dela e imediatamente aquela pessoa ficava bom, ai fui levando, fui levando, inte que eu terminei rezadeira. Inte que eu terminei de rezadeira minha fia.

Dona Rita: Mas eu graças a Deus, eu rezo e as pessoas se sentem bem, graças a Deus né minha fia?! Mas não é eu não, também é aquela força de vontade que a pessoa tem de ficar bom e desaparecer aquilo que a pessoa tá sentindo...

A prática das rezadeiras reforça a importância dessas mulheres que trazem consigo um saber que não necessita de “uma delegação institucional”, como acontece com outros tipos de saberes, mas advém, segundo Alberto Steil (2001, p. 44), do reconhecimento que é produzido pela própria comunidade, pelo grupo social no qual se radicam suas práticas. Nesse aspecto o livro da antropóloga Elda Rizzo de Oliveira (1985), intitulado “O que é Benzeção”, contribui de forma ímpar para este eixo analítico. Apesar de ter sido escrito em meados da década de 1980 sua contribuição nos auxilia uma vez que traz as falas das(os) interlocutoras(es) e os argumentos dessa antropóloga que defende que esses saberes não devem ser considerados, como “mitos, superstições, histórias ou ideologias” (OLIVEIRA, 1985, p. 104), mas articulados ao saber histórico, pois contribuem para quebrar a hegemonia da monocultura do saber científico, assim contribuindo para a ecologia dos saberes (SANTOS, 2008).

Entendemos, portanto, que esses saberes são compostos por uma amálgama de informações relacionadas com a regionalidade de cada rezadeira, assim como por uma circularidade de informações, presente também nos seus formatos de transmissão. De acordo com Sergiana Vieira dos Santos (2018) isto sinaliza para nós similaridades analisadas como possíveis resquícios de costumes e tradições indígenas, que por sua vez influenciam as práticas das rezadeiras. Por exemplo, nos momentos em que as rezadeiras participantes da pesquisa da autora acima, clamam à jurema a cura da pessoa solicitante da reza.

Dona Rita: Aí sempre eu rezo e eu tenho o dom mermo, ói eu num fui na casa de ninguém nem aprendi, assim com os zôto me ensinar assim, eu aprendi só assim com aquilo vindo na minha mente, coisa de Deus mermo, né. Vindo na minha mente e até hoje ficou prantado na minha cabeça. Eu rezo de criança assim ói... Aí mulé, coisa que vinha do dom de Deus, ói eu rezo essa oração em criança ói, eu aprendi e não foi ninguém que me ensinou, eu que senti aqui entrando dentro da minha mente ói. “Santa Bárbara quando era três horas da manhã, sua vara de oito pregada saía por uma vareda e entrava com Nosso Senhor, e nosso senhor lhe perguntava: Bárbara pra onde tu vai? Ela dizia: eu vou curar criança fulana de tal, chama pelo nome, que tá com o vento caído e com aureado. Vai Barbara!”. Reza ela com três Pai Nosso, com três Ave Maria, com três Glória ao Pai e oferece às cinco chagas do Nosso Senhor Jesus Cristo e fala sobre todas as enfermidades do corpo dela. Pronto, aí isso já trazia na minha mente. “Se for no intestino, se for nos ossos, se for nos nervo, se foi no dormir, se foi no acordar, se foi no cumê, todo mal que tiver nessa criança há de se arritirar, lançado nas água do mar sagrado ou nas mata serena”. Aí reza três Pai Nosso, com três Ave Maria, com três Glória ao Pai, agora tem que vim três dia. E tem véa safada que só vem um dia, mas é pra vim três, mas assim mermo fica bom aí elas num vem mais, mulé. Aí elas não vem mais.

Giliane: Óia mermo...

Dona Rita: E aprendi essa também. Deixa eu vê, que tem vez que sai quando num é pra dizer... aí tem essa “Jesus vinha de Roma, se encontrou”... NÃO FOI NINGUÉM QUE ME ENSINOU! “Jesus vinha de Roma”... Deus que traz né, praquelas pessoas que tem o dom. “Jesus vinha de Roma, se encontrou com Pedro e Paulo e perguntou a Pedro: Pedro pronde tu vai?”, aí como é teu nome?

Giliane: Giliane

Dona Rita: Giliane?

Giliane: isso!

Dona Rita: “Eu vou curar Giliane. Volta Pedro que Giliane eu já curei, cum ramo do monte Mangorá conte com as três pessoas da Santíssima Trindade, que são Pai, Filho e Espírito Santo”. É que é fé forte. A pessoa fica bonzin do que tiver... desaparece. É que o homi tem uns eixo muito invejoso né

Giliane: Demais!

É importante que a rezadeira acredite na própria capacidade de intermediar a cura para a pessoa doente, cumprindo a vontade divina, e a(o) “enferma(o)” acredite no “dom” de cura da rezadeira, convencida(o) que através dela Deus irá resolver o seu problema. Entendemos que este é um acordo implícito entre as subjetividades das pessoas envolvidas, e que tem como base, a crença de ambos, como parte das tradições culturais do grupo. A “eficácia simbólica e coletiva” desse acordo tácito contribui para a reconstituição da memória do grupo, que é o “locus privilegiado do saber transmitido” entre gerações (CUNHA, 2012).

A pesquisa de Raquel Martin e Fábio Scorsolini-Comin (2017) sinaliza que as rezadeiras seguem diferentes religiões, mas que é a fé o disparador das práticas de reza. Ou seja, as protagonistas dessas práticas têm a fé como pacto comum. Na experiência de Maria de Nazareth Eufrásio Alves et al (2020) com a rezadeira Dona Maria das Dores, destacam que ela afirma que se não houvesse fé, de nada adiantava a reza proferida. De modo semelhante temos a narrativa de Dona Deja quando afirma que a fé dela, unida à fé da pessoa que recebe a reza e a fé de Padre Cícero, é o que promove a cura. Nesse momento Dona Deja sussurra que permanecerá orando por mim e que eu conseguirei meus desejos. Me emociono em lembrar o cuidado e torcida de Dona Deja pelos meus objetivos.

Dona Deja: Eu rezo de olhado, eu rezo de tudo, se eu orar eu vejo, eu oro pra Jesus lhe proteger, tirar pessoas do pensamentos, dor de cabeça, eu oro pra tudo, tudo, por exemplo, eu boto a mão em meu fi e você tem fé na minha oração, a minha fé com a sua, a fé move uma montanha, só basta se você tiver fé na minha força, e tiver com coisa precisando é só ter fé que a minha fé com a sua com Padre Ciço, os dois juntos, se você vem pra mim com fé e conseguir eu orando... *você vai conseguir, eu vou ficar orando em você.* Eu oro muito, ajudo muita gente aqui, oxe, hoje só num tem porque hoje é feriado visse. E sei que muita coisa boa acontece, quanto mais eu rezo mais vontade eu tenho, eu quero ver você, vem coisa boa ai viu.

Ainda sobre as formas de transmissão é preciso compreender os saberes tradicionais varia entre quem pratica a reza, podendo ocorrer entre gerações da mesma família ou não. Nestes casos, pode-se observar a ocorrência intercalada entre gerações e gêneros, por exemplo, uma avó ensina para um neto, e este para uma neta dele, e assim por diante. Em outros casos, é possível repassar estes conhecimentos a parentes próximos, ou conhecidas(os) que queiram aprender, portanto, cada rezadeira recebeu e transmite os conhecimentos, conforme os adquiriu, mas, cada caso, é um caso. Por exemplo, na pesquisa de Érica Caldas Silva Oliveira et al (2019, p. 17), a rezadeira Dona Inácia conta que as orações lhe foram passadas pelo pai e afirma o seguinte: “a oração de São Manso Amansador só pode ser ensinada de um homem para uma

mulher, de mulher para mulher enfraquece a reza”, e finaliza afirmando que “mulher ensina a homem e homem ensina a mulher”.

As revelações apresentadas aqui por Dona Inácia corroboram aquelas encontradas por Francimário Santos (2008), em seu estudo sobre rezadeiras, suas práticas terapêuticas e crenças, em Cruzeta (RN), o autor afirma ter ouvido de algumas rezadeiras que as rezas de cura só podem ser transmitidas entre pessoas de sexos opostos. Um rezador só pode ensinar suas rezas para uma mulher e uma rezadeira só poderia ensiná-las a um homem. Do contrário, a pessoa que está realizando a função de transmissora(or) das rezas perde os poderes de curar para a(o) receptora(or). Essa mesma orientação ouvi durante a minha participação no Encontro de Saberes da Caatinga no ano de 2019, como relatado no trecho do diário de campo.

Hoje tivemos mais uma oficina com as rezadeiras, tem sido muito boa essa experiência com as rodas. As rodas têm cerca de 50 pessoas participando, mas o direito de fala cada um só tem quando consegue pegar o cajadinho de madeira que circula pela mão de todo mundo. Hoje foi falado sobre como as rezadeiras e rezadores aprenderam a rezar, achei interessante dizerem que mulheres só ensinam a reza para homens e vice-versa. Praticamente todas as rezadeiras e rezadores da roda confirmaram essa orientação. Mas ainda houve algumas mulheres que disseram que não ligavam para isso, e que ensinavam a reza para qualquer pessoa que quisesse e tivesse fé. Fiquei imaginando se haverá algum costume religioso, cristão ou não, que justifique essa noção. Lembrei do documentário “A estrela oculta do sertão” falando sobre esses costumes que temos e não entendemos muito bem. Até agora não li nada a respeito de saberes que só podem ser passados para o sexo oposto (Trecho do diário de campo, dia 31 de janeiro de 2019).

O que foi mencionado neste trecho do diário de campo pode ser visto na narrativa de Dona Neide quando ela relata que pode ensinar para todo mundo, mas que só gosta de fazer isso quando percebe que a pessoa tem fé, porém que tem sido muito difícil encontrar pessoas que se interessem e sejam devotas.

Dona Neide: Não tem problema, qualquer pessoa que quiser eu faço, só que nem pra todo mundo eu gosto de ensinar, pois nem todo mundo tem fé. Mas só que esse povo de hoje em dia não são como a gente, não se interessam por essas coisas, e você sabe que existem pessoas que nem em Deus pensam, e eu não tiro Deus do meu coração, todos os dias peço a Deus para que cuide de todos os seres humanos. Eu amo falar e principalmente a palavra de Deus, que eu amo a palavra de Deus, e quem quiser desfazer de mim que desfaça... Eu rezo em todo mundo, mas eu sou da verdade, eu não gosto de rezar em família, por exemplo o meu marido, eu não acho que é certo rezar no marido, mas nos filhos a gente reza né...

Muitas vezes, também, rezadeiras já no fim de suas carreiras descobrem alguém com quem têm alguma afinidade espiritual e em quem identificam respeito e zelo pela prática de cura e, de certa maneira, educam essa(e) nova(o) rezadeira(or) para a função. Raquel Martin e Fábio Scorsolini-Comin (2017) também falam que a dificuldade de transmitir os saberes da reza, está relacionada com a existência de um modelo de saúde biomédico que, em sua maioria, desvaloriza as práticas populares de cuidado, como também pelo fato de ser um ofício que não

gera renda. Ainda mencionam que o processo de urbanização que o meio rural vem contribuindo para a invisibilização dos saberes populares. Segundo a autora e o autor acima, outro aspecto importante é que para desempenhar a tarefa de rezar é preciso um tempo de aprendizagem, e na atualidade, poucas são as pessoas dispostas a aprender e se comprometer com esse saber.

5.2 AS PRÁTICAS DE CURA E OS SEUS ELEMENTOS

As práticas de cura das rezadeiras são entendidas enquanto modalidade do saber tradicional, criado e (re)significado pela cultura através de seu caráter místico e religioso. Dialogando sobre as práticas de cura, Leonice de Jesus Silva (2017) afirma que “o ato de curar é uma das atividades mais significativas da complexidade humana, pois representa a capacidade de superar uma adversidade (doença ou mal), uma desordem que aflige o corpo e a mente dos indivíduos”. Sendo, portanto, uma prática que evidencia complexidades, pluralidades e diversas definições, uma vez que incorpora saberes e elementos da natureza que variam de acordo com as regiões. Com isso, é importante destacar que debatemos acerca das práticas de cura de mulheres do sertão pernambucano.

Como já mencionado, segundo Érica Caldas Silva Oliveira et al (2019), as rezadeiras abordam as enfermidades como fruto destes elementos, entendendo o adoecimento para além das explicações meramente biológicas, mas aliando elementos simbólicos e sagrados passíveis de atuarem no processo de cura pela reza, nisto incluem saberes sobre ervas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros que compõe as concepções terapêuticas das rezadeiras. Portanto, através de súplicas por vezes inaudíveis, as rezadeiras atravessaram os tempos balançando seus ramos, costurando seus tecidos, amarrando seus cordões, afastando os males do corpo e da alma que afligem aquelas(es) que as procuram.

Há uma diversidade de doenças citadas como enfermidades que são tratadas pelas rezadeiras, como foi relatado no capítulo anterior. Dentre alguns exemplos das doenças tratadas pelas rezadeiras entrevistadas nesta tese, temos as seguintes doenças citadas em diferentes momentos narrativos, o que faz com que elas sejam também encontradas em diferentes eixos temáticos (ANEXO L – TABELA 13).

Para iniciar a compreensão acerca das doenças englobadas nas práticas de cura das rezadeiras, temos a narrativa de Dona dos Anjos que por sua vez cita rezar de mau olhado, sol na cabeça, peito aberto, cobreiro e vermelhão na pele. Como também a narrativa de Dona Cida

que menciona rezar para curar de mordida de cobra, espinhela caída ou peito aberto e mau olhado.

Dona dos Anjos: As minhas primeira rezas era assim pra rezar de olhado né, mais de olhado, sempre, sempre era mais de olhado que a gente rezava, depois que eu aprendi a rezar de olhado eu aprendi a rezar de sol na cabeça que é com uma garrafa, coloca um pano bota a garrafinha na cabeça e reza ai sai o sol e sai o sereno, e de peito aberto também, de cobreiro, pronto, e de ferimento, assim desses pessoal que tem como é mulher esses vermelhão na pele né, sim ai eu rezo também, pronto.

Dona Cida: Se tiver mordida de cobra eu rezo, espinhela caída. Mau olhado eu rezo também.

Além da diversidade de doenças que elas curam, também é possível observar a existência de diferentes de técnicas utilizadas durante os processos de tratamento. Por exemplo, Dona dos Anjos cita que a reza para curar de sol na cabeça necessita de uma garrafa. Outro exemplo é o tratamento para peito aberto realizado tanto por Dona Maria Preta quanto por Dona Irene, porém, no caso de Dona Irene ela explica que só reza depois que passa perfume em todas as pessoas. Trata-se de um perfume de alfazema com algumas ervas dentro que ela passa nos pés, mãos e fronte da pessoa que receberá a reza, como descrito anteriormente.

Quanto à reza para peito aberto, Francimário Santos (2008, p. 32) explica que envolve um tratamento realizado mediante um cordão ou pano, podendo ser descrita da seguinte forma: “mede-se, com auxílio de um cordão do dedo anular até o cotovelo, dobra-se de tamanho, e envolve, na altura do tórax do cliente. Ao juntar as duas pontas, se houver folga é sinal que a pessoa está sofrendo desse mal”. Durante a entrevista de Dona Irene ela fez a medição para saber se eu estava com o peito aberto, não com um pano, mas com a sua própria mão, observando se existe uma distância desproporcional entre os dois lados do tórax, a partir da contagem dos palmos.

Dona Irene: Pra peito aberto eu rezo com um panozinho assim pra peito aberto. É! Eu tiro a medida assim, tiro a medida e rezo na pessoa, ai boto assim... Xô vê se minha fia tem, baixe o braço.

Giliane: Eita coisa boa!

Dona Irene: Tem não tá normal. Ai quando eu rezo eu faço assim. Rezo, tiro a medida e depois faço assim dou um arrocho e vou rezando. Tou rezando não, tou só fazendo o jeito.

Giliane: Uhum

Dona Irene: É, assim, depois assim, mode juntar os pezinhos assim que nem os meus, ai rezo. Ai no pano amostra né, se tiver passando a gente vê assim. O seu tá normal! Mas eu rezo de tudo, de sol, de sol e sereno.

Giliane: Sol e sereno

Dona Irene: De tudo, de tudo, de tudo! Nessa reza tem a garrafinha de leite de coco, bota água dentro aí mede só 3 dedos de água pra poder rezar, bota a faixinha com o paninho e aí vai rezar. Que a água se tiver sol e sereno, a água ferve.

Nas orientações e instrumentos que Dona Bebê relata utilizar no tratamento, ela nos diz que no caso da espinhela caída utiliza uma colher de pau durante a reza, porém não detalha o uso que faz da colher.

Dona Bebê: Miafia, eu rezo em qualquer problema que a pessoa tiver. Se for espinhela caída a gente reza com a colher de pau, a gente reza no que for... Muito problema, muita doença... Sempre rezei muito de olhado. Era ferida de boca. Chamava ferida de boca, a gente rezava puxando as orelhas assim, puxando o cabelo. Desde o ano de 80 que nós estamos aqui e nunca parei de rezar no povo, só que era muita gente e eu só rezava em criança, depois começou chegando gente, e foi chegando gente, foi chegando gente. E agora eu rezo em todo mundo que tem chegando muito caso sério viu, MUITOS NÃO É POUCO NÃO, MUITOS CASOS SÉRIOS! Agora o que eu tive muito desgosto foi de uma moça que era muito minha amiga, gente boa, se oferecia... dava o telefone pra quando eu precisava ligar pra ela... ela vinha pra eu rezar sempre que ela era doída pra casar, teve uma vez que eu disse: “Paloma, você abriu a porta? Paloma, pelo amor de Deus, pra que tu abrisse tua porta, eu não vou abrir a minha de jeito nenhum, meu sobrinho não deixa. Você vai tomar um rémedio, você vai fazer um caldo de pobre e vai tomar, e vai tomar vitamel e comer geléia de mocotó, que é pra não pegar essa doença”. Ela disse: “Quem disse Bebê, que eu tomo rémedio?”, e tomo mundo em cima, aí eu disse: “E tá certo, mais eu queria que você tomasse”, quando foi com quinze dias lá vem a irmã dela correndo... “BEBÊ, REZA PRA PALOMA QUE ELA TÁ ENTUBADA!”, ela pegou o vírus e morreu, tenho muita pena dela, tanta pena dela... óia, aqui aparece muitos casos, muito problema, muito problema, problema sério.

Na narrativa de Dona Bebê é possível constatar a afirmativa de Rosângela Paulino de Oliveira (2019) de que as mulheres que rezam ao aconselhar indicam o consumo de determinados alimentos, simpatias para afastar mau olhado, e ações simples, como acender uma vela para a(o) santa(o) protetora(or) pedindo proteção contra as doenças. Estas são vistas como medidas preventivas. No caso de Dona Bebê ela indica o consumo de Vitamel⁷⁰ e geleia de mocotó⁷¹.

Nesse complexo sistema de cura, como no caso a espinhela caída, cada uma das rezadeiras observadas possui a sua própria técnica, que se tornam eficazes à medida que dá sentido à desordem da pessoa que busca por reza, criando-se redes de relação que fomentam a permanência da prática mágico-terapêutica na localidade em que é mantida. A prática possui uma lógica que dinamiza e ordena os significados e que fornece sentido. Na narrativa de Dona Rita e de Dona Mocinha elas mencionam os tipos de doenças e necessidades nos quais elas rezam, por exemplo, Dona Mocinha narra que também reza quando uma pessoa a procura na intenção de conseguir alguma graça, no caso, vender uma casa.

Dona Mocinha: Rezo de olhado, rezo de quebrante, as vezes chega uma pessoa pra vender uma casa, pra vender um carro, deixa o nome aqui e eu fico rezando pela aquela pessoa, em trabalho também e vender uma casa, porque as vezes você quer vender uma coisa mais tá tão ruim né?! Aí eu fico rezando aí aquelas pessoas ficam vindo,

⁷⁰ Vitamel é um suplemento alimentar a base de vitamina A, C e E, comercializado nas farmácias.

⁷¹ A geleia de mocotó é um produto feito a partir de extrato proteico bovino, mais especificamente do cozimento das cartilagens e tendões do animal. É um alimento rico em colágeno e proteína.

pedindo por aquelas pessoas pra comprar, aí termina aquelas orações que eu tou fazendo aqui na bíblia sagrada, aí termina: “Dona Mocinha, graças a Deus vendi minha casa”.

Rosângela Paulino de Oliveira (2019) afirma que as rezadeiras são procuradas para a cura de desordens físicas nas pessoas, mas também para o auxílio nos problemas que afetam a ordem social, econômica e psicológica da(o) indivíduo(o) ou do grupo. Algo que pode ser observado na narrativa acima de Dona Mocinha

5.2.1 Os elementos relatados

Para executar sua prática de cura, elas fazem uso de vários elementos, como ramos de ervas verdes, gesto da cruz feito com a mão direita, imposição das mãos, agulha, linha, pano, tesoura, carvão, reza, copo com água, entre outros. Incluindo a possibilidade de também rezar em pessoas, animais, plantas e objetos bastando falar o nome completo e o lugar onde a pessoa mora.

Assim, a utilização de elementos diversos, incluindo as rezas, a composição dos ambientes, os horários do dia, estabelecem com o plano mítico e religioso uma forma de comunicação entre a pessoa doente e/ou necessitadas, e as divindades. Portanto, esse engloba além dos ramos de vegetais, terços, bíblias, velas, fotos, imagens de santos, barbante, água benta, patuás, bolsas de mandinga, ou somente, utilizando-se da imposição de mãos, os instrumentos que compõe o momento da reza (ELIADE, 1992).

O ritual é geralmente executado na presença, no entanto, devido ao deslocamento das famílias, mesmo sem gostar, muitas também o fazem à distância. Compreendemos que os instrumentos rituais que compõe o momento da reza são representantes de uma rede de significados articulados. Segundo Mircéa Eliade (1992), qualquer instrumento que compõe um ritual, possui uma espécie de realidade característica do rito e que enquanto essa realidade existir, o instrumento é relevante.

Na narrativa de Dona Neide relata que reza utilizando o ramo, que o melhor é o pinhão roxo e a mamona, mas caso não tenha nenhum desses, qualquer ramo serve. No caso de Dona Neide e de Dona Bebê foi possível observar que ambas iniciaram a reza com o ramo na mão direita subindo até a fronte da pessoa que está recebendo a reza, depois elas descem a mão até o nariz e em seguida vai a um lado e ao outro da fronte da pessoa rezada, descendo do nariz ao queixo para um lado e outro do rosto, terminando em cruz no peito com mesmo movimento iniciado no rosto. Ambas também passam o ramo pela cabeça com um gesto circular, nas mãos, nos pés juntos e nos braços da pessoa rezada. O movimento relatado também se encontra descrito na pesquisa de Sergiana Vieira dos Santos (2018) junto às rezadeiras de Delmiro

Gouveia (AL). Ao final desse trecho narrativo de Dona Neide, ela também se refere ao horário adequado para a reza.

Dona Neide: Eu rezo de ramo e qualquer ramo serve, mas o melhor é o pinhão roxo, e a mamona. Tira todos os olhos maus. Mas eu rezo até cinco horas, depois que o sol se pôr só se for uma urgência. Uma vez eu rezei em uma velhinha que tava de cama e ela se levantou, foi uma alegria, e já era oito horas da noite, mas de noite eu não rezo. Você gostou de mim?

Giliane: Gostei demais, Dona Neide!

Dona Neide: Porque todas as pessoas me amam, eu tenho uma energia boa, graças a Deus, eu sou muito boa com as pessoas, Deus ama quem faz as coisas para os seres humanos

Na fala de Dona dos Anjos nós temos ela relatando que reza para curar as pessoas de diversas doenças, dentre elas olhado e dor de dente, mas que o seu principal elemento utilizado durante a reza é o terço.

Dona dos Anjos: Eu rezo pra várias coisas.. teve uma vez mermo que o rapaz veio me buscar, tava com a criança dele, o bebê dele tava no hospital doente, então o menino não melhorava... não melhorava né, então o médico disse para o rapaz: “você arrume uma pessoa que reze, pra rezar no seu bebê que ele tem muito é olhado”, aí o rapaz veio me buscar aqui de carro, me levou pro hospital, eu rezei na criança e ele bem mal, aí quando foi no outro dia o médico deu alta que o menino, tava bom. Tem essa, e outra de dor de dente também eu já rezei em varias pessoas, aí quando eu rezo não dói mais, dói mais não. Eu tenho uma moleca minha mesmo, ela tá com 11 dias que ela tá de resguardo, eu já rezei num dente dela e até hoje num dói mais. Mas no povo da rua eu rezo também, rezo aqui com o terço mesmo.

Na narrativa de Dona Maria Preta nós temos mais uma vez a menção ao ramo como elemento utilizado, mas também ao uso dos santos e do terço. Assim como a relação dos instrumentos com tipos específicos de doenças. Por exemplo, se for para rezar de peito aberto ou espinhela, é preciso de uma corda ou pano para medir a abertura e fechá-la. Quando a enfermidade se trata de sol na cabeça é utilizada uma garrafa com água colocada em cima da cabeça da pessoa doente.

Dona Maria Preta: Eu rezo com o ramo, rezo com os santos que eu tenho, meus santos é. Rezo com santo, rezo com meu terço. *É minha obrigação tudo.* Rezo de peito aberto, dor de espinhela caída. Mede, se for peito aberto a gente mede, se for espinhela na hora que a gente mede aí fecha os peito, a espinhela. Aí tem que medir mesmo só com um pano, qualquer pano a gente mede... (Pausa de 5 s) Também rezo de sol na cabeça...

Giliane: Hum...

Dona Maria Preta: Pega uma garrafa, cinco horas, com uma garrafinha branca cheia d'água, bota no meio da cabeça e um pano branco, senta e a pessoa reza. Cinco horas da tarde quando o sol vai entrando ou cinco horas da manhã quando o sol vem saindo. É uma estrela. Chega um tem dor de cabeça, pra eu rezar do sol, do sereno, peito aberto, espinhela caída, dor ciática, dor incausada....

De modo semelhante narra Dona dos Anjos ao falar que utiliza o ramo para rezar de olhado e o pano para rezar de peito aberto.

Dona dos Anjos: Eu pego um ramo rezo, quando é pra de olhado eu pego um ramo pra rezar, quando não é, é de peito aberto, eu pego um pano vou mede assim o peito aberto aí rezo com o pano assim.

Podemos perceber que no caso de algumas das rezadeiras entrevistadas, houve o relato de substituição do ramo por outros tipos de instrumentos para o momento da reza, como por exemplo, o terço católico, como é o caso de Dona Deja. Entretanto, ela também menciona que caso não tenha um terço no momento que seja necessário que ela reza, não tem problema, segundo ela o importante é “ter fé dentro do coração”. Ao longo de sua fala Dona Deja também menciona a reza sendo utilizada em uma situação que se remete à uma experiência de exorcismo.

Dona Deja: Hoje eu rezo com o terço, mas eu faço mais com a minha fé, minhas palavras. Se eu andar no meio do mundo quando eu tiver precisando, aí eu posso tocar a mão na pessoa posso tá sem ramo sem nada, só a minha fé dentro do coração, só basta ter fé a minha energia... *é daqui pra colocar em você!* E a minha mão, eu precisando ou não estando com terço ou com outro material na hora. Jesus usa a gente! Uma vez me chamaram, quando cheguei aí o rapaz, né, tava caído e a mãe com uma bíblia ali, cheguei lá, eu nem podia sair naquela hora, que era hora que minha menina tava no trabalho no escritório, eu fui pra ajudar o rapaz... peguei a cruz de Jesus que eu tenho, e melhorei o rapaz, quando o rapaz tornou-se, porque o negócio saiu dele... existe um negócio assim sabe... eu mesmo só sei que orei e ele melhorou, aí o padre soube que era ele, aí o padre depois foi lá e disse assim “que gostou muito do que eu fiz”, que é coisa do padre e eu consegui ajudar o rapaz, né.

No caso de Dona Cida Baixinha ela relata e demonstra o uso de suas mãos no momento da reza. Afirma que o ramo pode ser usado, porém opcional. Diz que até através do olhar é possível rezar numa pessoa.

Dona Cida Baixinha: Não uso nada, somente os poderes de Deus. Aliás, as vez eu uso o ramo e uso as mãos também assim, ó. (Demonstra como faz). Tirando assim... Agora querendo usar o ramo usa também qualquer um...

Giliane: Tem diferença com relação ao tipo do ramo?

Dona Cida Baixinha: Não tem não. Até eu olhando assim pra você, eu rezo. Rezo que você seja feliz e funciona.

Erica Oliveira (2011) estudou a associação simbólica entre os objetos utilizados pelas(os) rezadeiras(ores), pajés, xamãs e pastoras(es) evangélicos, e as doenças apresentadas pelas pessoas. Em sua pesquisa, o significado do objeto se articula com as doenças a serem tratadas segundo um código simbólico que provêm do contexto sociocultural das comunidades em foco, respondendo por sua identidade cultural que é revelada pelas visões de mundo destes grupos sociais. Assim, segundo um plano de significações contextualizadas e complexas relações entre objetos, doenças e rezas.

Importante ressaltar a utilização dos símbolos do cristianismo pelas rezadeiras de Arcoverde. Segundo Geslline Braga (2011) a utilização da bíblia, de rosários ou crucifixos pelas rezadeiras não somente tem o significado de “uma convenção que exprime uma ideia”

(BRAGA, 2011, p.260), como também, funcionam como “um canal transmissor” entre as(os) santas(os) de devoção e a(o) “suplicante”. O universo simbólico composto de representações em forma de estátuas ou fotografias com as quais as rezadeiras trocam mensagens durante a prática da reza, geralmente compõe altares onde são encontrados outros objetos que representam a afeição a parentas(es), normalmente, já falecidas(os) ou fotos de artistas, ou qualquer outra figura consagrada pela mídia (BRAGA, 2011, p.271).

Dona Mocinha: Rezo com meu rosário. Rosário que veio do Padrinho Cicero, veio da cama dele, desde da idade de 12 anos que eu tenho esse rosário, aonde eu boto ele com os poder de Deus eu vejo o resultado. Não rezo com ramo, eu rezo com meu rosário e minha luzinha de Nossa senhora acessa. Eu capricho pra ver tudo acesso aí.

Compreendemos que a devoção que as rezadeiras associam as(aos) santas(os), principalmente católicas(os), às forças divinas pertencentes às religiões afroindígenas-brasileiras, mesclam, constantemente, estes cenários religiosos marcantes da vida destas mulheres. Com isso, as aparições e intervenções divinas, que fazem parte dos cosmos religiosos de mulheres e homens que exercem a prática da reza, teriam sido um legado da colonização portuguesa à religiosidade brasileira (MACEDO, 2008).

Giliane: Dona Cida, tem diferença do santo pra necessidade que a pessoa tem?

Dona Cida: Não. Eu acho que o santo sempre tá na frente. Se você pedir pra ele lhe ajudar com aquela cura qualquer santo serve, serve sim, meu Padre Ciço do Juazeiro, Maria Santíssima, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora do Desterro. Meu avô dizia assim, se você fosse viajando e acontecesse alguma coisa no caminho, e se você pensar: Valei-me Nossa Senhora, outra pessoa pode morrer mas você num morre não. Se você pensar... né pensar logo na morte na hora do impacto não. “Eita, agora eu morri!”, nãoaaa.....não pense nisso não, diga assim: VALEI-ME MINHA NOSSA SENHORA APARECIDA! Ou diga assim, VALEI-ME MEU PADRE CIÇO, ou VALEI-ME MEU PAI ETERNO. Oxe! Você pode ter um abalo porque tem que ter mermo, mas você escapa. Ele dizia isso, dizia a gente.

Ao longo das visitas às rezadeiras foi possível observar os símbolos que caracterizam o ritual no momento das rezas e que estavam presentes no ambiente, tais como as cadeiras colocadas frente a frente, geralmente próximas à porta da casa delas. É importante citar que em algumas casas também havia cadeiras ou compridos bancos de espera para as pessoas aguardarem sentadas a sua vez de serem rezadas, o que por si sinaliza a alta rotatividade na busca pela reza, aspecto aprofundado no ultimo eixo de análise. Como elementos importantes para a reza também foi possível observar o ramo, o terço, as estátuas de diversas(os) santas(os) em diferentes tamanhos, fotos, copos de água e uma garrafinha de álcool 70%, sinalizando que a pandemia Covid-19 permanecia como foco de cuidado e presente nos cenários das rezas em Arcoverde.

Dona Rita: Eu gosto mais de rezar em criança do que em adulto, tem pessoas adulto que as vezes vem muitas coisas pesadas, já prejudica, ói tem criança que eu rezo, e eu sinto meu corpo esmorecido. Ói tem rezadeira que adoece mas é porque elas não são prevenidas, é porque tem pessoas que não tem o dom como eu já lhe disse, que dom não é você querer ter o dom e ir pra casa do feiticeiro, as vezes eu quero tirar meu santos ai eu digo: “Ô padre eu tenho tantos santos”, ele diz: “Ô Rita... Dona Rita, o que é que tem? Deixe seus santinhos aí.”, eu sou franciscana aí tenho que ter São Franciscano, sou da igreja do São Geraldo tenho que ter São Geraldo, sou devota de Aparecida, tenho que ter Aparecida, ai eu tenho a maior devoção por Nossa Senhora das Graças, que Deus me livre de dar 6 horas e eu ir pro muro rezar 3 Ave Marias e pedir as bênçãos dela sobre a minha família, ai eu tenho ela, tenho Nossa Senhora de Fátima, tenho São José que é o mês dele e São Miguel e essa aqui, e aqui tem mulher, (risos), minha irmã quando morreu ai deixou os delas ai eu guardei, não dou fim a nenhum, esse aqui é um guerreiro São Miguel Arcanjo, aqui é a face de Jesus, aqui é Nossa Senhora das Dores que ainda foi da minha mãe. Esse aqui foi eu que comprei em Juazeiro, Nossa Senhora de Guadalupe que é muito milagrosa, Nossa Senhora de Guadalupe tá vendo, Nossa Senhora do Desterro, São Sebastião, Nossa Senhora do Silêncio que não é todo mundo que tem ela, e aqui é outro São Miguel que eu tinha que eu botei aqui, e essa santinha aqui foi da minha menina da minha irmã, dada a ela pelos padrinhos redentoristas, é... Nossa Senhora dos Anjos, a Imaculada, essa santa é muito milagrosa! Olha eu tenho ela aqui dentro, visse. Aí eu vou dá a quem os meus santos? Eu num dou, ói essa menina, eu vou te dizer uma coisa, a gente venera porque a gente sabe que eles existiram na terra, eles são como eu e você, mas adorar só a Deus.

É importante mencionar, assim como apresenta Sergiana Vieira dos Santos (2018), que 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 física ou digitais, no nome escrito em pedaço de papel ou na pessoa distante fisicamente porém conectadas através de vídeo chamada no whatsapp.

5.2.2 As principais rezas

O momento em que ocorre a reza é composto por uma série de elementos que apresentam variações simbólicas, mas na grande maioria, são as súplicas e orações os elementos mais importantes e aqueles que estabelecem as ligações mais relevantes entre o plano material e o espiritual. Portanto, as bênçãos, orações e rezas compõem o sistema de crenças empregado no momento da reza, e a observação e análise das rezas utilizadas nas práticas de cura demonstram as suas contribuições.

De acordo com Sergiana Vieira dos Santos (2018), geralmente as rezadeiras iniciam o ritual pronunciando uma jaculatória chamada Pelo Sinal, que diz: “pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos Deus e Nosso Senhor dos nossos inimigos”. Completando o que a autora chama de abertura do ritual. Em seguida as rezadeiras pronunciam: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Amém”. Fazendo o sinal da cruz. Em seguida a rezadeira pergunta o nome da pessoa que receberá a reza, e a partir desse momento a rezadeira não dialoga mais com ninguém

presente no ambiente concentrando-se na reza. Esse modo de iniciar a reza pode ser observado em Dona Bebê, Dona Deja, Dona Cida e Dona Rita.

As rezas para o tratamento das doenças são proferidas em voz baixa, mas não de forma totalmente inaudível, unida o uso das mãos livres para fazer o sinal-da-cruz ao ritmo das rezas que variam regionalmente. A variação de elementos textuais na reza não se repete em termos de objetivos, podendo a cura de uma doença necessitar de improvisações por parte das rezadeiras (MENDES, 2017).

Dona Rita: Eu rezo de dor de cabeça, mas agora saiu da minha mente a de dor de cabeça. Rezo de dor de dente. Podia chegar gritando de dor de dente, eu só rezava uma vez, ficava bonzinho da dor dente. Pronto, essa é de dor de cabeça. Bota assim as mãos na cabeça da pessoa. “Eu sou discípulo de Nosso Senhor Jesus Cristo, quem me criar será salvo! Com o corpo e o sangue de Jesus Cristo eu lavo tua cabeça e cubro teu corpo e tiro todo mal que tiver, toda inveja, toda imbição”, aí a pessoa fica bonzin! Bota uma toalha assim... dobradinha com uma garrafa branca cheia d’água, fica assim rezando, três Pai Nosso, com três Ave Maria, aí chega sai o sereno com o suor todo. Aí joga assim num cantinho que o sol nasce assim de frente.

De acordo com Dulce Santoro Mendes (2017), a reza a Santa Apolônia, por exemplo, ilustra bem a associação simbólica entre o mal, para o qual é chamada a prover a cura, e o seu próprio martírio, além da reza necessitar que se realize uma ação complementar que irá restabelecer o equilíbrio quebrado pela influência maléfica da doença na pessoa, no caso a dor de dente. A ação consiste em “socar um dente de alho e amarrar no pulso do lado contrário ao dente dolorido” e então, rezar:

Bendita Santa Apolônia, que por tua virgindade e martírio mereceste do Senhor ser instituída advogada contra a dor de gengivas e dentes, te suplicamos, fervorosos, intercedas com Deus das misericórdias para que esta criatura (aqui se pronuncia o nome do doente) fique completamente curada. Senhor, sejas [tu] benigno a súplica que vos dirigimos por intermédio de Santa Apolônia, Amém!

A reza correspondente regional nordestina brasileira mais popular para a cura de dor de dentes tem elementos católicos misturados aos elementos da natureza, além de não se tratar somente de súplicas, sendo quase que uma imposição de quem profere a reza:

Lua nova hoje que te sei
 Livre de dor de dente
 Livre do mau (sic) gente
 Livre de fogo ardente
 Senhor Jesus Cristo no altar
 Também te livre de maus bichos peçonhentos.
 Esse dente seu tem que quebrar.
 Esse dente seu tem que rebentar
 Esse dente seu tem abalar
 Esse dente seu tem que sarar
 Esse dente seu tem que ir pras ondas do mar.
 Pras ondas de Belém.

Com Deus adiante, e a paz na guia da Virgem Maria. (RAMOS, 2014, p.17).

É possível observar que as forças da natureza assim como os poderes emanados pelos rios, florestas, montanhas e mares, são também uma constante nas rezas populares de cura e proteção.

Geralmente, segundo Oswaldo Barroso (2019), as rezadeiras utilizam rezas como o Pai Nosso ou as Ave Marias, dentre outras orações católicas, aplicando banhos de soluções feitas com plantas nativas ou aspergindo esse líquido com pequenos ramos. No caso de Dona Maria Preta, ela cita as(os) seguintes santas(os) como de sua de devoção:

Dona Maria Preta: É São Jorge Guerreiro, São Mario, os curador, São Jorge, Nossa Senhora Aparecida dona do Brasil, Nossa Senhora, Santa Terezinha, Nossa Senhora do Livramento, e Nossa Senhora da Conceição e meu PADRIM CIÇO E PADRIM DAMIÃO. Todo santo é forte, é Nossa Senhora das Dores do Santo Juazeiro e a Santíssima Mãe Virgem. Nossa Senhora da Penha que é minha madrinha padroeira do Carneiro, ela é minha madrinha de vela e apresentar. Quando eu chego lá, que eu vou no Carneiro na cova do meus fi né, eu vou na igreja onde tá minha madrinha, eu vejo direitinho... pra mim minha madrinha vem olhando atrás deu!

De modo geral compreendemos que há três elementos essenciais que envolvem as práticas de cura das rezadeiras de Arcoverde: as palavras da reza, a fé na cura como um dom de Deus e a confiança da comunidade no poder de cura das rezadeiras. Isto é algo que pode ser constatado em todas as narrativas aqui elencadas. Portanto, a rezadeira tem que ser uma referência na comunidade onde mora, ser reconhecida pelo entorno e tem que saber as rezas, os gestos e, por vezes, saber orientar chás e infusões para a cura.

É importante destacar que durante a realização da pesquisa eu fui rezada várias vezes, desde a minha participação no Encontro de Saberes da Caatinga, e em muitos momentos durante as entrevistas narrativas. Houve casos em que quando perguntava à rezadeira se ela poderia rezar em mim recebi respostas como “já estou cansada, minha fia”, ou “minha fia vem depois”, em circunstância de já haver anoitecido. Mas também houve casos em que elas prontamente iniciavam a reza, como foi o caso com Dona Deja, Dona Maria Preta, Dona Irene, Dona Bebé e Dona Cida Baixinha.

Dona Maria Preta permitiu que eu permanecesse gravando o áudio no momento da reza que se encontra abaixo descrita. A reza de Dona Maria Preta foi especial para mim tamanho foi seu acolhimento comigo. Me senti acarinhada, certa de que aquela reza curava minhas preocupações e medos. O ramo, a cadeira já posicionada na sala, a porta aberta, os passos lentos de Dona Maria Preta, a sua esperança e fé no amparo que vem do divino, encheram meu coração de esperança também. Acredito que é importante mencionar que nesse contexto eu sou uma pesquisadora que crê na reza proferida, e que apesar de não manter um hábito religioso

específico e regular, eu creio numa expressão divina que cura e orienta, especialmente quando o divino se expressa através do saber popular em sua humilde grandiosidade.

Giliane: Amém, amém, certo. Dona Maria a senhora podia rezar em mim?

Dona Maria Preta: Rezo agora.

Giliane: E a senhora permite que eu continue gravando ou é melhor parar?

Dona Maria Preta: Continue minha fia, eu vou pegar o ramo, que o ramo já tá ali, que na hora que Kareli me disse que você tinha vindo de manhã eu já tirei o ramo e guardei.

Giliane: Foi mesmo? Eitaa.

Dona Maria Preta: Eu vou pegar o ramo pra lhe rezar, pra você ver, eu vou pegar ali pra você ver. Ô pai que cura... eu lhe ver, eu tou abençoada. Eu disse logo que Kareli tirasse esse pião roxo pra eu botar dentro d'água. Diga o nome!

Giliane: Giliane.

Dona Maria Preta: Giliane né, abençoe [palavras incompreendidas], que o lar de Giliane foi livre libertado por o lar das estrelas em teu caminho, em teu cabelo, teu olhar, tua simpatia, em tua disposição, no calibre e na alegria desta criatura, pelos santos salve. O anjo da tua guarda defende a Deus e é teu advogado, pois tudo que pedir Jesus te dá na tua mão. Valei-me Nosso Senhor Jesus Cristo, Santa Terezinha, valei-me Nossa Senhora da Conceição, valei-me minha virgem poderosa mãe milagrosa e a Santíssima Virgem te cure, meu Padrim Ciço pelas horas que são, as orações do senhor do Bonfim Jesus Além, abre teus caminhos, com tua vitória, tudo que tu pede tu vai ver na tuas mãos, desejar em teu corpo, em teus nervos, em tua sede, teus ossos. Ô inveja, imbição, no trabalho, na coragem, na vivência, em sua casa em seu olhar, em seu cabelo, em sua boniteza, em sua simpatia, e sua disposição, Jesus é teu e ele tá em teu caminho assistindo, louvemos ao Senhor. Valei-me minha virgem de Nazaré, valei-me minha virgem da Conceição, valei-me senhor do Bonfim Jesus Além, pelas horas que são, pelos poder de Deus no dia de sexta-feira, Giliane foi livre libertada [palavras incompreendidas], abre teus passos, teus caminhos, tua vitória. Nas mãos do senhor tu estas, Jesus amém, é tua companhia. Deus é teu advogado, por tudo que pedir, por dois te bota, com três eu tiro, com dois te bota, com três eu tiro, em teu corpo, em teus nervos, em teus olho, em tua boniteza, em teu cabelo, em tua simpatia, em tua vida, em teu calibre, tua alegria, Deus vai te proteger, Deus vai libertar, Deus vai proverar tudo de bom para você e defender toda tua família [palavra incompreendia], ô inveja, ô imbição, olhos maus, [palavra incompreendida], caridade, benefício, [palavras incompreendidas]. Leva Senhor, todos maus desta criatura [palavras incompreendidas] e deixa ela livre, liberta em paz, e os caminhos que ela passar Jesus levanta as mãos, em teus caminhos, em teu cabelo, teu olhar, tua simpatia, em tua boniteza, em tua gordura, em tua simpatia, em teu lanchar, na dormida, e no descanso, Jesus liberte e provebe, oração de Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora do Livramento, a meu Padrim Ciço pelas horas que são, se eu não vou que o reis encantado do paraíso é quem te cure te defenderás e te livre do mal, a nosso Senhor Jesus Cristo, Jesus amém. Pai que é forte, filho que é as oração do Senhor Jesus de Nazaré com a batina de Noé, foi livre, liberto e salvo. Estas oração nesta criatura, de frente, de costa, de banda, aonde você passar Jesus levanta as mãos para você, uma vitória nas suas mãos, Jesus tem o poder e ele é firme, ele é forte, ele é fiel, ele é o salvador de Deus, Jesus, tire esse mal dessa criatura, as invejas, as imbição, os olho mal, mal desejo, no estudo, na coragem, em tua vivência, em teu olhar, em tua simpatia, tua disposição, no calibre e na alegria, Jesus guie teus passos, em toda tua vareda, tudo que tu pedir Jesus te dá nas tua mão, a vitória, pois os poder dele é forte, ele é o fié. As orações de nosso senhor Jesus Cristo, sentir esmorecimento, perturbação, tonticha, dor ciática, dor incausada, em teus ossos, em tuas veias, em tuas

carnes. Nosso senhor Jesus Cristo que abra teus caminhos, os espaços e a vitória, louvemos ao senhor esta cura e estas oração, a nosso senhor Jesus Cristo pelas horas que são. O bento filho de Maria Santíssima, Jesus é firme, ele é forte, ele é o salvador. [Palavras incompreendidas] Com o poder de Deus da Virgem Maria [palavra incompreendida] estrela do céu, mãe de misericórdia, Jesus de Nazaré o divino espírito Santo, Cristo mãe de Deus. Ô meu Pai é firme e forte as orações, Senhor do Bonfim Jesus amém, Nossa Senhora Aparecida mãe rainha dona do Brasil liberte e provebe tudo de bom, com o poder de Deus da Virgem Maria tu vai se ver livre, libertida, coroada as estrelas, que esta cura [palavra incompreendida] tudo de bom para você, e você venha me dizer a verdade, em nome do Senhor, estrela do céu, mãe de misericórdia, estrela do céu, mãe de misericórdia. Padim nosso que estais no céu, santificado seja o vosso nome, venha nos a vosso reino, seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu, o pão nosso de cada dia nos dai hoje, nos ofensa aqueles que nos ofendeu, senhor caiu em tentação, livrai-nos senhor do mal, Amém. Ave Maria cheia de graça o senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres, bendito é o fruto do vosso ventre Jesus, e Santa Maria mãe de Deus rogai por nos pecadores agora e na hora de nossa morte, Amém. Jesus Além, Senhor do Bonfim, Santa Catarina, Nossa Senhora das Candeias, Santa Terezinha, Jesus te cure a nossa senhora das candeias, Jesus Além e Divino Espírito Santo, e nossa Senhora da Conceição, te guarde minha fia e te cure e te livre de tudo que for ruim, teu corpo em nome de Jesus Cristo domine [palavra incompreendida]. Diga amém!

Giliane: Amém!

Dona Maria Preta: Pai, Filho, Espírito Santo, amém.

Dona Maria Preta: Tá vendo como é que reza? Eu rezo com fé, e você vai ser vitoriosa, vai você vai ser vitoriosa em nome de Jesus.

Durante esse período de realização das entrevistas narrativas, especificamente no dia da entrevista com Dona Mocinha levei comigo M., minha afilhada com quatro anos, e em vez de pedir para Dona Mocinha rezar em mim, pedi para ela rezar em M. que nos últimos dias estava indisposta e sonolenta. Sua mãe hipotetizou que poderia ser um caso de olhado, então aproveitei a oportunidade para levá-la comigo. Porém, apesar de Dona Mocinha proferir a reza em voz alta possibilitando que eu a ouvisse o tempo todo, não permitiu que eu gravasse o áudio desse momento, permitindo apenas que eu fotografasse.

Imagem 19 - M. sendo rezada por Dona Mocinha



Fonte: Fonte própria produzida a partir de encontro para a entrevista narrativa.

M. permaneceu imóvel, atenciosa à reza que naquele momento recebia senta de frente para o altar de Dona Mocinha que estava em suas costas fazendo a reza. Aquela situação me fez pensar que o respeito e reverência aos saberes tradicionais é, sem dúvida, o maior ensinamento que eu poderia lhe passar. Eu não sou rezadeira, mas aprendi que nelas há uma cura, um saber, um dom que recobra a nossa saúde e esperança. Aprendi através de minha mãe, que também não é rezadeira, e, contudo, sempre rezou em nós, porém não aquelas rezas que só as rezadeiras têm. Aprendi com minha mãe, e agora passo esse ensinamento para M.

5.2.3 As plantas medicinais

O uso de plantas e ervas, assim como, a compreensão das forças da natureza compõe um aspecto importante das práticas de cura das rezadeiras. Na pesquisa de Arianne Rayis Lovo (2019) sobre as rezadeiras Pankararu em interface com o debate sobre as plantas medicinais da caatinga pernambucana, a autora argumenta que as rezadeiras são todas como especialistas em remédios vegetais e medicina popular⁷² ligada às práticas de prevenção e cura, fundamentadas numa visão do ser humano e do cosmos. Define as rezadeiras do seguinte modo:

As rezadeiras são mulheres que possuem um conhecimento que ajuda na estabilização de corpos e cosmos, auxiliando com técnicas que vão desde chás, banhos, rezas e as mesas de cura. Com elas, caminham encantados, ervas, mijinho, campião e outros elementos rituais que participam da fabricação do corpo da pessoa. Entre aldeia e

⁷² A medicina popular é, de início, uma medicina tradicional, o que não representa imutabilidade, e seu modo de transmissão é oral e gestual, através do ‘ouvir-falar’ e ‘ver-fazer’, que se dá por meio da família ou vizinhança. A prática da medicina doméstica não é apenas herdada, mas também aumentada e diversificada através dos relacionamentos existentes entre as pessoas de diversas regiões do país, sendo as rezadeiras, em parte, responsáveis por tais práticas (MACIEL; GUARIM NETO, 2006, p. 63).

cidade, as rezadeiras tecem caminhos que participam da configuração de novas territorialidades, ao mesmo Tempo em que estabelecem processos de cuidado que garantem a reprodução da vida social do grupo (LOVO, 2019, p. 92).

O conhecimento das ervas e suas funcionalidades tratam-se de saberes que geralmente são provenientes das experimentações e observações feitas pelas rezadeiras ao longo de sua vida. E por sua vez reforça os atributos da matriarcalidade ancestral do cultivo e da agricultura, característicos das sociedades africanas (RAMOS, 2014). Na narrativa de Dona Cida Baixinha ela relata que indica chás e lambedor para criança gripada, mas que aprendeu com a avó sobre as ervas e suas funções terapêuticas.

Dona Cida Baixinha: Tem bastante, se precisar de tomar algum chá eu digo, lambedor pra criança gripada. No lambedor mermu se não tiver o mel, eu faço com açúcar, hortelã, ameixa e se a criança não for muito novinha, pode colocar um pouco de mentruz. No sítio a gente cura tudo assim, eu ia pros matos com a minha avó, aí eles diziam para o que as folhas serviam e era assim que a gente ia se criando.

De acordo com Marcia Regina Maciel e Germano Guarim Neto (2006), no Brasil é comum a troca de receitas que envolvem plantas na cura de enfermidades. Geralmente tais fórmulas foram elaboradas por pessoas mais idosas que experimentaram, testaram e aprovaram estas receitas. Estas pessoas guardam consigo os segredos da cura através de suas ‘mezinhas’, preparados medicinais já discutidos por Henrique Carneiro (2000), e as ensinam às pessoas de sua confiança. Trata-se de um conhecimento empírico, geralmente evidenciado em conversas com pessoas idosas, que por vários motivos carregam consigo informações sobre a utilização destas plantas. Na narrativa de Dona Cida observamos que ela aprendeu a utilização dessas plantas com um homem que ela nomeia como espírita, mas, no entanto, os filhos não aprovavam as visitas que ela fazia à casa deste homem. Mais uma vez a situação da violência religiosa é vista, agora através da narrativa de Dona Cida, que tem os filhos pedindo para que ela se afaste da casa de pessoas espíritas. Dona Cida é certa ao responder que: “Pois eu gosto. Pra o bem eu faço pra mim e faço por alguém”.

Dona Cida: Eu fiquei me tratando também um tempo com um homem aculé em cima, mas eu não tenho ordem ainda dele. Ele não passou a ordem pra eu ensinar a ninguém não, mas eu indiquei muitas coisas sim. Fazia banho de alecrim, folha de laranja, era... sal de pedra. Esse homem com quem eu aprendi era espírita. É, mas os meninos aqui não queria. “Deixe de andar na casa dele, desse povo... que a casa desse povo num tem coisa boa...” Pois eu gosto. Pra o bem eu faço pra mim e faço por alguém.

Giliane: (Risos) Que lindo!

As pesquisas de Giselda Silva (2010) tiveram como foco de interesse o estudo do uso de raízes e ervas, seus significados e correlações com a religiosidade na comunidade de remanescentes de Quilombo de Santana da Caatinga, município de João Pinheiro em Minas Gerais. A autora pontua o papel de destaque das rezadeiras como referências na comunidade, e

considera que o trato com as ervas medicinais é um aspecto de destaque em suas práticas de cura. As ervas utilizadas para a cura espiritual sob a forma de banhos, como a aroeira, alfavaca, alecrim e angico, são também mencionadas no processo de cura do corpo, entrando no preparo de chás medicinais.

Observou-se que plantas como alfavaca, alecrim, arruda, guiné, entre outras ervas, figuram neste cenário, onde a espiritualidade faz-se presente e se sobressai no universo simbólico que aflora a partir daqueles que têm o dom da cura (material e espiritual). Compreendemos, portanto, que a reza é importante na medicina popular, pois os artifícios e estratégias deste saber empírico são criados e reformulados através desta prática. O conhecimento e uso das plantas, através dos banhos, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, garrafadas e unguentos, dentre outras formas de uso, materializam-se também nas fórmulas terapêuticas das rezadeiras de Arcoverde. O uso sob a forma de chá, seja por infusão ou fervura, principalmente quando a parte vegetativa utilizada é a folha ou a casca, foi a mais citada entre as rezadeiras.

As plantas mais mencionadas nas narrativas das rezadeiras de Arcoverde foram: o pinhão roxo⁷³ (*Jatropha gossypifolia* L.), manjerição (*Ocimum basilicum* L.), arruda (*Ruta graveolens* L.) e vassourinha de botão (*Borreria verticillata* L.), o alecrim (*Rosmarinum officinale* L.), guiné (*Petiveria alliacea* L.) e comigo-ninguém-pode (*Dieffenbachia picta* L.), capim santo (*Cymbopogon citratus*). Por exemplo, nas narrativas abaixo temos Dona Irene, Dona Maria Preta, Dona Deja e Donas dos Anjos falando sobre as seguintes ervas e formas de utilização: o banho da arruda e de alecrim caboclo para tirar coisas ruins do corpo, isto em referência a energias negativas que poderiam estar adoecendo a pessoa; o banho de manjerição e de capim santo para o descarrego; o uso no banho ou em chá do alecrim, manjerição e arruda.

Dona Irene: É banho de arruda é bom, banho de arruda daquela rosa, dessa rosa amarela daquela ali que tem o espinho na madeira. É bom pá tirar as coisas ruim do corpo. Banho de alecrim de caboclo que tem no mato.

Dona Maria Preta: Eu sempre falo de manjerição, arruda, pra se defender... pega aquele manjerição machuca ele na água bota, não coa, deixa com tudo, só tira só aquele talinho grande. Toma, toma vai pro banheiro, toma banho de água limpa primeiro, aí depois aquele banho de descarrego, pronto viu. O capim santo toma aquele banho de descarrego. Tudo serve. Alecrim, manjerição, alecrim de caixa é bom, o chá e o banho.

⁷³ 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.

É frequentemente encontrada a perspectiva que relaciona a utilização de plantas na limpeza energética, a exemplo da fitoenergética⁷⁴. Javert de Menezes (2018) menciona que as plantas podem ser usadas no equilíbrio da alma, porém é preciso saber combinar as plantas certas, para que atuem em conjunto para cada caso específico. Dentre estas combinações, Dona Deja ensina tomar banho com arruda e sal grosso, molhando apenas da metade do corpo pra baixo. Neste mesmo momento deve-se pronunciar as palavras de limpeza que ela orienta. Na perspectiva de Javert de Menezes (2018, p. 38) sobre o uso da arruda que Dona Deja menciona, o autor orienta algo semelhante: “pegue um galho de arruda fresca e pese suavemente sobre o seu corpo. Passe o galho com suavidade como se estivesse fazendo carinho em você mesmo. Passe-o pela cabeça, testa, peito e estômago. Faça sempre em estado de prece, buscando elevação mental”.

Dona Deja: As vezes a pessoa precisa de tomar banho com arruda com sal grosso só do meio pra baixo, ali já tira coisas mal, ali, se quiser também eu ver que a pessoa tá de mal mesmo, aí eu digo pra tomar banho do meio pra baixo assim de água de arruda com sal grosso daqui pra baixo e diz assim: “QUE JESUS TIRE TODA SUJEIRA DAQUI!” Aí joga na porta de saída, numa segunda numa sexta, são três vezes. Mas eu num indico chá não, minha oração é assim, minha oração é desse jeito que você tá vendo, minha oração é o terço, a fé, as palavras. E o chá ensinei a uma pessoa porque tava com pena dessa pessoa, mais as vezes nem ensino.

Dona dos Anjos: Eu mando mais banho de pião roxo, arruda, e manjericão, só isso.

Portanto, compreendemos que as aproximações com os elementos da natureza tenham favorecido a familiaridade dessas mulheres com o universo das rezas.

Dona Bebê: É o bálsamo que eu passo... aprendi com papai que ele fazia um bálsamo deste tamanhinho, e eu fazia mais ele, aí hoje eu faço o bálsamo, mais só não faço como ele fazia, que ele fazia e ficava bem vermelhinho, eu faço e fica bem verdinho é diferente. Aí eu passo o bálsamos, o chá de erva doce, é a única coisa, ou suco de morango, o suco de graviola quando a pessoa tem tireoide, somente, eu não posso ensinar rémedio nenhum a ninguém, massagem eu mando, compressa, mais rémedio pra ingerir eu não posso né. Depois do corona vírus eu tomo E DIGO PRO TODO MUNDO TOMAR VITAMEL QUE É UM COMPLEMENTO, tem um mais caro que o vitamel, tem a sustagem, o danone, a geleia de mocotó, ói só nessas coisas mermo que eu digo e nisso já vai 250,00 reais, fora vem luz, vem água, tanta coisa...

Dona Rita: Ah eu indico, eu indico muito a pessoa tomar chá de erva doce, alecrim, alecrim com casca de laranja, fazer o chá não botar pra ferver botar o alecrim casca de laranja e camomila e erva doce, aí bota água em cima e toma, é um belo calmante pra dormir, eu sempre faço. Aí quando a água tá fervendo aí bota a hortelã que é hortelã dessa miudinha eu tenho ela ali, aí água fervendo né aí bota hortelã aí quando bota hortelã bota 1 galhinho de nada de alecrim aí bota um pouquinho de camomila e erva doce e liga e abafa, aí toma é calmante, serve pra dormir, serve também pra evitar

⁷⁴A fitoenergética atua com a concepção básica de que os vegetais podem modificar e gerar influências positivas nos nossos campos energéticos. A técnica, reconhecida em 2018 como terapia complementar pelo Ministério da Saúde, foi desenvolvida a partir de pesquisas com bioeletrografia, que permite analisar o campo energético do indivíduo. Inclui ervas, flores, frutos, raízes, caules e sementes. Elas podem ser utilizadas de forma individual ou coletiva, como por meio da preparação de chás, sucos, temperos, essências e até pela simples disposição no espaço.

de derrame. As vezes mermo eu tou pesada, hoje eu tou com um peso, tem pessoas que não acreditam, mas você pega 3 pitadinhas de sal grosso e botar dentro de 1 litro de água e depois jogar no pescoço pra baixo, aí pede pra fortaleza limpar o corpo, aí a pessoa fica limpa, fica leve, bem.

Dona Mocinha: Não, assim quando tá, quando a pessoa tá muito agitada eu mando ela comprar alecrim, eu digo assim: “ói compre alecrim, alecrim de caco, esfregue numa água e quando acabar não bote na cabeça, daqui assim pra baixo, pra limpar, tirar olho grande, as vezes é inveja, as vezes o pessoal não quer ver você com nada que fica ambicioso, isso aí” pronto.

5.3 MOMENTOS QUE MARCARAM A MEMÓRIA DAS REZADEIRAS

Neste eixo analítico nós elencamos os trechos narrativos em que as rezadeiras relatam as lembranças que envolvem o contexto da reza e que marcaram a sua memória. São situações associadas com circunstâncias diversas, desde adoecimentos à ferimentos em decorrência de violência contra a mulher, casos de fobia hospitalar, parto natural, dentre outras ocasiões. Compreendemos conforme Maurice Halbwachs (1990, p. 87), que a memória é fundamental para a compreensão das identidades de um determinado grupo, pois “o grupo, no momento em que considera o seu passado, toma consciência de sua identidade através do tempo”. Entendo que a memória é, portanto, o um patrimônio das rezadeiras na idade avançada. Em outras palavras, é o que dá sentido à sobrevivência e garante a imortalidade das gerações que as antecederam. Neste sentido, toda pessoa é memória, embora, não seja, apenas, memória.

É preciso destacar que na produção narrativa entendemos que a pessoa que irá construir a narrativa “constrói e reconstrói, encadeia cenas e escolhe os personagens que se implica no narrado” (OLIVEIRA; SATRIANO, 2014, p. 259). Desse modo, entendemos nesse eixo que a rezadeira escolhe o que narrar, conscientemente ou não, atribuindo aos fatos maior relevância ou minimizando-os. E neste processo de construção escolha a posição que deseja ocupar em sua própria história.

No caso de Dona Cida ela traz como uma narrativa marcante a vez em que rezou em uma mulher vítima de violência contra a mulher na área rural. Sua fala demonstra que o encontro com as rezadeiras também representa um momento de suporte às mulheres, especialmente as rurais. De acordo com Jaqueline Arboit et al (2018), a violência contra as mulheres é considerada um problema de saúde pública, e em se tratando do cenário rural, a violência contra as mulheres se torna ainda mais grave, haja vista um histórico de singularidades, anonimato e isolamento das mulheres nesse contexto. Nesse sentido, também se destacam as dificuldades de acesso geográfico das mulheres em situação de violência aos serviços de atendimento, que, em sua maioria, estão localizados na área urbana. Com isso compreendemos que a soma desses fatores concorre para o aumento da invisibilidade da

problemática da violência contra as mulheres ao se particularizar o meio rural⁷⁵. Nesse panorama surge a rezadeira como mulher que por vezes conhece a dinâmica familiar e tem uma relação de vínculo estabelecido, podendo auxiliar no cuidado aos ferimentos, mas também na observação, escuta e aconselhamento.

Dona Cida: Ói, lá no sítio tinha uma mulher que o marido deu tanto nela, quebrou a cabeça dela com uma espingarda que desceu tanto sangue, tanto sangue que ficou como fosse Cristo, assim... aí ela chegou já tava tremendo assim, tremendo. Eu acho que já tava pra morrer mermo, eu acho. Aí quando eu cheguei lá, eu disse: “O que foi isso?”. Ela disse: “O marido que quase mata”. Aí eu cheguei, botei a mão assim na cabeça dela e rezei pedindo pra Jesus parar aquele sangue, pedindo pedindo pedindo, aí aquele sangue foi talhando, ficando seco, aí quando chegou aqui no hospital eles terminaram de costurar. Mas cortou o sangue na hora.

Giliane: E a senhora sabe o que aconteceu com essa mulher depois?

Dona Cida: Minha fia, depois ela voltou pro marido, mas todo mundo deu tanto conselho pra ela... Aquilo era um bicho ruim... Terminou que foram embora lá do sítio e eu num tenho mais notícia não, só peço a Deus que ajude ela, que a gente tem que ter consciência também das coisa que é de Deus na nossa vida e o que não é. Tô errada, minha fia?

Giliane: De jeito nenhum, Dona Cida, tá mais do que certa!

A narrativa de Dona Cida nos recorda que existe um esforço teórico de identificar os problemas de segurança que as mulheres latino-americanas e caribenhas racializadas enfrentam e, embora sejam diversos, eles coincidem por conta das estruturas de opressão que os produzem. A América Latina e Caribe figuram como o lugar mais letal para as mulheres fora de uma zona de guerra (UN WOMEN, 2018), o que Rita Segato (2012) caracteriza como um “femigenocídio” em curso. Compreendemos que o índice de feminicídios e de violências no geral podem ser explicadas pela pobreza e falta de oportunidades que levam as mulheres urbanas e rurais, a se envolverem em atividades econômicas informais, ilegais e mal remuneradas, como é o caso do tráfico de drogas e a prostituição. O cenário bélico informal e difuso que Rita Segato (2012) caracteriza como as “novas guerras”, em que atores estatais, paraestatais e criminosos (como é o caso de narcotraficantes) criam um ambiente de insegurança, também contribui para o aumento exacerbado de violações das mulheres.

Entendemos que os corpos feminizados e racializados são os principais alvos da violência colonial. Segundo a noção de “corpo-território”, os corpos das mulheres não constituem apenas um lugar físico demarcado, mas um espaço de disputa de poder que carrega uma grande carga simbólica e cultural. A sua violação (naturalizada desde a colonização) serve, portanto, para sinalizar o pertencimento de um grupo sobre determinado território (SEGATO, 2012). Mas que apesar de coagidas por estruturas de poder que as violentam e as matam, essas

⁷⁵ Para aprofundamento ver: Paz, Potiguara de Oliveira. Feminicídios rurais: uma análise de gênero. Revista Baiana de Enfermagem, Salvador, v. 30, n. 2, p. 1-11, abr./jun. 2016.

mulheres, que por vezes são conhecidas como rezadeiras, conseguem agir infrapoliticamente (ou seja, a partir de práticas de resistência cotidianas), ressignificando suas existências e “sendo diferentes daquilo que o hegemônico as torna” (LUGONES, 2014, p. 940).

Em seguida, Dona Irene narra um acidente de moto que sofreu junto com o esposo, causando nela um ferimento no pé que necessitava de atendimento hospitalar dado a profundidade do corte que requeria ponto de sutura. Segundo Paloma Horbach da Rosa (2018), dentre os estressores intrapessoais mais frequentes entre as pessoas idosas em situação de hospitalização, nós temos o medo de morrer, frustração com as condições estruturais na assistência à saúde, ansiedade de separação do meio familiar e quebra da rotina. Dona Irene relata a decisão dela de curar por conta própria o seu corte, a exposição de sua cicatriz confirmando que ela de fato alcançou seu objetivo e por fim, cita todas(os) suas(eus) santas(os) de devoção e o momento em que diz “nunca fui ao hospital”. Demonstra com isso, os principais estressores reconhecidos nos processos de hospitalização de pessoas idosas, especialmente no âmbito rural. No caso, o medo e resistência à hospitalização e suas possíveis consequências, tais como, ônus financeiros e aquisição de comorbidades devido às condições sanitárias e estruturais dos hospitais. Além de sua crença em suas habilidades de cura, as(os) idosas(os) associam esses fatores na consideração da hospitalização.

Dona Irene: Eu vinha na mota mais ele, ai o carro bateu em nois em riba de uma calçada. Ele jogou a mota em cima de uma calçada pro caba não bate cheio de cana e ele ainda bateu, cortou o meu pé que descobriu aqui, minha fia.

Giliane: Eita Jesus!

Dona Irene: Ai tem que levar pro hospital pra pontear, eu disse logo “eu curo em casa” e curei mesmo.

Giliane: Curou mesmo. A perna ficou boa?

Dona Irene: Ficou... Ficou só a marca, ó aqui daqui eu tou vendo, aqui ó onde é que tá a marca.

Giliane: Eita...

Dona Irene: Foi aqui, quem ponteu foi Jesus o divino Espirito Santo, Mãe Rainha, Santa Efigênia, Nossa Senhora Aparecida. Nunca fui no hospital, NUNCA!

Outra memória que Dona Irene nos narra é a lembrança de um parto natural seu no qual ela estava sozinha em casa e precisou ela mesma cortar o cordão umbilical de sua filha recém-nascida. Associada à essa memória Dona Irene nos diz que é rezadeira, parteira⁷⁶ e também

⁷⁶ Destacamos que o Inventário dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais de Pernambuco, que abordou o ofício da parteira tradicional como parte do patrimônio imaterial do país, utilizando o instrumento de pesquisa do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), o qual a partir do Decreto 3.551/2000 passou a atuar na perspectiva da salvaguarda dos bens considerados intangíveis. A partir desse inventário compreendeu-se que a denominação de parteira não é uma nomenclatura homogênea nem entre os povos indígenas de Pernambuco, sequer no Brasil. Elas são chamadas de aparadeiras, pegadoras de menino, cachimbeiras, parteiras, entre outros conhecidos localmente (BARROS, 2019).

descendente de um povo cigano⁷⁷ acampados na área rural de um município vizinho de Arcoverde (PE), chamado Buíque (PE). Na pesquisa de Lílían Silva Sampaio de Barros (2019), a autora explica que tanto o rezar como o partejar fazem parte de grupo de costumes, saberes e fazeres, transmitidos entre gerações, compondo a várias funções presentes entre os povos tradicionais. Na narrativa de Dona Irene o seu ofício de parteira é considerado como mais uma de suas atribuições; algo que ela também faz por solidariedade e para suprir uma necessidade da comunidade onde vive. Aqui também é preciso destacar as estratégias de resistência à colonialidade do ser expressas na fala de Dona Irene, ao negar as pessoas ciganas como pessoas sujas, ao contestar a violência física e simbólica que produz a colonialidade. Compreendemos que o colonialismo e epistemicídio se aplicam às pessoas e comunidades ciganas, que foram vítimas das mesmas estratégias de colonização utilizadas contra povos negros e indígenas. A opressão das comunidades ciganas - ou anticiganismo⁷⁸ - é uma construção histórica.

Dona Irene: Minha fia eu comecei rezar tava com uns 30 pra 34 anos. Eu tinha vergonha quando era nova pra rezar no povo, eu ERA NOVA casei com 13 anos e criei família com 18. Uma vez meu marido que eu sou separada dele, ele agora já morreu. Aí o Josival tinha saído, eu tava buchuda e eu digo: eita, meu Deus! Eu com umas dores, aí já ajeitei tudo na casa, aí tive sozinha a menina, aí depois me levantei peguei a tesoura que tava assim pertim e cortei, medi 3 dedos aí e cortei o umbigo da menina, amarrei, botei remédio, aí fiquei andando. Aí hoje em dia eu sou rezadeira e parteira aqui

Giliane: Eita Jesus do céu!

Dona Irene: Que quando dá aqueles negócios de ter vai simbora, que cigano também é o bicho mais limpo do mundo, É LIMPO, NÉ QUE NEM ESSAS OUTRAS NÃO. Ninguém nunca lavou pano meu, não.

Giliane: A senhora é cigana?

Dona Irene: Eu sou cigana que minha mãe era cigana, mãe Neide das Braúnas em Buíque. Morreu já a bichinha.

Na narrativa de Dona Maria Preta nós temos uma lembrança que atravessa a legitimação e encaminhamento que um padre faz de um fiel à rezadeira solicitando reza para este homem que estava enfermo. É possível compreender que o padre atua para Dona Maria Preta como reconhecimento de sua reza e religiosidade.

Dona Maria Preta: Chegou um homem aí com um bucho, que eu nem conhecia, aí conheci esse homem e a esposa: “Dona Maria venho em procura da senhora, o padre disse que só confia na senhora que a senhora sabe, essas outras não sabem”, aí o homem chegou eu rezei nele e na esposa, inté disse que ia trazer o nome dele, o nome do filho dele pra eu rezar pro fi dele que tava meio mal, aí ele disse que queria que eu rezasse. Eu peço a Deus e o pedido que eu peço eu vejo. Ói nois não vinguemos as mortes dos meus filhos, mais os cabas vinheram tudo morrer aí pra eu ver, é uma

⁷⁷ Em Pernambuco há cerca de 21 municípios com presença de ciganas(os). A comunidade cigana permanece como um grande desafio às políticas públicas dadas as suas características de circularidade territorial.

⁷⁸ Para aprofundamento sobre o anticiganismo ver: SILVA JÚNIOR, Aluizio de Azevedo; ARAUJO, Inesita Soares de. Epistemologias ciganas, interculturalidade e produção social dos sentidos: uma articulação decolonial no campo da comunicação e saúde. Anais do Grupo Temático 5 - Comunicação e Saúde do XIV Congresso da Associação Latino-Americana de Pesquisadores em Comunicação (ALAIIC), San José-Costa Rica, 2018.

ciência né? Eu choro né, mais tô amparada. É, em nome de Jesus, Cristo me ama e eu amo ele minha fia, eu amo Jesus de coração. Amo ele, amo ele.

Na narrativa de Dona Bebê temos a memória de um caso onde ela deu/ensinou uma reza para um homem que precisava. Sua fala compõe o grupo de situações em que as rezadeiras são procuradas em situações que não envolviam adoecimento físico, mas necessidades outras. No caso, temos uma ocasião que envolvia separação, crise financeira, mudança para outro estado e desemprego. A reza é pertinente nesses casos, especialmente se entendermos que “para as rezadeiras as doenças são perturbações que afetam não só o corpo, mas estão relacionadas às questões espirituais, psicológicas e sociais, as quais afetam a(o) indivíduo(a) como um todo” (LOVO, 2019, p. 83).

Dona Bebê: Chegou aqui uma coisa muito interessado, vou contar a vocês, chegou um pessoal eu rezei em 5 pessoas, aí um homem entrou, aí chegou mais gente e ele deu a vaga dele pra eu rezar nas pessoas, aí eu rezei nele, quando eu rezei nele, eu disse: “Vou dar uma oração ao senhor!”, aí esse homem começou tremendo, tremia tanto, tanto, aí eu dei a oração, ele disse: “Eu sou do Recife, vou contar minha história a senhora!”, disse que era do Recife e tinha deixado a mulher e o filho, tinha arranjado uma mulher daqui de Arcoverde, veio praqui, quando chegou aqui, só vivia brigando mais ela. O pai dele morava em Santa Catarina, e tinha mandando chamar ele, só que ele não conseguia nada pra ir pra lá, aí ele veio rezar pra Deus proteger e ele arranjar com o que fosse pra lá, aí ele contou a história dele todinha, e eu rezei nele, dei uma oração pra ele, quando foi com 3 dias chegou a mulher dele dizendo que ele tinha ido embora e que já tava trabalhando. Prometeu que um dia vem aqui agradecer. Será? (risos)

Na narrativa de Dona Mocinha nós temos a reza acontecendo numa circunstância que também não é de adoecimento físico, mas da necessidade de um amparo afetivo. Dessa forma percebemos que a forma como Dona Mocinha se envolveu com a o ofício de rezar está também ligado à memória de uma senhora triste, e com isso, a sentimentos profundos que terminaram por definir sua identidade. A narrativa de Dona Mocinha nos lembra Gilberto Orácio Aguiar (2009, p. 2) quando diz que a reza é “arte de curar, de aliviar e de consolar. Percebe-se, portanto, nesta e nas demais práticas de cura, a valorização do cuidado para além dos critérios da biomedicina, que envolve prioritariamente o bem-estar físico e emocional.

Dona Mocinha: Tem uma história assim, eu ia passando num caminho, eu tinha doze anos de idade eu morava em Serrinha de Buíque, meu pai sempre gostava de ir lá, aí eu ia passando e tinha uma mulher sentada, lembro como hoje ela com um paninho amarrado assim na cabeça e vomitando, aí eu falei assim: “o que é que que a senhora tem?” e ela disse: “não é nada não menina, não é nada não”, me lembro como hoje ela falou: “não é nada não, menina”, aí eu dei de andar pra frente, quando eu dei de andar pra frente, aí ela disse: “vem cá”, aí eu voltei, quando eu voltei ela foi e perguntou: “por que era que você perguntou o que eu tinha?”, eu “não porque eu vi a senhora tão tristezinha, e a senhora é uma velhinha, nesse tanto de dia assim eu vou ficar que nem a senhora, a senhora deixa eu botar a mão na cabeça da senhora?”, ela disse: “bote”, aí quando eu botei a mão na cabeça dela assim aí ela disse “que mão maneirinha”. Pronto foi isso aí, a primeira pessoa que eu fiz na minha vida, que eu rezei nela. A primeira pessoa nunca saiu do meu pensamento, era uma velhinha lembro até da

roupinha dela, uma blusinha floradinha de preto e branco e uma sainha amarela, amarelinha, a primeira pessoa.

Nesse sentido compreendemos, conforme Maria de Lourdes P. Horta e Mary Del Priore (2005), que toda a memória humana é, assim, memória de alguém. De uma pessoa determinada e dotada de um sentimento especial, mas também pelo limite entre a pessoa e o mundo exterior. Na narrativa de Dona Mocinha ela apresenta sua memória construída como a memória de alguém que enfrentou e enfrenta diversos problemas, porém que não perde a confiança em Deus e na liberdade como elementos indispensáveis à cura.

Dona Mocinha: Ôi tem hora que... tá ali Nossa Senhora ouvindo, eu digo: “Meu Deus, pra quê Deus me deu isso, esse problemas?”, porque as vezes chega gente aqui amarrado de corda e eu digo: “SOLTE!”. Eles: “Dona Mocinha, se soltar ele acaba com tudo que a senhora tem”, eu digo: “solte a pessoa, solte, vocês vinheram pra casa com uma mesa santa. Vocês têm fé em Deus?”, eles: “têm”. “Então vocês solte a pessoa, o homem, a mulher, uma criança”. Aí eles: “NINGUÉM VAI SOLTAR!” Eu solto, aí a pessoa chega aqui nessa cadeira santa de Jesus se senta, eu rezo e sai bonzinho, aí tá acompanhado com quem não presta.

Entendemos que é por intermédio do sagrado que as rezadeiras vão forjando a vida, representam a resistência de uma parte da população que tem na intercessão divina seu principal instrumento de amparo, manifesta pelas mãos dessas velhas senhoras. São mulheres que falam com autoridade e segurança, guardam os segredos das gerações passadas e os transmite com muita cautela, somente para as(os) iniciadas(os) ou para suas(eus) escolhidas(os), que devido à fragmentação das relações, é cada vez mais frequente não serem seus parentes sanguíneos. Sabem a linguagem e o segredo das plantas e dos elementos da natureza, todos muito bem guardados na memória (OLIVEIRA, 2019).

5.4 O DIA A DIA COMO REZADEIRA

Neste eixo analítico nós temos as rezadeiras fazendo menção ao seu dia a dia, ou seja, aos aspectos de sua rotina como rezadeiras e como essa atividade compõe e regula seus afazeres. Compreendemos que a prática de cura e a presença das rezadeiras nas comunidades possibilitam um novo olhar sobre o cotidiano, que se modifica qualitativamente, através de suas rezas. Desse modo, elencamos uma discussão sobre o pagamento ou oferta de presentes oferecidos às rezadeiras, tempo diário ocupado com as rezas, frequência da procura da comunidade por reza, preparação das rezadeiras contra males que podem ser absorvidos por conta da reza e casos de adoecimento das rezadeiras decorrente da reza.

Na narrativa de Dona Maria Preta é possível observar o esforço dela em atender as pessoas que a procuram em sua casa, mas além disso também de ir até a casa das pessoas que

precisam de sua reza. Cita casos em que as pessoas lhe procuram a noite quando ela já está recolhida para seu descanso, mas ainda assim não se nega a rezar, levanta e atende quem necessita. Entende que o esforço é grande, mas ela diz que faz de coração.

Dona Maria Preta: Mulher tem dia que eu saio aqui é 6 horas da manhã, quando eu vem chegar aqui é uma ou duas hora da tarde rezanu no povo nesse mêi de mundo. Rezo em criança, rezo num, rezo noutro assim, e eu não nego as palavras do senhor, nego não porque ele me deu, tem que ser de bom coração, e fazer de coração. Ai de rezar, rezar com fé, e ter força dada por Deus. E num faz de mal vontade, mal a ninguém num faz, faz o bem que Deus disse: “fazer o bem não escolher a quem”, essa palavra eu tenho comigo pru onde eu tiver. Tem gente que vem, outros mandam chamar “ô Maria passe lá” ,ai eu vou pra rezar, os outros de noite que tem suas criancinhas, vem com suas criancinhas, eu vou me levanto e atendo, porque deus num me pediu “faz não escolhe a quem”, ai não tem o que fazer, a minha penitência é grande que Deus me deu e eu faço de coração.

Geralmente as pessoas que lidam com curas e práticas espirituais, consideradas como uma dádiva de Deus, não fazem cobrança de dinheiro e recusam-se, na maioria das vezes, a receber qualquer tipo de pagamento. Por vezes as rezadeiras declaram não cobrar pelas rezas que realizam. Em alguns casos há o relato de rezadeiras que aceitam pequenos presentes ofertados pelas pessoas que o fazem ‘de bom grado’. Sendo assim, compreendemos que a solidariedade é a grande marca destas mulheres. Portanto, são “senhoras que acreditam que receberam de Deus um presente que, gratuitamente, devem doar às pessoas que as procuram” (PINHEIRO; ARAÚJO, 2011, p 56). No caso de Dona Deja ela diz que não cobra nada e que faz de coração para ajudar, apesar de não ter nenhuma renda fixa.

Dona Deja: Aí eu oro e não cobro nada, o pessoal gosta de agradar sabe, que eu oro sem nada em troca, porque se Jesus deu de graça então eu oro de graça. As vezes vem as coisas que é ele que manda, eu não oro pra cobrar, oro de coração pra ajudar, apesar de eu não ter renda nenhuma mais não falta nada, porque Jesus não deixa né, porque ali faz o bem recebe o bem.

Segundo Márcia Regina Maciel e Germano Guarim Neto (2006), o recebimento de presentes ou ofertas não caracterizam a prática destas mulheres como práticas comerciais, mas como um meio de subsistência, pois muitas delas não possuem outras possibilidades de recurso, ou mesmo, vivem em situações de vulnerabilidade. São situações em que as rezadeiras se encontram com a aposentadoria comprometida ou mesmo a dificuldade de se aposentar, ter que criar as(os) filhas(os) sozinhas, falta de oportunidade de trabalho, entre diversas outras situações que são expostas por elas. Por exemplo, no caso de Dona Irene ela chega a relatar que mesmo numa circunstância em que faltava a carne do almoço e havia um dinheiro deixado/doado por conta de uma reza, ela não utiliza o dinheiro em benefício próprio, reverte para a compra de velas e fósforos usados no altar de suas(eus) santas(os).

Dona Irene: Tem gente que se diz rezadeira mas só reza por dinheiro minha fia. Um homem deixou vinte reais aqui e eu tava no pulo, eu digo: nois come ovo estralado mais eu não compro carne, fui prali porque eu tinha ido rezar numa mulher com uma dor, aí o homem deixou vinte reais aí eu peguei comprei todinho de vela e três caixas de fosforo, mais eu não comi. Ai eu digo: tá coisa de comer eu quero, agora dinheiro... Minha avó disse que eu nunca pegasse dinheiro, e se pegasse comprasse todo de vela, não comesse não.

A partir da narrativa de Dona Irene em articulação com a pesquisa de Rosângela Paulino de Oliveira (2019), compreendemos que muitas rezadeiras vivem em condições de extrema penúria, atingidas pela pobreza, terminam passando necessidades as mais diversas. A fé é seu grande apoio, seu axé.

De acordo com Márcia Regina Maciel e Germano Guarim Neto (2006) as rezadeiras geralmente relatam que o recebimento de pagamento pelas rezas faz com que a reza não consiga mais ‘surtir efeito’, ou seja, não funcionar. Dessa forma, é importante destacar que a não cobrança de dinheiro também está ligada à compreensão de que o dom que lhes foi concedido de graça, portanto, deve ser oferecido também de graça às pessoas que buscam por auxílio. São consideradas guardiãs de um dom divino, e por isso não cobram por seus cuidados. Na pesquisa acima citada a autora e o autor relatam que essa premissa também pode ser vista entre as rezadeiras de Juruena no Mato Grosso.

Porém, na narrativa de Dona Deja nós temos o relato, não de pagamentos decorrentes da reza, mas de diferentes presentes que as pessoas recebedoras da reza decidem oferecer. No trecho abaixo Dona Deja menciona que ganhou a reforma de sua casa, e que esse foi um presente de Jesus intermediado pelas pessoas. Relata que não cobrava nada, mas também não lhe faltava nada. Estes presentes englobam coisas como o material para reforma da casa, móveis, roupa, calçado, comida e botijão de gás.

Dona Deja: eu rezava muito com pião na época, aí quando meu marido chegou, aí foi que tirou o pé de pião que ele botou calçado ali cimento e tudo, fez um modelo, [palavras incompreendidas], não era assim minha casa era bem feinha, aí Jesus queria eu com uma casa melhor, ajeitadinha, com cerâmica, meu sonho era uma casa com cimento, pelo menos com cimento, e Jesus botou com cerâmica [palavras incompreendidas], e hoje tou numa casa boa linda dessa, que Jesus mandou, por isso que eu oro até porque depois que eu comecei a orar minha vida foi mudando, meu marido já andou pelo meio do mundo, e eu só sem cobrar nada, também não faltava nada, chegava comida, minha casa foi arrumada. Era assim, o ricão ia vender a fazenda eu ia abençoar venderem a fazenda, e mandando os trabalhadores lá fizeram cozinha pra mim, fizeram banheiro e tá a casa toda arrumadinha lá, depois eu tinha tudo, moveis eu nunca comprei um móvel na vida que eu ganhei tudo, eu nunca comprei um móvel, nunca comprei uma roupa, eu num compro calçado, porque o povo manda de tudo, é comida é tudo, você vai sair da minha casa e num trouxe nada, mais aqui já bujão, já tem fogão, já tem geladeira, já tem tudo, [palavras incompreendidas] deixar meu marido sem nada lá, porque eu vim pra cá pra rezar, pra essa casa aqui, a minha menina alugou essa casa aqui, juntou um monte de gente e pagou o aluguel aqui, e num falta nada, o aluguel sendo pago, tudo ajeitado, botaram internet, todo mês o pessoal só me apherreando “cadê seu pix?” Meu fi, eu não tenho pix, não vou cobrar,

“NÃO, mais eu quero lhe ajudar” “se você não aceitar eu não venho rezar” então eu vou aceitar pra você vim rezar (risos).

Dona Maria Preta menciona que é procurada em casa por pessoas que exercem cargos de prestígio e autoridade no município e que lhe buscam solicitando suas rezas. São solicitações de reza por parte de pessoas tidas como “elite”; Indivíduos(os) cujo poder aquisitivo em muito transcende a posição econômica ocupada por ela. Entendemos que sua atuação na comunidade se completa com sua força espiritual que passa a ser legitimada por diferentes classes sociais. É preciso recordar que durante muito tempo a reza foi julgada como um ato supersticioso, sem comprovação científica e sem eficácia, visto que na medicina convencional, fatores espirituais têm pouca importância. No tocante ao reconhecimento mencionada a rezadeira Dona Maria Preta afirmou o seguinte em sua narrativa:

Dona Maria Preta: Ave Maria, que é juiz, promotor, doutora Vera, o padre eu curo tudo. Inte de Fortaleza vem gente me procurar na casa do padre, eu vou e curo. É, que eu vivo na igreja direto com os padre e tudo né, rezo neles né que eu sou católica, gosto da igreja, eu amo Jesus. Jesus nunca saiu daqui de dentro. Eu soffro, tou magrinha, ói nem bucho eu tenho, deixe eu lhe amostrar oia.

Giliane: Magrinha, tá magrinha.

Dona Maria Preta: Olha minhas carnes ai ô, aqui é desgosto, já passei muito. Mais eu amo Jesus como ele me ama e vou levando a vida, confio em Deus.

Giliane: Isso mesmo.

Do ponto de vista de reconhecimento e eficácia da reza são significativas a narrativa da rezadeira de Dona Maria Preta, ao que parece atribuir a eficácia e legitimação da reza à recorrência de procura por seus serviços, bem como solicitações feitas pelo padre. Destaca-se, portanto, a atuação de Dona Maria Preta como uma rezadeira detentoras de grande respeito entre as pessoas de diferentes classes sociais na comunidade. Compreendemos que o fato de Dona Maria Preta ser uma pessoa de muita popularidade na comunidade isto permitiu o trânsito intenso dela nos diferentes espaços sociais.

Dona Maria Preta: Eu saio daqui qualquer hora da noite pra rezar no povo, vem me chamar, em criança, em gente grande, em adulto como a senhora sabe né? Foi Deus que me deu, não foi homem daqui, foi Deus que me deu. Tem hora que eu ando, ai as vezes me sento, ando, todo dia vou pra rua, todo dia. Já hoje fui pra casa da Doutora Vera, tomei café lá mais ela, fui pra igreja rezar no padre, ai chega o povo: “ô padre mande ela me benzer”, ai quando pensa o padre: “fale com ela se ela pode benzer vocês”, ai eu digo: “não padre eu rezo em todo mundo, eu rezo”. Mais minha fia eu não dou pra quem quer, Graças a Deus! Eu vou bater no presidio lá, por causa de doutor Valter, todo dia vinte, diz: “ôi seu café já tá aqui todo dia vinte”, se ele viajar ele diz e se ele não viajar me da com a mão dele, todo dia vinte eu tou no presidio pra rezar nele.

Giliane: Mas Dona Maria!

Dona Maria Preta: Ôi hoje tinha 4 lá, eu rezei, quando dei fé rezei em 6

Giliane: Em 6, já hoje?

Dona Maria Preta: Mas tá!

Dona Mocinha narra que também é procurada por pessoas de outros estados em busca de sua reza. Chega a dizer que se reconhece como pecadora, mas que mesmo assim as pessoas a procuram pedindo ajuda. De modo semelhante Dona Deja narra que reza em ricos e pobres.

Dona Mocinha: Eu rezo em todo tipo de gente que chegar, dor de cabeça, dor de dente, perturbação, eu rezo tudo nesse povo. Ontem mesmo eu tava aqui, aí quando foi umas oito horas da noite o telefone tocou, o telefone tocou eu corri pro telefone, quando cheguei lá era um povo de São Paulo aí disse: “ô Mocinha, socorre aqui uma filha minha, me deram aqui uma dica da senhora, que ela tá em grito, foi tomar um banho, tá em grito, botando sangue pelo nariz de repente”, aí eu disse: “ô Jesus, eu vou pra mesa!” Rezei alto pra ela ver lá no telefone ela disse: “Precisa levar ela pro médico?” Eu disse: “Não leve não, não leve ela pro médico não!” Aí terminei de rezar, mandei ela se deitar, aí ela foi, quando foi dez pras onze horas da noite o telefone toca, aí quando eu cheguei no telefone era ela, ela disse: “ô Dona Mocinha dentro de dez minutos a minha filha ficou boa”. Aí pronto, aí eu fico dizendo meu Deus é Deus, eu não sei o que é, eu sou uma pecadora, sou uma pessoa que as vezes estou agitada, as vezes chamo inté nome, porque ninguém é santo né fia?! Ainda agora chegou um casal aqui, fazia muito tempo que ele tinha vindo aqui, aí veio com o filho dele, o filho dele disse: “Tudo que a senhora disse comigo eu alcancei, tou em São Paulo, não tou rico mais tenho minhas coisas, a senhora falou que se eu fosse pra São Paulo eu ia trabalhar, eu ia comprar um prédio, e tudo isso eu tenho”, eu digo: “Graças a Deus!” Ainda agorinha tava aqui eles, graças a Deus.

Dona Deja: Ser humano rico ou pobre, vem aqui de todo jeito, eu não escolho ninguém pra orar, eu oro. E eu sai da minha casa, pra vim pra uma casa maior pra rezar, porque minha casa tava muito pequenininha não tinha muito espaço pra rezar, junta muita gente, então minha menina alugou aqui, aí deixei meu marido lá porque tem que cuidar da menina também, ansiedade, depressão né, tem que ajudar ela, eu queria os dois, ajudar os dois, mais como pra eu ajudar os dois, ela te que tá lá na casa da gente própria né, aí então vou ter que tá aqui e ele lá, daqui aculá eu mando comida pra ele, eu quero ele bem, eu quero ele bem, só gosto que esteja todo mundo bem, pra mode todo mundo bem, né minha fia. É assim que eu sou, e eu rezo pra todo mundo, criança, entra todo tipo de gente aqui

Na pesquisa de Sergiana Vieira dos Santos (2018, p. 12), a autora cita que algumas rezadeiras tomam a decisão de não rezar mais em adultas(os) afirmando que a existência de uma força muito negativa, que as pessoas adultas carregam com elas quando estão com problemas de saúde, e que essa força negativa é absorvida pela rezadeira no momento da reza. Isto, por vezes, é a razão para algumas rezadeiras preferirem rezar apenas em crianças.

Diante desse contexto várias rezadeiras narraram sobre o comprometimento de seu estado de saúde física e psicológica devido realizarem a reza, assim como também apontaram estratégias que executam para se protegerem. Quanto ao desgaste que ocorre de sua saúde, nós temos o relato da reza realizada em pessoa “muito carregada” causando esmorecimento e arrepio. Mas também temos o caso de adoecimento causado pela negação da reza, como é o caso do que narra Dona Maria Preta. Acerca das estratégias de prevenção, elas pedem para outras(os) rezadeiras(ores) rezarem nelas, também ocorre delas rezarem nelas próprias, se entregarem à Deus, irem à igreja ou orarem como se estivessem lá, usarem um dente de alho entre os seios e um terço no corpo.

Dona Cida: Tem dias que eu rezo em tanta gente carregada que eu fico esmorecida, aí meu irmão passa por aqui e reza em mim.

Dona Maria Preta: Minha fia, tem vez que chega gente aqui que eu não posso rezar mais eu rezo, que eu adoeço se eu não rezar. Ói se chegar aqui uma pessoa e num, se me chamar pra rezar e eu num for eu adoeço, eu num posso minha fia, eu me sinto mal, aqui só fica “*tu não foi, tu não foi*”, eu vou, eu tenho que ir, fico assim minha fia, assim dizendo, aí eu fico minha fia com aquele peso e aquela dor de dizer que não podia aí eu digo eu vou agora.

Giliane: Eu tô entendendo!

Dona Maria Preta: É sim minha fia, se eu num for eu fico aperreada.

Dona Neide: Quando eu rezo e me arrepio e a gente nota na hora que as folhinhas tão murchando e outras não. Isso é porque a pessoa ta carregada, aí eu vejo que eu preciso me proteger também porque as vezes a gente até adoece pra poder rezar no povo.

Giliane: A senhora já adoeceu por causa disso?

Dona Neide: Já, principalmente em gente de idade, eu rezo toda esmorecida, às vezes até os bebês vem com muito mal olhado e mal olhado mata, uma vez uma menina quase morre, foram três pessoas para rezar nela

Giliane: A senhora faz alguma coisa pra se proteger?

Dona Neide: Faço de tudo, mas meu corpo é fechado não pega nada, eu mesmo me curo. Eu sempre rezo três vezes, mas minha oração é tão forte que uma reza já resolve as vezes, isso é porque o corpo é fechado.

Dona Deja: Eu merma nunca adoeci porque eu me entrego ao Senhor pra nada não pegar em mim, pra não pegar nos meus filhos nem ninguém, eu me entrego sabe... Que eu gosto sempre de ir pra igreja, e quando eu não vou eu oro como se eu estivesse lá. Porque tem muito casais passando por muitos momentos, casais, namorados, marido enrola mulher, e assim e as bixinha sofre tanto, eu oro pra tudo então, aí eu me entrego a mim, entrego quem vem a mim, e oro pra Jesus me proteger, pra nada pegar em mim, que eu tenho oração pra dormir, eu durmo assim, que já tentaram fazer algum mal a mim, queriam de noite mais não conseguiram.

Dona dos Anjos: Boto um dente de alho em mim, o terço, tá entendendo? Eu boto aqui nos seios o dente de alho. É porque a gente tem que se prevenir a gente mesmo, num adianta você colocar em um lugar assim, tem que colocar em você mesmo.

Entre as circunstâncias que englobam o dia a dia das rezadeiras, nos deparamos com a dolorosa narrativa de Dona Maria Preta contando sobre situações de racismo. Sua fala nos lembra que a luta contra o racismo na sociedade brasileira se expressa sob diversos aspectos. Neste curto trecho de sua fala ela cita palavras depreciativas usadas contra ela, assassinatos de filhos e netos, e gazetas⁷⁹, que com certeza apenas resumem as diversas expressões do racismo que Dona Maria Preta teve que enfrentar ao longo de sua vida. Fernando Conceição (2005, p.68) nos fala sobre o que é ser negra(o) no Brasil e como esta parcela significativa da população é tratada. O autor nos afirma que:

Ninguém quer ser negro num país onde até o vocábulo que se presta para classificar etnicamente um grupo é designativo de tudo o que não presta. Os negros são os que mais morrem pela bala da polícia [...] são os que mais apanham da recessão e do desemprego, os que mais ocupam as celas dos manicômios e presídios (em São Paulo são abatidos antes), os que mais perambulam como crianças e adolescentes nas ruas, expostos à violência e às drogas. São os mais discriminados pela mídia.

⁷⁹ No contexto de fala de Dona Maria Preta “fazer uma gazeta” quer dizer fazer intrigas, perseguir, maltratar, manipular situações com vista à prejudicar uma pessoa.

Portanto, compreendemos que dentre as violência brutais que estruturam a necropolítica⁸⁰ que sustenta o racismo brasileiro, também é possível entendê-lo através de situações que fundamentam a colonialidade, como por exemplo o extermínio das pessoas negras, que por vezes se estabelece como consequência da situação de pobreza, sendo estas situações imbricadas à fala de Dona Maria Preta. Relembramos a colonialidade de gênero como a forma de organização social nas colônias durante a colonização que fez com que homens colonizados, mancomunados com colonizadores, praticassem uma série de violências contra as mulheres colonizadas. Vale ressaltar, como nos orienta Maria Lugones (2008), Julieta Paredes (2008), Rita Segato (2012), que em sua genealogia, o Estado é colonial, capitalista, racista, machista e LGBTQIA+fóbico. Estas autoras o reconhecem, sobretudo, pelas violências que perpetra contra corpos feminizados, racializados e transgressores da heterocisnormatividade. Essas violências são diretas (violência policial e militarizada) ou estruturais (falta de oportunidades, políticas públicas e serviços básicos, que as torna mais vulneráveis à violência de gênero em suas casas e nas ruas). Algo que Dona Maria Preta narra com sofrimento e indignação pela morte de dois filhos e dois netos, assim como pelo racismo cotidiano que enfrenta.

Pensar hoje no genocídio da população negra bem como todas as questões e vicissitudes transversalizadas pela raça, nos convoca a um mergulho no debate racial que ultrapassa os limites desta tese, mas que nos sinaliza a necessidade de entender a necropolítica e o racismo à brasileira como um crime perfeito expresso também na vida de Dona Maria Preta. O antropólogo Kabenguele Munanga na entrevista “Um intérprete africano do Brasil: Kabenguele Munanga”, realizada por Sylvia Dantas, Ligia Ferreira e Maria Pardini Bicudo Vêras e publicada na Revista USP em 2017, nos explica que quando foi perguntado porque considerava o racismo no Brasil um crime perfeito responde:

Todos os racismos são abomináveis, são crimes, mas eu achei que o racismo brasileiro é um crime perfeito partindo da ideia de um judeu prêmio [Nobel] da Paz que disse uma vez que o carrasco mata sempre duas vezes, a segunda pelo silêncio, e nesse sentido achei o racismo brasileiro um crime perfeito. É como um carrasco que você não vê te matando, está com um capuz; você pergunta pelo racista e você não encontra, ninguém se assume, mas o racismo e a discriminação existem. Esse racismo matava duas vezes, mesmo fisicamente, a exclusão e tudo, e matava a consciência da própria

⁸⁰ A ideia de necropolítica como tem sido desenvolvida pelo pensador camaronês Achille Mbembe, como termo que explica as circunstâncias das pessoas pobres e negras serem o alvo do Estado, de forma majoritária, desde o Brasil Colônia – contexto em que se fixa uma violência estrutural contra esses sujeitos – e que a política de morte permite explicar as raízes dessa violência e seletividade. Compreendemos que a necropolítica à brasileira se constituiu de forma diaspórica, assimétrica, opressora, violenta, genocida e racista porque “em larga medida o racismo é o motor do princípio necropolítico” (MBEMBE, 2017, p. 65). Entendê-la requer nos situarmos dentro do que podemos chamar, como nos diz Achille Mbembe, do repovoamento da terra; repovoamento este construído às custas dos sequestros de diferentes grupos em e de Áfricas e da destruição dos povos autóctones.

vítima. A consciência de toda a sociedade brasileira em torno da questão, o silêncio, o não dito. Nesse sentido, era um crime perfeito, porque não deixava nem a formação de consciência da própria vítima, nem a do resto da população através do chamado mito da democracia racial [...] (DANTAS, FERREIRA, VERAS, 2017, p. 40).

Neste contexto precisamos destacar que Dona Maria Preta trata-se de uma mulher negra idosa. Neste caso, o pensamento de Sueli Carneiro (2003), em “Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero” nos ajuda a entender Dona Maria Preta, visto que a autora produz uma síntese das narrativas que compõem a identidade das mulheres negras do Brasil e da América Latina. Como discutido no primeiro capítulo, através de Sueli Carneiro (2005), entendemos que as mulheres negras são atravessadas pelo olhar social, são objetificadas, a serviço antes das(os) senhoras(es) e hoje empregadas domésticas de outras mulheres liberadas. Ou, como no caso de Dona Maria Preta, narrado em diferentes momentos ao longo de sua entrevista, prestando auxílio às doutoras e doutores da região, tendo inclusive que ir até suas casas para rezar nelas(es). É importante mencionar nesse momento que Dona Maria Preta reside em uma rua periférica, sem saneamento e que tem uma via muito estreita onde apenas carros pequenos ou motos e bicicletas conseguem passar. A solidariedade, solicitude, humildade, compaixão, saber e fé de Dona Maria Preta são inegáveis. O que questionamos nesse cenário é de acordo com Sueli Carneiro (2005), que o situa que as mulheres negras como pessoas à serviço DE.

Dona Maria Preta: Ói minha fia, eu num mango de ninguém, eu num faço gazeta, mais aqui o povo faz gazeta. Me chamam de esmoleu, macaca, tudo isso eu vi e eu entrego óia, de poucas horas eu vejo “ÓIA A MACACA”, deixo pra lá, *Senhor tou na tua mão, olha!* Pois é minha fia eu entrego tudo a Jesus, porque ele viu que eu não mereço, o pessoal diz né. No passado eu já fui muito amagoada e sou, mais Deus tá na frente de todos, comando de todos né.

Giliane: É sim.

Dona Maria Preta: É minha fia, mais eu amo Jesus, se num fosse Jesus eu andava mais? Pelo que eu já tinha sofrido, perdi esses fi tudin, quatro foi nosso Senhor que chamou e quatro foi que mataram. É! Dois fi e dois netos foi que mataram.

Giliane: Foi muita coisa.

Dona Maria Preta: É minha fia é muita coisa, pra você vê... e eu com esses anos tudo tou resistindo, né.

Giliane: Isso mesmo!

Dona Maria Preta: É todo mundo diz, doutora Mônica disse que se passar o que eu passei se fosse ela não aguentava, doutora Vera do mesmo jeito, Doutor Demano do mesmo jeito, disse que o que eu tenho sofrido nenhum deles sofria porque não aguentava. Viu, pois é!

Portanto, a narrativa de Dona Maria Preta reitera a discussão construída no primeiro capítulo quando compreendemos que a raça é o eixo determinante das classificações e das hierarquizações sociais. E o racismo o mecanismo social primordial na manutenção da diferença colonial e geopolítica do conhecimento (MIGNOLO, 2003).

É nesse sentido que podemos entender através das estigmatização sistemática presente na narrativa de Dona Maria Preta, assim como seus relatos acerca do assassinato de seus filhos e netos, o quanto a fabricação da diferença racial e os processos de desumanização são a pedra angular do projeto de dominação hegemônico.

Com isso, partimos da noção de que a discriminação racial que se dá “contra a população afro-descendente tanto se dá em relação a variáveis raciais, visíveis na constituição fenotípica, quanto em relação às variáveis étnicas, entendidas como aspectos culturais também de menor valia” (AGUIAR, 2006, p.33). Destacamos, como anteriormente discutido no primeiro capítulo, que sem considerar o racismo epistêmico presente na narrativa de Dona Maria Preta, não é possível compreender os múltiplos efeitos do colonialismo, do capitalismo, do epistemicídio na desqualificação de saberes, das formas de organização da vida e na destituição ontológica de humanidades desconsideradas, produtora das vítimas do colonialismo moderno (SANTOS; MENESES, 2010; CARNEIRO, 2005).

Sueli Carneiro (2005), também propõe uma luta feminista para as trinta questões antirracista e feminista, para que na agenda do feminismo pontue as questões como: as violências, genocídios, as doenças, políticas públicas para a saúde e educação, e o mercado de trabalho para a população de mulheres pretas. Compreendemos incluída neste conjunto, a necessária luta pela afirmação da cultura afro-brasileira, por exemplo, na busca pela valorização dos saberes tradicionais e dos aspectos religiosos das práticas de cura das mulheres negras rezadeiras.

Sem dúvida o dia a dia das rezadeiras articulam temáticas diversas. Na narrativa de Dona dos Anjos, sendo ela também uma mulher negra periféricas, o que foi ressaltado em sua fala foi a preocupação de que as pessoas não se interessem mais por aprenderem a rezar. Raquel Martin e Fábio Scorsolini-Comin (2017) argumentam que esta é uma situação que tem diferentes eixos de compreensão. Um destes eixos inclui a dificuldade de transmitir os saberes da reza, pela existência de um modelo de saúde biomédico que, em sua maioria, desvaloriza as práticas populares de cuidado, mas também pelo fato de ser um ofício que não gera renda.

Já na pesquisa de Rosângela Paulino de Oliveira (2019) a autora afirma que um dos fatores para a dificuldade das rezadeiras de passarem seus saberes para as novas gerações é devido à carga pejorativa atribuída pelas(os) neopentecostais⁸¹, que são presença maciça nas

⁸¹ “O neopentecostalismo parte da crença de que é necessário investir esforços para eliminar a presença e a ação do demônio no mundo. O problema é que classificam as religiões afrobrasileiras como espaços privilegiados de culto e ação do demônio e seus adeptos como representantes e disseminadores do mal. Assim travam uma verdadeira batalha para livrar o mundo do mal representado pelos orixás, erês e principalmente por exus e pombagiras. Esse movimento das igrejas neopentecostais contra as religiões afrobrasileiras surgiu no início do

periferias, pequenos centros urbanos e áreas rurais. Na narrativa de Dona dos Anjos o que fica mais evidente em sua perspectiva é que se trata de um desinteresse pela religião unida à uma crise de valores.

Dona dos Anjos: Hoje em dia o pessoal não se interessa mais por essas coisas, não se interessa não minha fia, só se interessa em vaidade, lazer, essas coisas... aí pronto, num interessa. Vê quantas pessoas se interessa por coisas da igreja, da religião, não quer saber mais dessas coisas não... *é tudo diferente!* Tem pessoas que deita e não reza, nem se benze, levanta e é a mesma coisa, num faz né. As coisas tá muito modificada, né... Vai chegar um tempo que a reza vai se acabar, sabe por quê? Porque a nação da reza vai morrer, porque várias pessoas que rezavam já se foram. E isso é comigo também né!? Eu posso ir a qualquer hora, ninguém sabe a hora nem o dia que Deus chama a gente, porque eu conheço várias pessoas amigas minhas que rezavam e que morreram. Uma mulher nessa outra rua aí, ela rezava e já tá com um ano e pouco que ela morreu. Lá na outra rua também, várias pessoas já morreram que rezava, aí pronto, aí vai acabando né, quem rezava não reza mais.

Por fim, compreendemos que as rezadeiras entrevistadas nesta pesquisa têm um passado de luta, determinação e resistência profundamente enraizada em sua história pessoal e local. São símbolos de tradição e resistência nas comunidades e através de uma rede de relações seguem um modo de vida que as leva a enfrentar quaisquer adversidades, sejam de que ordem for sempre recorrendo ao amparo divino para sua superação.

século XX, mais especificamente a partir dos anos de 1950 e 1960, quando o movimento religioso investe num sistema teológico e doutrinário visando expandir a base de suas igrejas e aumentar o número de adeptos. Investiu, sobretudo, na doutrina da cura divina e da libertação, ganhando assim mais visibilidade, surgiram diversas denominações religiosas e passaram a ser chamadas, muitas vezes, de “igrejas de cura” (OLIVEIRA, 2019, p. 10).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa que ora apresentamos nos possibilitou ampliar o nosso conhecimento sobre as práticas de cura narradas pelas mulheres rezadeiras do município de Arcoverde, Pernambuco. Compreendemos estas práticas como especificidade de um saber ancestral, dinâmico e plural, defendidos como saberes e práticas per si decoloniais que expressam as estratégias de resistência política de um povo.

Enxergamos no debate decolonial uma forma de compreender o que foi e é o colonialismo e a colonialidade do ser, saber, poder e gênero, e como ainda hoje funciona produzindo silenciamentos e adoecimentos mentais embasados pela monocultura do conhecimento e pela colonização epistêmica eurocêntrica, que invalida e anula as experiências plurais de existência e saber, tais como a das mulheres rezadeiras (MIGNOLO, 2008; LUGONES, 2008). No entanto, sem invalidar os conhecimentos ocidentais, mas possibilitar que haja entre eles uma completude, ou seja, uma Ecologia de Saberes como Boaventura de Sousa Santos (2007) propõe, que aqui evidencia-se por meio da articulação das práticas de cura das rezadeiras às diversas estratégias de cuidado.

As narrativas que foram produzidas por elas trazem suas biografias. Ao pergunta-las como a prática com a reza apareceu em suas vidas, a resposta vem sempre com uma história de onde vieram, suas raízes, suas(eus) ancestrais e quais caminhos percorreram para estar ali. Portanto, a partir deste percurso reconhecemos nomes e práticas de cura realizadas por rezadeiras que marcam a história dos seus bairros, mas também conhecemos nomes de rezadeiras(ores) antepassadas(os), tais como: mães, pais, sogras e sogros, que experienciavam a reza em contextos de existência diversos, onde a reza representava uma tática de sobrevivência. Em suas narrativas elas também abordam o modo pelo qual aprenderam a rezar, desenvolvendo a partir disso, modos singulares de exercer a reza. Isto demonstra que a noção de ancestralidade pode também implicar em práticas não cristalizadas, resignificadas e recontextualizadas às realidades atuais, entretanto, com aspectos que se mantêm inalteráveis, expressos, por exemplo, na noção de que elas têm de necessidade ou dever em atender a quem precisa.

Entendemos que por vezes a reza faz parte da herança cultural da família. Além disso, a reza convive com as convicções religiosas do catolicismo popular. Essa convivência com o catolicismo é complexa e se manifesta em vários momentos da reza quando, a esse processo, se incorporam as orações oficiais da Igreja Católica e a devoção as(aos) santas(os) católicas(os). Dessa forma, a reza é uma prática cultural, curativa e religiosa. Assim, a procura pela rezadeira

é trata-se de uma prática que se relaciona a um conjunto de concepções sobre a vida, a doença e a religiosidade. Faz parte de um conjunto de sociabilidade onde a rezadeira disponibiliza seu tempo, seu saber, sua experiência de vida e suas plantas medicinais em benefício do bem de outra pessoa.

Aqui encontramos rezadeiras que rezam com folhas, com água, garrafa, algumas aceitam presentes, outras, nenhum tipo de pagamento que possa ser revertido em benefício próprio. Algumas recomendam banhos, algumas são católicas, mulheres idosas ou próximas de se tornarem, que têm um objetivo em comum: ajudar todas(os) que lhes procuram em busca de torno de prática que visam contribuir com a labuta diária em suas comunidades, bairros, municípios. Neste contexto, compreendemos que entre as práticas de cura das rezadeiras há algumas rezas que são mantidas como segredo por algumas rezadeiras, que apenas ensinam a reza para aquelas pessoas entendidas por elas como pessoas respeitadas e se comprometem com as práticas de cura e com o cuidado à vida espiritual.

Por meios de suas práticas de cura também é possível compreender que as rezadeiras compõem grupos sociais tidos como referências, com elevada estima e representação de valores morais e espirituais destacadas entre as crenças comunitárias. Apesar de ocuparem um lugar de referência, durante o trabalho de campo foi possível observar que as rezadeiras em sua maioria são aposentadas e encontram-se entre as classes populares.

Com a observação no cotidiano foi possível entender que o universo simbólico das rezadeiras é permeado de elementos, como a presença do altar de imagens de santas(os) católicas(os) e de religião de matriz africana, velas, terços, fotos, compondo esse universo que fomenta solidariedade no contexto das relações comunitárias.

As rezadeiras conhecem as plantas, as ervas e os vegetais e suas propriedades terapêuticas. Por vezes mantêm em suas próprias casas pequenas hortas onde cultivam estas ervas. Compreendemos que as rezas proferidas, em voz alta ou baixa, são rezas que passam por regionalidade perceptíveis, como por exemplo, a utilização de ervas comuns à flora local e a menção à santas(os) ou pessoas de referência em sua fé, como é o caso de Padre Cícero. Neste estudo, procuramos nos apoiar em publicações sobre as práticas de cura de mulheres que exercem a reza em localidades nordestinas, para por meio do contexto regional poder fazer uma articulação entre as narrativas que considerassem as rezas, plantas, santas(os) e indicações características do Nordeste.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. “**The danger of a single story**”. TEDGlobal, jul. 2014. Disponível em: <ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>.
- AGUIAR, Eurico de. **Medicina: uma viagem ao longo do tempo**. 2010.
- AGUIAR, Gilberto Orácio de. **Religião, negritude e cidadania: a experiência do Instituto Cultural Steve Biko contra a discriminação racial**. Dissertação (Mestrado). - Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia, 2006.
- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. 2ª Reimpressão. São Paulo: Pólen, 2019.
- ALCOOF, Linda. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. Sociedade e Estado. Brasília, v. 31, n.1, 2016.
- ALVES, Maria de Nazaré Eufrásio; ALMEIDA, Gabriel Vitor Vasconcelos Frota de; LIMA, Emily Gomes Magalhães; NOGUEIRA NETO, José Maria. Poéticas do sagrado e a mítica dos afetos entre os saberes dos benzos, rezas e curas. In. NOGUEIRA NETO, José Maria; FERNANDES, Saulo Lourdes (Orgs.). **Colonialidade, psicologia e povos tradicionais**. – Curitiba: CRV, 2020.
- ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do Pensamento Decolonial à Psicologia Política. **Psicologia Política**. VOL. 15. Nº 34. PP. 647-661. SET. – DEZ. 2015.
- ALVES, Hayala Katarine Dias Ribeiro; CAES, André Luiz. **Conhecimentos e práticas do uso de plantas medicinais com abordagem etnobotânica, no município de Morrinhos-Goiás: estudo de caso**. XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015.
- ANAIS / 2º **Encontro de Saberes e Práticas de Cura da Caatinga na Chapada do Araripe**, Exu, 19 a 22 de janeiro de 2018. Recife: Fiocruz, PE, 2018.
- ANZALDÚA, Glória. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. Estudos Feministas, 2000.
- ANZALDÚA, Glória. **Como domar uma língua selvagem**: Gloria Anzaldúa. Trad. Joana Plaza Pinto; Karla Santos; Viviane Veras. Cadernos de Letras da UFF, dossiê Difusão da língua portuguesa, n. 39, p. 305-318, 2009.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Medicina rústica**. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- ARAÚJO, Pedrina Nunes. **Senhoras de branco em rezas: solidão e velhice nas rezadeiras no Norte do Piauí** (1950 2010). VI Simpósio Nacional de História Cultural. Universidade Federal do Piauí - UFPI, 2012.
- ARBOIT, Jaqueline; COSTA, Marta Cocco da; SILVA, Ethel Bastos da; COLOMÉ, Isabel Cristina dos Santos; PRESTES, Monique. Violência doméstica contra mulheres rurais: práticas de cuidado desenvolvidas por agentes comunitários de saúde. **Saúde soc.** v. 27, n. 2, 2018.

BÂ, Amadou H. 1982. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Coord.). **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática. BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial. Decolonial turn and Latin America”. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 11, pp. 89-117, 2013.

BARRÊTO, Ivana; PONTES, Lígia Kerr; CORRÊA, Luciano. Vigilância de óbitos infantis em sistemas locais de saúde: avaliação da autópsia verbal e das informações de agentes de saúde. **Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health** v. 7, n. 5, 2000.

BARROSO, Oswald. **Resadeiras, resadores, curadores e curandeiras**. Relatório de Listagem de Patrimônio Imaterial. Sistema de Informação da Secretaria de Cultura do Estado do Ceará - SINF SECULT, 2019. Disponível em: <www.sinf.secult.ce.gov.br>.

BARROS, Lilian Silva Sampaio de. “**Não é toda mulher que quer ser parteira não!**”. **O ensino da aprendiz de parteira como tradição e identidade da parteira indígena Pankararu**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Rural de Pernambuco /Fundação Joaquim Nabuco, Programa de Pós-Graduação Associado em Educação, Culturas e Identidades, Recife, 2019.

BATISTA, Neiza Cristina Santos; BERNARDES, Jefferson; MENEGON, Vera Sônia Mincoff. **Conversas no cotidiano: um dedo de prosa na pesquisa**. In. SPINK, Mary Jane Paris; BRIGAGÃO, Jacqueline Isaac Machado; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano do; CORDEIRO, Mariana Prioli. (Organizadoras). **A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas** – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Delstein de Pesquisas Sociais, 2014.

bell, hooks. **Intelectuais Negras**. Estudos Feministas. N 2/95. Ano 3, 2º Semestre, 1995.

bell, hooks. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

BRAGA, Geslline G. **Retratos da benção – Usos da fotografia entre as benzedeiras de campo Largo-PR**. Dissertação de Mestrado. UFPR. 2011.

BROCKMEIER, Jens; HARRÉ, Hom. Narrativa: Problemas e Promessas de um Paradigma Alternativo. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, v. 16, n. 2, p. 525-535, 2003.

BRUNER, Jerome. **Atos de Significação**. Porto Alegre, Artes Médicas, 1990.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade – Lembrança de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: USP, 2005. 339 p. Tese (doutorado) Programa de pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Henrique. **Filtros, mezinhas e triacas: as drogas no mundo moderno**. São Paulo: Xamã, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. O que nos faz pensar, n. 18, 2004.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. **"Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización"**, In.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico**. In: _____ (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana - Instituto Pensar/Universidad Central-IESCO/ Siglo del Hombre Editores, 2007.

CARDONA, Milagros García; CORDEIRO, Rosineide Meira; Brasilino, Jullyane. **Observação no cotidiano: um modo de fazer pesquisa em psicologia social**. In. SPINK, Mary Jane Paris; BRIGAGÃO, Jacqueline Isaac Machado; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano do; CORDEIRO, Mariana Prioli. (Organizadoras). *A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas* – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Delstein de Pesquisas Sociais, 2014.

CAVALCANTE, Simone Gadêlha. **ENTRE A CIÊNCIA E A REZA: Estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras ao Programa de Saúde da Família no município de Maranguape-Ce**. 2016. 88 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, RJ, 2016.

CAVALCANTI, Adriana de Holanda. Territórios do cuidar: comunicação e memória nas medicinas dos povos tradicionais afro-brasileiros. **Reciis – Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde**. jul.-set.;14(3):644-55, 2020.

CÉSAIRE, Aimé. **O discurso sobre o colonialismo**. Letras contemporâneas, p. 1-84, 2010.

CLANDININ, Jean; CONNELLY, Michael. **Pesquisa narrativa: experiência e história em pesquisa qualitativa**. 2. Ed. Uberlândia: EDUFU. 2015.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2012.

CONCEIÇÃO, Fernando. **Como fazer amor com um negro sem se cansar e outros textos para o debate contemporâneo da luta anti-racista no Brasil**. São Paulo: Terceira margem, 2005.

CORDEIRO, Duda. **Fé Na Reza** – Documentário. 2021 (33m53s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wVNa2_Du7GM&t=446s>. Acesso em: 07 de dez de 2021.

CRESWELL, John Ward. **Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens**. Porto Alegre: Penso, 2014.

CUNHA, Lidiane Alves da; ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. **Abençoada cura**: poética da voz e saberes de benzedeiras. *Revista Brasileira de História das Religiões*. v. 9, n. 27, p. 189-227, 2017.

CUNHA, Lidiane Alves da. **Saberes e religiosidades de benzedeiras**. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, 2012.

CURIEL, Ochy et al. **Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe**. Ediciones feme-e-libros, vol 24, nº 2. 2005.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible**. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DAMATTA, Roberto. **Uma religião democrática**. In: Explorações: ensaios de sociologia interpretativa. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DANTAS, Sylvia, FERREIRA, Ligia, VEAS, Maura Pardini Bicudo. Um intérprete africano do Brasil: Kabenguele Munanga. **Revista USP**, v. 114, pp. 31-44. 2017.

DARIO, Rossano Fábio. Uso de plantas da caatinga pelo povo indígena Pankararu no Estado de Pernambuco, Brasil. **Revista Pau dos Ferros**, v. 8, n. 1, p. 60-76, 2018.

DE FINA, Anna. **Doing Narrative Analysis from a Narratives-as-Practices Perspective**. Narrative Inquiry, 2020.

DUSSEL, Enrique. **"Europa, modernidad y eurocentrismo"**. In.: LANDER, Edgardo (coord.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras**. Uma história das curandeiras. Tradução Bruxaria Distro e Coletiva Feminista Nós Soltas. Editora Subta, 2017.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. [tradução Rogério Fernandes]. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESMERALDO, Gema Galgani Silveira Leite. O feminismo no plural: para pensar a diversidade constitutiva das mulheres. **Rev. Estud. Fem.** v. 14, n. 3, 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREITAS, Altieri Dias de. Notas Sobre O Contexto De Trabalho Do Grupo Modernidade/Colonialidade. Universidade, Horizontes Utópicos E Desafios Teóricos. **REALIS**, v.8, n. 02, 2018.

GALLOIS, Dominique. **A categoria “doença de branco”**: ruptura ou adaptação de um modelo etiológico indígena? In: BUCHILLET, Dominique (Org.). Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: MPEG/ Edições CEJUP, 1991.

GALVAO, Maria Cristiane Barbosa. **Levantamento bibliográfico e pesquisa científica. Fundamentos de Epidemiologia**. Barueri: Manole, 2011.

GASPARETTO, Leoni Ferreira. **Leoni Ferreira Gasparetto**: depoimento [28/03/2014]. Entrevistador: William Franco Gonçalves. Irati, PR, 2014.

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

GIBBS, Graham. **Análise de dados qualitativos**. Porto Alegre: Armed, 2009.

GOLDMAN, Marcio. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. **Mana**. v.18, n. 2, 2012.

GONDIN, Linda; LIMA, Jacob. **A pesquisa como artesanato intelectual**: considerações sobre método e bom senso. – São Carlos: EdUFSCar, 2006.

GONÇALVES, William Franco; OLIVEIRA, Oséias de. “Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benção em Irati, PR. **Interações (Campo Grande)**. v.19, n.2, pp.257-264, 2018.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

GROSGOUEL, Ramón. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade E Estado**, v. 31, n. 1, pp. 25–49, 2016.

GUBRIUM, Jaber; HOLSTEIN, James. **Analysing narrative reality**. Los Angeles: Sage Publications, 2009.

GUTIERREZ, Deliene Fracete. **“Plantas medicinais cultura e saúde nos quintais rurais do vale do Mucuri”**. Dissertação (Mestrado profissional) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Programa de Pós-Graduação Saúde, Sociedade e Ambiente, Diamantina, Minas Gerais. 2015.

HARAWAY. Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**; v. 5, pp. 07-41, 1995.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais LTDA, 1990.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HAVERKORT, Bertus; MILLAR, David. Constructing diversity: the active role of rural people in maintaining and enhancing biodiversity. **Etnoecológica**, v. 2, n. 3, p. 51-64, 1994.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Pensamento feminista hoje perspectivas decoloniais**. Bazar do tempo, 2020.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; DEL PRIORE, Mary. **Proposta Pedagógica: Memória, Patrimônio e Identidade**. Ministério da Educação. Boletim 04, 2005.

JARDIM, Gabriel de Sena; CAVAS, Cláudio de São Thiago. **Pós-colonialismo e feminismo decolonial: caminhos para uma compreensão anti-essencialista do mundo**. Ponto e vírgula – PUC SP, n. 22, 2017.

JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista narrativa. In: BAUER, M. W. GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Tradução: Pedrinho Guareschi. Petrópolis, RJ: Vozes, 13ª Ed, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**. Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KROEF, Renata Fischer da Silveira; GAVILLON, Póti Quartiero; RAMM, Laís Vargas. Diário de Campo e a Relação do(a) Pesquisador(a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 464-480, 2020.

LABOV, William. **The language of life and death: The transformation of experience in oral narrative**. Cambridge University Press, 2013.

LANGDON, Esther Jean. A construção sociocultural da doença e seu desafio para a prática médica. In: BARUZZI, Roberto; JUNQUEIRA, Carmen (Orgs.). **Parque Nacional do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Terra Virgem, 2005.

LARA, Silvia Hunold. Biografia de Mahommah G. Baquaqua. **Revista Brasileira de História**, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.

LERMA, Beth Ruth. **El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano**. Cali: La manzana de la discordia, 2010.

LEVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e sua magia. In: _____. **Antropologia Estrutural**. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

LISBOA, Maria Beatriz. “Intuição e Arte de Curar: Pensamento e Ação na clínica Médica”. **Revista Medicina Integral**, 1998.

LIMA, Carla Moura; STOTZ, Eduardo. Religiosidade popular na perspectiva da Educação Popular e Saúde: um estudo sobre pesquisas empíricas. **RECIIS–R. Eletr. De Com. Inf. Inova. Saúde**. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.81-93, 2010.

LIMA, Carla Moura; VALLA, Victor Vincent. **Religiosidade Popular e Saúde**. Fiocruz: Rio de Janeiro, 2003.

LIMA E SILVA, Everton Lamare Costa. **Bendita seja a ciência branca**. Revista Humanidades e Inovação v.6, n.16, 2019.

LIMA, Fernanda da Silva. SILVA, Karine de Souza. **Teorias críticas e estudos pós e decoloniais à brasileira: quando a branquitude acadêmica silencia raça e gênero**. Empório do Direito, 2020.

LOVO, Arianne Rayis. Entre cruzeiros e flechadas: processos de adoecimento e cura a partir das rezadeiras Pankararu. **Revista NUPEM**, Campo Mourão, v. 11, n. 24, p. 82-93, 2019.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. Bogotá – Colombia, No.9: 73-101, 2008.

LUGONES, María. “**Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System**”. Hypatia, 22(1):186–209, 2007.

MACEDO, Emiliano U. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético (in) **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, 2008, p.1-20. 2008.

MACIEL, Márcia Regina Antunes; GUARIM NETO, Germano. **Um olhar sobre as benzedeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciências Humanas, Belém, v. 1, n. 3, p. 61-77, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. In.: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.) El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. p. 127-167. 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro descolonial. **Tabula rasa**. Bogotá, Colombia, n.9, p. 61-72, 2008.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório, publicações e trabalhos científicos**. 7. ed. 6. reimpr. São Paulo: Atlas. 2011.

MARIN, Raquel Cornélio; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. Desfazendo o “Mau-olhado”: Magia, Saúde e Desenvolvimento no Ofício das Benzedeiras. **Psicol., Ciênc. Prof.** (Impr.) v. 37, n. 2, 2017.

MARTINS, Erenay. **Espaço, tempo e Ancestralidade em comunidades afroameríndias**. Uma perspectiva decolonial desde dentro. 2019.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify. 2003.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo, sp: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas de inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MEDEIROS, Rafael Eduardo Gurgel de; NASCIMENTO, Ellany Gurgel Cosme do; DINIZ, Gabriele Maria Dantas; ALCHIERI, João Carlos. Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzedeira na atenção à saúde da criança. **Physis** [online]. v.23, n.4, pp.1339-1357, 2013.

MEDRADO, Benedito; SPINK, Mary Jane; MÉLLO, Ricardo Pimentel. **Diários como atuantes em nossas pesquisas**: narrativas ficcionais implicadas. In. SPINK, Mary Jane Paris; BRIGAGÃO, Jacqueline Isaac Machado; NASCIMENTO, Vanda Lúcia Vitoriano do; CORDEIRO, Mariana Prioli. (Organizadoras). A produção de informação na pesquisa social: compartilhando ferramentas – 1.ed. – Rio de Janeiro: Centro Delstein de Pesquisas Sociais, 2014.

MELLO E SOUZA, Laura. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das letras: 1986/2006.

MELO E SILVA, Everton Lamare Costa. **Bendita seja a ciência branca**. Humanidades e inovação, v.6, 2019.

MENDES, Dulce Santoro. **Com um te botaram com dois eu te tiro! Um estudo sobre as benzedeiras e benzedeiros moradores da comunidade quilombola de Igreja Nova – AL**. Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia. Programa de Pós graduação em Psicossociologia de comunidades e ecologia social, 2017.

MENEZES, Javert de. **A arte do benzimento**: orações, rezas e benzeduras. Editora Alfabeto; 1ª edição, 2018.

MENEZES, Jaileila de Araújo; BOTELHO, Sírila Silva; SILVA, Roseane Amorim da. Et Al. A contação de histórias no instagram como tecnologia leve em tempos pesados de pandemia. **Psicologia & Sociedade**, v. 32, e020012, 2020.

MILLS, Wright. **Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios**. Rio de janeiro: Zahar, 2010.

MIRANDA, Carlos Alberto Cunha. **A arte de curar nos tempos da colônia**: limites e espaços da cura / Carlos Alberto Cunha Miranda. – 3. ed. Rev. ampl. e atual. – Recife : Ed. Universitária da UFPE, 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Análise qualitativa: teoria, passos e fidedignidade. **Ciênc. saúde coletiva** [online]. v.17, n.3, pp.621-626, 2012.

MINAYO, Maria Cecília; SANCHES, Odécio. **Quantitativo-qualitativo**: oposição ou complementaridade? Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 239-262, 1993.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica: Retórica de lacolonialidad, lógica de lacolonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires. Ediciones del Signo, 2010.

_____. **Globalization, civilization processes, and the relocation of language and culture.** In Frederic Jameson; Masao Myoshi (Orgs.). *The culture of globalization.* Durham: Duke University Press. p. 32-53, 1998.

_____. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade.** In: LANDER, Edgardo. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais -perspectivas latino-americanas.* Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da Modernidade. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017.

_____. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, Bogotá, Colómbia, n. 8, p. 243-282, 2008.

_____. **Os esplendores e as misérias da “ciência”:** colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.* São Paulo: Cortez, 2004.

_____. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIÑOSO, Yuderkys E. **“Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad”**, 2019.

MIÑOSO, Yuderkis E. **Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos:** Complicidades y Consolidación de las Hegemonías Feministas en el Espacio Transnacional. Venezuela: Revista Venezolana de Estudios de la Mujer, 2009.

MONTEIRO, Nayara de Lima. **Rezadeiras esem do Cariri: o fio decolonial tecedor das práticas de cura em Abya Yala**, 2019. Disponível em: <<https://nusserge.paginas.ufsc.br/files/2020/05/MONTEIRO-N.-L.-Rezadeiras.pdf>>.

MOURA, Claudia Vanessa Gomes. **Narrativas das rezadeiras e benzedadeiras do bairro Juca Rosa.** Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Sul da Bahia. Campus Sosígenes Costa. Programa de Pós-graduação em Ensino e Relações Étnico Raciais. – Porto Seguro, 2020.

MOURA, Elen Cristina Dias ee. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **MNEME – REVISTA DE HUMANIDADES**, v. 11, n. 29, 2011.

MURRAY, Michael. **Narrative Psychology.** In.: Smith, Jonathan (Ed.). *Qualitative Psychology* (pp. 111-132). London: Sage, 2019.

NASCIMENTO, Danielle Gomes; AYALA, Maria Ignez Novais. **As práticas orais das rezadeiras:** um patrimônio imaterial presente na vida dos itabaianenses. *Nau Literária*. Rio Grande do Sul: v. 9, n. 2, p. 21-37, 2013.

NASCIMENTO, Manuela Santana. “**A lei deles é uma, a do povo é outra**”: experiência e impasses com o catolicismo vivido por rezadores em Santo Antônio de Jesus - BA (1940 - 1970) / Santo Antonio de Jesus, 2012.

NASCIMENTO, Washington Santos; LIMA, Vivian Ingridy Carvalho. **O Sagrado e as mulheres quilombolas**: experiência religiosa das rezadeiras da comunidade do Baixão – BA. Cadernos de Campo (São Paulo, online), v. 30, n. 1, p.1-25, 2021.

NASCIMENTO, Gabriel. Entre o lócus de enunciação e o lugar de fala: marcar o não-marcado e trazer o corpo de volta na linguagem. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, SP, v. 60, n. 1, p. 58–68, 2021.

NERY, Vanda Cunha Albieri. **Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumer e tradições do ritual de cura pela fé**. Trabalho apresentado ao NP Folkcomunicação do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom, 2014.

NUNES, Margarete Fagundes; MAGALHÃES, Magna Lima; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Trabalho negro, memória negra no Vale do Sinos (RS): narrativa etnobiográfica de Vó Nair. **Horiz. antropol.** v.19, n.39, 2013.

OLIVEIRA, Erica Caldas Silva. **Saúde e doença**: Recursos utilizados em rituais de cura no estado da Paraíba. v.6– n., 1, 2011.

OLIVEIRA, Érika. Raça e política de assistência social: produção de conhecimento em psicologia social. **Psicologia: ciência e profissão**, v. 39, 2019.

OLIVEIRA, Damião Bezerra; Gomes, Raphael Carmesin. **Epistemologia de fronteiras em Walter Mignolo**: compreensão, críticas e implicações na pesquisa em educação. Educação e Filosofia, Uberlândia, v.35, n.74, 2021.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Rita de Cássia Magalhães. **(Entre) Linhas de uma pesquisa**: O Diário de Campo como dispositivo de (in)formação na/da abordagem (Auto)biográfica. Revista Brasileira de Educação de Jovens e Adultos, v. 2, n. 4, p. 69-87, 2014.

OLIVEIRA, Rosângela Paulino de. **Benzedeiros e rezadeiras** – a sobrevivência da identidade e das práticas religiosas nos espaços urbanos. V Congresso Brasileiro de Umbanda do Séc. XXI/II. Congresso Internacional das Religiões afro-Americanas, 2012.

OLIVEIRA, Thaís Fonseca Veloso. “**Aprendendo o uso das ervas: a trajetória de terapeutas populares**”. Dissertação (Mestrado em saúde Coletiva) - UERJ, Instituto de Medicina Social, Rio de Janeiro, 2012.

OLIVEIRA, Valéria Marques de; SATRIANO, Cecilia Raquel. Narrativa, subjetivação e enunciação: reflexões teórico-metodológicas emancipatórias. **Linhas Críticas**, Brasília, DF, v.20, n.42, p. 257-282, 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, n. 18, p. 28 -47, 2012.

OYĖWUMÍ, Oyèrónké. **Conceptualizando el género**: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana. *Africaneando Revista de Actualidad y Experiencias*, n. 4, 2010.

PATAI, Daphne. **Problemas éticos de narrativas pessoais, ou, quem vai ficar com o último pedaço do bolo?** In: *História Oral, feminismo e política*. São Paulo: Letra e Voz, [1987] 2010.

PEDREIRA, Carolina. Reza não é música: a lamentação das almas na Chapada Diamantina. **Revista Iluminuras**, 2010.

PERRELLI, Maria Aparecida. “Conhecimento tradicional” e currículo multicultural: notas com base em uma experiência com estudantes indígenas Kaiowá/Guarani. **Ciência & Educação**, Bauru, v. 14, n. 3, p. 381-396, 2008.

PESSANHA, Eliseu. **Do epistemicídio**: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiáspórico. 2019.

PINHEIRO, Aurea da Paz; ARAÚJO, Pedrina Nunes. Rezas e rituais de cura no Meio Norte do Brasil. **RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde**. Rio de Janeiro, v5, n.4, p.54-63, 2011.

POMPEU, Ana Maria César; Lima, Beatriz Furtado Alencar. “Ressignificações do Coro trágico da Contemporaneidade: Uma Releitura dos Cantos Fúnebres da Antiguidade à Luz de Ismail Kadaré E Walter Salles”. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**, dezembro, p. 25-37. 2009.

PORTELLI, Alessandro. **A entrevista de história oral e suas representações literárias** - Ensaio de história Oral. São Paulo: Letra e voz, 2010.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, 2009.

PRAIS, Jacqueline Lidiane de Souza; ROSA, Vanderley Flor da. Nuvem de palavras e mapa conceitual: estratégias e recursos tecnológicos na prática pedagógica. **Nuances: estudos sobre Educação**, Presidente Prudente-SP, v. 28, n. 1, p. 201-219, 2017.

PUMAR-CANTINI, Lucia. **Prática curativa: um saber sonegado?** Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/Fiocruz, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História das Ciências. Rio de Janeiro, 2005.

PUTTINI, Rodolfo Franco. Curandeirismo, curandeirices, práticas e saberes terapêuticos: reflexões sobre o poder médico no Brasil. **Revista de Direito Sanitário**, São Paulo. v. 11, n. 3, p. 32-49, 2011.

QUIJANO, Aníbal. **Que tal raza!** América Latina en Movimiento ALAI, n. 320, 2000.

_____. **Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica.** In: QUIJANO, Anibal. Cuestiones y horizontes. De la dependencia historic-estructural a la colonialidade/decolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO. p. 75-125, 2014.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** 2001.

_____. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. **Colonialidad y modernidad/racionalidade.** Perú Indígena, Lima, v.12, n.29, p.11-20, 1992.

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

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patricia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais.** MASP, 2019.

RAMOS, Felipe Aires. **Da gramática transgressora: memórias de rezadores e rezadeiras do Cariri paraibano (1940 – 1970).** Anais Eletrônicos do XVI Encontro Estadual de História - Poder, memória e resistência: 50 anos do golpe de 1964. ANPUH – PB. Campina Grande. 2014.

REIS, Diego dos Santos. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. **Educar em revista**, v.36, 2020.

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2018.

REISSMAN, Catherine. Narrative methods for the human sciences. Thousand Oaks, CA: Sage, 2008.

RIBEIRO, Palmira Margarida Ribeiro da Costa. **Práticas de cura popular: uso de plantas medicinais e fitoterapia no Ponto de Cultura 'Os Tesouros da Terra' e na Rede Fitovida na região serrana - Lumiar/Rio de Janeiro (1970-2010).** 2014. 133 f. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, RJ, 2014.

RIBEIRO, Josina Maria Pontes; ARAÚJO-JORGE, Tania Cremonini de; BESSA NETO, Vicente. **Ambiente, saúde e trabalho: temas geradores para ensino em saúde e segurança do trabalho no Acre, Brasil.** Interface, Comunicação, Saúde, Educação, v.20, n.59, p.1027-1039, 2016.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia da encruzilhada.** 2019.

SÁEZ, Óscar Calavia. Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais.** n. 87, p.15-40, 2018.

SANTIAGO, Sabrina Roberta Vitorino. **Uso das plantas medicinais por raizeiros da caatinga**. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Residência Multiprofissional em Saúde Coletiva) - Instituto Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, Recife, 2018.

SANTOS, Francimário Vito dos. **Mulheres que rezam: uma abordagem antropológica entre os saberes das rezadeiras e os saberes dos médicos (profissionais de saúde) no Município de Cruzeta/RN**. In: Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar**. Revista CPC, (8), 6-35, 2009.

SANTOS, Sergiana Vieira dos. **“Para as ondas do mar sagrado”**: uma etnografia dos rituais de rezadeiras e rezadores de Delmiro Gouveia. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Maceió, 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal. **Novos Estudos** 79, 71-94, nov. 2007.

_____. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado** São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Do pós-moderno ao pós-colonial: e para além de um e de outro**. Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 2004.

_____. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. Campinas: Cortez, 1995.

_____. **Um discurso sobre as ciências** (7.ª ed.). Porto: Afrontamento, 1995.

SANTOS, Vívian Matias dos. Notas desobedientes: decolonialidade e a contribuição para a crítica feminista à ciência. **Psicol. Soc.** [online], v. 30, 2018.

SANTOS, Elisabeth Figueroa dos; PINTO, Eliane Aparecida Toledo. CHIRINÉA, Andrea Melanda. A lei nº 10.639/03 e o epistemicídio: relações e embates. **Outros Temas Educ. Real.** 43 (3), Jul-Sep 2018.

SANTOS DA SILVA, Claudia. **Rezadeiras: Guardiãs da Memória**. V ENECULT - Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura 27 a 29 de maio de 2009 Faculdade de Comunicação/UFBa, Salvador-Bahia-Brasil. 2009.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Traficantes de sueños, 2016.

_____. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. **Revista Sociedade e Estado**. v. 29, n. 2, 2014.

_____. Gênero e colonialidade: **em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial** (Tradução de Rose Barboza). **Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical**, 2012.

SILVA, Evelyn Siqueira da. **A saúde do Campo e o processo de trabalho da Equipe de Saúde da Família**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Saúde Pública) - Instituto Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, Recife, 2017.

SWEET, James. **Recrutar África**. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Ed. 70, 2007.

SILVA, Carolina Rocha. **O sabá do sertão: feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Religião e Identidade Cultural Negra: Afro-Brasileiros, Católicos e Evangélicos**. *Afro-Ásia*, n. 56, pp. 83-128, 2017.

SILVA, Diogivânia Maria da. **Lá e cá – Narrativas sobre militâncias negras feministas em seus respectivos processos de subjetivação: Recife e Maputo**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2017.

SILVA, Vinicius. **Perspectivas conceituais: o que é epistemicídio?** 2018. Disponível em: <https://medium.com/@viniciuxdasilva/perspectivas-conceituais-o-que-é-epistemic%C3%ADdio-70267bd3954>. Acesso em: 01 de outubro. 2020.

SILVA, Maria Eliene Magalhães da. **Marcadores das africanidades no ofício das rezadeiras de quilombos de Caucaia/CE: uma abordagem pretagógica**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2015.

SILVA, Leonice de Jesus. **Etnicidade e cura entre benzedeiras quilombolas de Rio de Contas-Ba**. Jequié. 2017.

SILVA, Ana. MARCONDES, Guilherme. **Epistemologias das ciências sociais: uma reflexão sobre práticas científicas de descolonização**. *Contraponto*, v. 7, n. 3, 2020.

SILVA, Giselda Shirley da. **A arte de benzer e uso das plantas medicinais: práticas e representações orais de benzedores e raizeiros acerca do saber fazer em João Pinheiro (MG)**. X Encontro Regional Sudeste de História Oral – Educação das sensibilidades: viol~encia, desafios contemporâneos. UNICAMP, Campinas, 2013.

SMITH, Jonathan. **Psicologia qualitativa – um guia prático para métodos de pesquisa**. Editora: Vozes, 2019.

SPINK, Mary Jane; MENEGON, Vera. A pesquisa como prática discursiva. In: SPINK, Mary Jane. (Org.). **Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas**. São Paulo: Cortez, 1999.

SPINK, Mary Jane. Pesquisando no cotidiano: recuperando memórias de pesquisa em psicologia social. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 19, n. 1, p. 7-14, 2007.

SPINK, Peter K. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 15, n. 2, 2003.

_____. O pesquisador conversador no cotidiano. **Psicologia & Sociedade**, Porto Alegre, v. 20, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social**. – Rio de Janeiro : Edições Graal, 1983.

STEIL, Alberto. Catolicismo e Cultura IN: VALLA, Victor Vicent (org). **Religião e Cultura Popular**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p.24.

SUSSOL, Max. **O Livro dos Benzimentos Brasileiros**. Editora Posteridade, 2018.

SWETT, James H. **Recriar África – cultura, parentesco e religião no mundo afroportuguês (1441-1770)**. Lisboa:Edições 70, 2007.

TAMBOUKOU, Maria. Aventuras da pesquisa narrativa. In: CORDEIRO, Rosineide; KIND, Luciana (Orgs.). **Narrativas, Gênero e Política**. (p. 67-84). Curitiba. CRV, 2016.

THORNTON, Jhon. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico (1400-1800)**. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

TURATO, Egberto Ribeiro. **Tratado de Metodologia Clínico-qualitativa**. Petrópolis: Vozes, 2003.

UN WOMEN. **Hechos y cifras: Poner fin a la violencia contra las mujeres**. Disponível em: <<https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures#notes>>. Acesso em: 14 ago. 2021.

VALE, Johnatan Ferreira Marques do. **Religião e saúde: relações entre a umbanda e a medicina nas práticas de cura** - João Pessoa, 2013.

VALE, Marcelo do. **Deus te pague – benzedadeiras e benzedores (um documentário)**. 2021. (53m39s). Disponível em:<<https://www.youtube.com/watch?v=0vSuHrjZGNo>>. Acesso em: 08 de dez de 2021.

VASCONCELOS, Eymard Mourão. **Espiritualidade na Educação Popular em Saúde**. Cad. Cedes, Campinas, vol. 29, n. 79, p. 323-334, set./dez. 2009.

VERGÉS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: UBU editora, 2020.

XAVIER, Giovana. **Feminismo**: direitos autorais de uma prática linda e preta. Folha de S. Paulo, 2017. Disponível em:
<<https://agoraequasaoelas.blogfolha.uol.com.br/2017/07/19/feminismo-uma-pratica-linda-e-preta/>>.

WANDERLEY, Maria de Nazareth. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo. **Estudos sociedade e agricultura**, n.15, p.87-145, 2000.

WALSH, Catherine. **Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial**. In Candau, Vera Maria (org). Educação Intercultural na América Latina: entre concepções, tensões e propostas. 2009.

_____. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época**. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala,; Quito, 2009.

_____. **Interculturalidad y (de)colonialidad**. Perspectivas Críticas y políticas. *Visão Global*, Joaçaba, v. 15, n. 1-2, p. 61-74, 2012.

ANEXO A - TRANSCRIÇÃO

SITUAÇÕES	SINAIS	EXEMPLO(S) (todos fictícios)
Comentário descritivo do/a transcritor/a.	((minúsculas))	((tossiu)) // ((risos de todas)) // ((enquanto falava, Fulana chorava))
Indicação de pausas breves (respiros de fala). Não usar vírgula, ponto-e-vírgula ou dois pontos. Quando avaliar que a pausa é breve ou apenas levemente alongada, usar o sinal de reticências.	...	São três motivos... ou três razões...
Pausa clara, indicando a finalização de uma oração.	.	Então... é isso que eu queria dizer. Acho que... poderia ter sido pior.
Entonação óbvia de interrogação. Marcar quando for houver claramente uma inflexão de pergunta, mesmo se trivial.	?	E a responsabilidade é de todo mundo... certo? O que vocês vão fazer com essa pesquisa?
Silêncio ou pausa longa, sem conclusão evidente de uma frase.	... ((anotar o tempo exato da pausa))	Eu... ((pausa de 10s)) não pensava assim antes ((pausa de 20s. A entrevistada chora.))
Citações literais, reproduções de discurso direto ou leituras de textos, durante a gravação.	“aspas”	... aí ele ((o médico)) falou “O Rita... deixa de se preocupar... há muito pra viver...” ... eu vou ler pra vocês oh... “não te aflijas com a pétala que voa... também é ser... deixar de ser assim.” Essa Clarice Lispector é demais... não é?
Incompreensão de palavras ou segmentos em gravações digitais	((anotar ponto exato da gravação onde se inicia o trecho de difícil compreensão))	... do nível de renda ((trecho incompreensível em 21:08)) nível de renda nominal...
Trecho difícil de compreender, mas do qual é possível estimar uma impressão do que se ouviu.	(hipótese)	(estou) meio preocupada (com o gravador)...
Mudança deliberada de informações institucionais, de locais ou nomes de pessoas ao longo da entrevista. Se for necessário usar esse recurso, fazer uma legenda para cada nome fictício utilizado, em arquivo separado.	[usar colchetes; colocar nomes fictícios ou enumerar, no caso de cidades e instituições]	Então fui internada no [hospital 1], lá em [cidade 1] e [Rodrigo], o médico que me atendeu, me deu o diagnóstico. Pensei na hora em ligar para [Júlia] ((filha de Rita))
Entonação enfática.	Colocar em MAIÚSCULAS toda a palavra, mesmo que o tom mais enfático seja apenas em um trecho dela	... porque as pessoas RETÊM informação sobre a infecção... NINGUÉM te fala direito o que que é...

Tom de voz intencionalmente baixo.	Itálicas	... até os <i>médicos</i> evitam <i>a palavra</i> ...
Silabação. Marcar apenas quando estiver nitidamente audível e, se combinado com uma voz mais alta, fazer marcação dupla (MAIÚSCULAS + hifenização)	-	Por motivo de pre-con-cei-to... ... porque a MOR-TE, morte como tema... pensei nisso por causa das DROGAS... não pelo hiv...
Repetição ou corte de palavras, sem pausa evidente.	/	... a psico / psicóloga do hospital... ... o méd / doutor [Flávio] disse...
Superposição, simultaneidade de vozes.	= ((usar o símbolo de “igual” imediatamente após e antes do ponto em que houver a sobreposição))	Entrevistada: Na casa da minha irmã= Entrevistadora: =a mesma irmã que comentou antes?= Entrevistada: =isso... aí eu falei...

Fonte: Orientações definidas ao longo da pesquisa “Narrativas sobre a morte: Experiências de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/AIDS no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, desenvolvida sob a coordenação da professora Dra. Luciana Kind do Nascimento (PUC-Minas), da professora Dra. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro (UFPE) e Colaboradoras(es).

**ANEXO B - TABELA 1 - ROTEIRO DE ENTREVISTA DA PESQUISA DE NAYARA
DE LIMA MONTEIRO (2019)**

1. Nome, lugar de nascimento, lugar de nascimento dos pais, dados pessoais
outros.
2. Mães rezadeiras ou pai rezador?
3. Avós e Avôs rezadeiras(ores)?
4. Como começou a prática de rezar em outras pessoas?
5. E o conhecimento sobre as ervas e seus usos?
6. Há quanto tempo pratica o ofício?
7. As práticas são mais femininas, realizadas por mulheres?
8. É cobrado o ofício? É muito procurado?

Fonte: MONTEIRO, Nayara de Lima. Rezadeiras e erveiras do cariri: o fio decolonial tecedor das práticas de cura em Abya Yala, 2019.

**ANEXO C - TABELA 2 - ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO UTILIZADO PARA A
OBSERVAÇÃO NO COTIDIANO REALIZADA DURANTE O IV ENCONTRO DE
SABERES DA CAATINGA E NAS VISITAS ÀS CASAS DAS MULHERES
REZADEIRAS EM ARCOVERDE – PE.**

ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO				
Espaço onde ocorriam as oficinas durante o Saberes da Caatinga	Vestimentas usadas pelas rezadeiras	Estado de saúde	Espaço destinado às rezas	Expressões frequentes durante as rezas
Expressões usadas em conversas comuns	Presença de Altares	Local escolhido para a Entrevista Narrativa	Presença de jardins/quintais	Cultivo de ervas ou plantas de poder para afastar energias ruins
Interação com as demais pessoas	Rotatividade da chegada de pessoas em busca de reza	Horário	Público alvo das rezas	Ramo escolhido para a reza
Dia da semana destinado a reza	Uso de máscara e álcool em gel	Postura típica durante a reza	Característica da voz	Ritmo do movimento de benzeção com o ramo
Posicionamento no momento da reza (Ex.: sentada, em pé)	Convívio parental	Pagamentos ou presentes	Acolhimentos das pessoas à procura de reza	Técnicas para tratamentos

Fonte: Fonte própria.

**ANEXO D - TABELA 4 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NO SCIELO UTILIZANDO O DESCRITOR “REZADEIRA”**

Nº	Autoras(es)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1	BARRÊTO, Ivana C. H. C.; PONTES, Lígia Kerr; CORRÊA, Luciano	Vigilância de óbitos infantis em sistemas locais de saúde: avaliação da autópsia verbal e das informações de agentes de saúde	Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health	2000	Traçar o perfil das mortes de crianças menores de 5 anos e implementar um modelo de vigilância para os óbitos que pudesse ser mantido como rotina pelas secretarias municipais de saúde, constituindo-se num projeto de pesquisa-intervenção	A investigação sobre o itinerário terapêutico das 207 crianças investigadas revela que do total de 84 casos de óbito por diarreia, 59% foram levados em algum momento da doença para a rezadeira.

**ANEXO E - TABELA 5 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NO SCIELO UTILIZANDO O DESCRITOR “BENZEDEIRA”**

Nº	Autoras(ES)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1	GONÇALVES, William Franco; OLIVEIRA, Oséias de.	“Adoro, faço com carinho, com amor”: reza e benção em Irati, PR	Interações	2018	Busca analisar a trajetória de vida da benzeadeira Leoni, moradora da cidade de Irati, PR	Foi possível compreender que uma pessoa, ao aceitar seu dom da benção, pode acabar abrindo mão de seu dia a dia. E que, às vezes, em dias movimentados, mal consegue arranjar tempo para fazer suas refeições principais.
2	MEDEIROS, Rafael Eduardo Gurgel de; NASCIMENTO, Ellany Gurgel Cosme do; DINIZ, Gabriele Maria Dantas; ALCHIERI, João Carlos	Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzeadeira na atenção à saúde da criança - (Publicação elencada em duplicação)	Physis Revista de Saúde Coletiva	2013	Analisar a percepção das benzeadeiras sobre o cuidado à saúde da criança, enfocando a prática da benção no município de Caraúbas-RN.	As benzeadeiras configuram-se uma agente para Estratégia Saúde da Família realizar parcerias que incentivem o uso concomitante entre essa modalidade terapêutica e o sistema oficial, contribuindo assim para melhoria da assistência.
3	NUNES, Margarete Fagundes; MAGALHÃES, Magna Lima; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da	Trabalho negro, memória negra no Vale do Sinos (RS): narrativa etnobiográfica de Vó Nair	Horizontes Antropológicos	2013	Compreender a dinâmica da cultura urbana local e as formas de ocupação da mão de obra negra e as relações étnico-raciais presentes no interior da rítmica do mundo do trabalho na região do Vale do Sinos	A narrativa de Vó Nair acerca de seu ofício de benzeadeira contribui no entendimento de suas experiências de trabalho, assim como as de sua mãe e avó como escravas de famílias alemãs. Observa-se que no momento em que Vó Nair passa a praticar a reza/benção ela começa a atribuir a si mesma um valor positivo diante da sua condição social.
4	COIMBRA, Liberafa Campos; SOARES, Marcos Aurélio Correa; PAIVA, Maria de Fátima Lires; MARFINS, Maria Georgina Pinheiro	Morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no município de São Benedito do Rio Preto – Maranhão - 1995	R. Bras. Enferm	1996	Investigar a morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no Município de São Benedito do Rio Preto, Estado do Maranhão, 1995.	Das 1.813 pessoas da amostra, 19,7% apresentaram alguma doença, resultando num coeficiente de prevalência de morbidade de 196,91/1.000 habitantes. A taxa de procura por assistência médica foi de 25,8%, pelo agente de saúde 9,8% e igual para o balconista de farmácia e benzeadeira ou curandeiro - 6.7%.

**ANEXO F - TABELA 6 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NA BVS-PSI UTILIZANDO O DESCRITOR “REZADEIRA”**

Nº	AutorAS(Es)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1	FAVIO, Clovis; SHAMAIM, Avir.	Rezas, curas e mitos	Biblioteca de Saúde Pública	2007	O documentário resgate através de depoimentos de rezadeiras, curandeiros, parteiras e estudiosos da cultura popular as rezas, crenças e mitos onde o enfoque é a cura através de métodos não convencionais a medicina tradicional	Os saberes populares como estratégias de saúde folclorizadas
2 R E P E T I D O	Ivana C. H. C. Barrêto, Lígia Kerr Pontes e Luciano Corrêa	Vigilância de óbitos infantis em sistemas locais de saúde: avaliação da autópsia verbal e das informações de agentes de saúde	Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health	2000	Traçar o perfil das mortes de crianças menores de 5 anos e implementar um modelo de vigilância para os óbitos que pudesse ser mantido como rotina pelas secretarias municipais de saúde, constituindo-se num projeto de pesquisa-intervenção	A investigação sobre o itinerário terapêutico das 207 crianças investigadas revela que do total de 84 casos de óbito por diarreia, 59% foram levados em algum momento da doença para a rezadeira.

**ANEXO G - TABELA 7 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NA BVS-PSI UTILIZANDO O DESCRITOR “BENZEDEIRA”**

Nº	AutorAS(Es)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1	MEDEIROS, Rafael E. Gurgel de; NASCIMENTO, Ellany G. C. do; DINIZ, Gabriele M. D; ALCHIERI, João Carlos.	Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzederia na atenção à saúde da criança	Physis: Revista de Saúde Coletiva	2013	Analisar a percepção das benzedadeiras sobre o cuidado à saúde da criança, enfocando a prática da benzeção no município de Caraúbas.	Evidencia-se um cuidado baseado em aspectos que envolvem a afetividade, observando-se que as benzedadeiras seguem um perfil muito semelhante no tocante às crenças e na utilização do ritual de cura. As benzedadeiras apresentam disposição em articular arte e ciência, visualizado pelo encaminhando e reconhecimento da importância do sistema oficial em saúde.
2	COIMBRA, Liberafa Campos; SOARES, Marcos Aurélio Correa; PAIVA, Maria de Fátima Lires; MARFINS, Maria Georgina Pinheiro	Morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no município de São Benedito do Rio Preto – Maranhão - 1995	R. Bras. Enferm	1996	Investigar a morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no Município de São Benedito do Rio Preto, Estado do Maranhão, 1995.	Das 1.813 pessoas da amostra, 19,7% a apresentaram alguma doença, resultando num coeficiente de prevalência de morbidade de 196,91/1.000 habitantes. A taxa de procura por assistência médica foi de 25,8%, pelo agente de saúde 9,8% e igual para o balconista de farmácia e benzedeira ou curandeiro - 6.7%.
3	SPRICCIGO, Jonas Salomão	Circuitos e motivos para a primeira internação em hospital psiquiátrico	UFSC [Dissertação]. Departamento de Enfermagem	1983	Identificar o circuito e motivos apontados pela família para internação do paciente em instituição psiquiátrica	O circuito ficou assim constituído: clínico geral, hospital psiquiátrico, hospital geral, vizinha benzedeira, espírita, macumba, padre, senhor que dá passes, curandeiro, pastor, farmacêutico, psiquiatra e ambulatório psiquiátrico

**ANEXO H - TABELA 8 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NO LILACS UTILIZANDO O DESCRITOR “REZADEIRA”**

Nº	Autoras(es)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1 r e p e t i d o	BARRÊTO, Ivana C. H. C.; PONTES, Lígia Kerr; CORRÊA, Luciano	Vigilância de óbitos infantis em sistemas locais de saúde: avaliação da autópsia verbal e das informações de agentes de saúde	Rev Panam Salud Publica/Pan Am J Public Health	2000	Traçar o perfil das mortes de crianças menores de 5 anos e implementar um modelo de vigilância para os óbitos que pudesse ser mantido como rotina pelas secretarias municipais de saúde, constituindo- se num projeto de pesquisa- intervenção	A investigação sobre o itinerário terapêutico das 207 crianças investigadas revela que do total de 84 casos de óbito por diarreia, 59% foram levados em algum momento da doença para a rezadeira.
2 r e p e t i d o	FAVIO, Clovis; SHAMAIM, Avir.	Rezas, curas e mitos	Biblioteca de Saúde Pública	2007	O documentário resgate através de depoimentos de rezadeiras, curandeiros, parteiras e estudiosos da cultura popular as rezas, crenças e mitos onde o enfoque é a cura através de métodos não convencionais a medicina tradicional	Os saberes populares como estratégias de saúde folclorizadas

**ANEXO I - TABELA 9 - CATALOGAÇÃO INTEGRATIVA DOS DADOS
ENCONTRADOS NO LILACS UTILIZANDO O DESCRITOR “BENZEDEIRA”**

Nº	Autoras(ES)	Título do Artigo	Revista	Ano	Objetivo	Principais resultados
1 r e p e t i d o	MEDEIROS, Rafael Eduardo Gurgel de; NASCIMENTO, Ellany Gurgel Cosme do; DINIZ, Gabriele Maria Dantas; ALCHIERI, João Carlos	Na simplicidade a complexidade de um cuidar: a atuação da benzedeira na atenção à saúde da criança - (Publicação repetida)	Physis Revista de Saúde Coletiva	2013	Analisar a percepção das benzedadeiras sobre o cuidado à saúde da criança, enfocando a prática da benzeção no município de Caraúbas-RN.	As benzedadeiras configuraram-se uma agente para Estratégia Saúde da Família realizar parcerias que incentivem o uso concomitante entre essa modalidade terapêutica e o sistema oficial, contribuindo assim para melhoria da assistência.
2 r e p e t i d o	COIMBRA, Liberafa Campos; SOARES, Marcos Aurélio Correa; PAIVA, Maria de Fátima Lires; MARFINS, Maria Georgina Pinheiro	Morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no município de São Benedito do Rio Preto – Maranhão - 1995	R. Bras. Enferm	1996	Investigar a morbidade referida e utilização dos serviços de saúde no Município de São Benedito do Rio Preto, Estado do Maranhão, 1995.	Das 1.813 pessoas da amostra, 19,7% a apresentaram alguma doença, resultando num coeficiente de prevalência de morbidade de 196,91/1.000 habitantes. A taxa de procura por assistência médica foi de 25,8%, pelo agente de saúde 9,8% e igual para o balconista de farmácia e benzedeira ou curandeiro - 6,7%.
3 r e p e t i d o	SPRICCIGO, Jonas Salomão	Circuitos e motivos para a primeira internação em hospital psiquiátrico	UFSC [Dissertação]. Departamento de Enfermagem	1983	Identificar o circuito e motivos apontados pela família para internação do paciente em instituição psiquiátrica	O circuito ficou assim constituído: clínico geral, hospital psiquiátrico, hospital geral, vizinha benzedeira, espírita, macumba, padre, senhor que dá passes, curandeiro, pastor, farmacêutico, psiquiatra e ambulatório psiquiátrico

ANEXO J - TABELA 11 - ORAÇÕES BÁSICAS

ORAÇÕES BÁSICAS	
Catolicismo	Pai-Nosso: Pai-Nosso que estás 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 dai hoje. Perdoai 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.
Catolicismo	Ave-Maria: Ave-Maria cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus. Santa Maria Mãe de Deus, rogais por nós pecadores, agora e na hora de nossa morte. Amém!
Catolicismo	Salve-Rainha: Salve-Rainha, Mãe de misericórdia, vida, doçura e esperança nossa, salve! A vós bradamos degredados filhos de Eva. A vós suspiramos, gememos e choramos neste vale de lágrimas. Eia, pois, advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei e depois deste desterro nos mostrai (fazer o pedido). Jesus é o Bendito fruto do vosso ventre ó clemente, ó piedosa, ó doce sempre Virgem Maria, rogai por nós Santa Mãe de Deus, para que sejamos dignos das promessas de Cristo. Amém
Espiritismo	Prece de Cáritas: Deus nosso Pai, que Sois todo poder e bondade, dai forças àqueles que passam pela provação, dai luz àqueles que procuram a verdade, e ponde no coração da homem compaixão e a caridade. Deus, dai ao viajante a estrela Guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso. Pai, dai ao culpado o arrependimento, ao espírito, a verdade, à criança o guia, ao órfão, o pai. Que a vossa bondade se estenda sobre tudo que criaste. Piedade, Senhor, para aqueles que não Vos conhecem, e esperança para aqueles que sofrem. Que a Vossa bondade permita aos espíritos consoladores, derramarem por toda parte a paz, a esperança e a fé. Deus, um raio, uma faísca do Vosso divino amor pode abrasar a Terra, deixai-nos beber na fonte dessa bondade fecunda e infinita, e todas as lágrimas secarão, todas as dores acalmar-se-ão. Um só coração, um só pensamento subirá até Vós, como um grito de reconhecimento e de amor. Como Moisés sobre a montanha, nós vos esperamos com os braços abertos. Oh! Bondade, Oh! Poder, Oh! Beleza, Oh! Perfeição, queremos de alguma sorte merecer Vossa misericórdia. Deus, dai-nos a força no progresso de subir até Vós, Dai-nos a caridade pura, dai-nos a fé e a razão, dai-nos a simplicidade que fará de nossas almas o espelho onde refletirá um dia a Vossa Santíssima imagem. Assim seja!
Matriz africana	Oração a Pai Benedito de Aruanda: Salve São Benedito! Saravá Cruzeiro Santo das Almas! Saravá bondoso Preto-Velho de Umbanda Pai Benedito de Aruanda, alma benedita e abençoada. Suplico meu Pai, a tua força para me desamarrar das amarguras e dificuldades que depusitei em minhas costas. Preto-Velho Benedito, me ajude agora e sempre, por onde meus pés cansados caminhares. Oh! Meu Pai Benedito de Aruanda, és um grande rezador e curandeiro; livrai-nos das dores físicas e da alma! Cruza-me com a tua pomba imaculadamente branca, roga a Olodum, Zambi e ao Pai Oxalá para trazerem a paz em minha vida e abraque o meu coração (fazer o pedido). Que ao pitar o teu caminho, a fumaça faça desenhos no ar, carregando o medo, a ignorância, o mal e tudo o que possa fazer o meu coração sofrer. Oh! Meu Pai Benedito de Aruanda, com tuas ervas, reza para Oxóssi me curar. Clame a Ogum para abrir os meus caminhos, espantando meus inimigos interiores, desmanchando os feitiços e as ciladas bem armadas a que me entrego. Grande Preto-Velho da seara da Umbanda, vencedor de muitas demandas, pois nunca vi perder uma parada, me dê as vitórias que me cabem e me ensine a conquista-las. As Santas Almas te rendem homenagens meu bom Preto-velho e as almas sofredoras, como eu, pedem a tua luz, a luz do esclarecimento para clarear nosso caminho. Meu Pai Benedito de Aruanda, a parti de agora respiro aliviado, pois sei, que diante desta reza, o meu hoje, o meu amanhã e o meu sempre, serão de alegria e de muitas felicidades. Saravá! Salve o Pai Benedito de Aruanda!

Fonte: Livro “A arte do benzimento” de Javert de Menezes (2018).

ANEXO K - TABELA 12 - PLANTAS E USOS

FIGURA	NOME	USO
	PIÃO ROXO	Combate às correntes negativas, dor de cabeça. Banho de Pião Roxo para dor de dente
	ARRUDA	Combate aos carregos, dor de cabeça, dor de garganta. Usada em banhos com manjerição para tirar todo espírito mal.
	ESPADA DE SÃO JORGE	
	CORDÃO DE SÃO FRANCISCO	Combater espinhela caída, peito aberto, marido violento, filho violento, tirar encosto, tirar ferida da boca de criança.

Fonte: Anais do 2º Encontro Saberes e Práticas de Cura da Caatinga na Chapada do Araripe (2018).

**ANEXO L - TABELA 13 - DOENÇAS CITADAS PELAS REZADEIRAS
ARCOVERDENSES COM DESCRIÇÕES E PROCEDIMENTOS BASEADOS NAS
INFORMAÇÕES ENCONTRADAS NO LIVRO PUBLICADO COM OS ANAIS DO 2º
ENCONTRO DE SABERES E PRÁTICAS DE CURA DA CAATINGA NA CHAPADA
DO ARARIPE (2018).**

DOENÇA	DESCRIÇÃO	PROCEDIMENTO
Cobreiro	É uma infecção viral provocada pelo mesmo vírus da Catapora, o Varicela-zoster. Provoca uma irritação dolorosa na pele que pode aparecer como uma faixa de bolhas em diferentes partes do corpo.	Reza três vezes de acordo com a vinda da pessoa, até ficar bom.
Espinhela caída ou peito aberto	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.	Faz medição pano, corda ou palha de vassoura e depois bota a pessoa na porta, levanta pela cintura até a pessoa ficar boa e reza a mesma reza três vezes.
Quebrante/Quebranto	Associa-se às mesmas causas do olhado. Geralmente é causado pelo resultado dos desejos maldosos de uma pessoa para com a outra.	Reza com folhas de pinhão. Não usa arruda e reza em silêncio.
Sol na cabeça	Causada por grande exposição solar, com sintomas característicos da insolação.	Reza com a garrafa com água até a metade, depois colocando ela na cabeça.
Ventre virado/caído	Resulta de medos ou sustos causados a criança.	Só usa o chá e a reza
Mau olhado/uiado/uiado	Causada pela inveja, desejo de possuir o que é do outro.	Usa folha de pinhão. É reza de segredo. Pergunta o nome da pessoa e abre a reza, como em toda reza, com um pai nosso e oferece ao anjo da guarda da pessoa

Fonte: Baseado nos anais do 2º Encontro Saberes e Práticas de Cura da Caatinga na Chapada do Araripe (2018).

ANEXO M - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

(PARA MAIORES DE 18 ANOS OU EMANCIPADOS - Resolução 466/12)

Convidamos o Senhor ou a Senhora a participar como voluntário(a) da pesquisa **“EU TRABALHO COM A TRADIÇÃO!”: UM ESTUDO FEMINISTA E DECOLONIAL SOBRE AS NARRATIVAS DAS REZADEIRAS DO MUNICÍPIO DE ARCOVERDE – PE.** sob responsabilidade da pesquisadora Giliane Cordeiro Gomes, residente na Rua Gumerindo Cavalcante, nº 520, São Cristóvão - Arcoverde/PE, CEP: 56512-200, Fone: 87/99941 7127, e-mail: gilianecordeiro@yahoo.com.br.

Este Termo de Consentimento pode conter alguns tópicos que o Senhor ou a Senhora não entenda. Caso haja alguma dúvida, pergunte à pessoa a quem está lhe entrevistando, para que o Senhor ou a Senhora esteja bem esclarecido(a) sobre tudo que está respondendo. Após estar ciente sobre as informações a seguir, caso aceite fazer parte do estudo, rubrique as folhas e assine ao final deste documento, que está em duas vias. Uma delas é sua e a outra é do(a) pesquisador(a) responsável. Garantimos que em caso de recusa, o Senhor ou a Senhora não será constrangido(a) de forma alguma. Também asseguramos que o Senhor ou a Senhora tem o direito de retirar o consentimento da sua participação em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer penalidade.

INFORMAÇÕES SOBRE A PESQUISA:

Descrição da pesquisa: Esta pesquisa tem por objetivo geral: Investigar como se constituem as práticas das rezadeiras do sertão pernambucano na composição de suas experiências como mulheres portadoras de um saber tradicional direcionado ao cuidado à saúde.

Para a realização desta investigação serão utilizados os seguintes métodos de pesquisa: a modalidade de investigação adotada desenvolver-se-á por meio de entrevista narrativa com os(as) participantes da pesquisa, utilizando como instrumento o questionário semiestruturado, posteriormente analisado a partir da Análise de dados narrativos de Reissman. As entrevistas deverão ser realizadas após a explicação do objetivo da pesquisa e com a devida autorização dos(as) participantes que serão informados(as) que a mesma será gravada em áudio. Após a conclusão da pesquisa, o material gravado, em formato de mp3, permanecerá em sigilo ético, garantindo o total anonimato dos(as) participantes, não restando nada que venha a comprometer-las agora ou futuramente. Não havendo em tempo algum a possibilidade para que as entrevistas venham comprometer a pessoa, preservando o sigilo da modalidade de investigação por meio de entrevista com os(as) participantes da pesquisa.

Quanto aos **riscos e desconfortos**, pode haver o risco de constrangimento ou contrariedade diante de entrevista e da coleta de dados. Contudo, a qualquer sinal de incômodo, nossa estratégia será revista a fim de não causar transtornos às pessoas entrevistadas, garantindo-lhes o direito de desistir de sua participação na pesquisa, sem qualquer ônus e a qualquer tempo. Caso algum participante informe tal desconforto ou que o mesmo seja perceptível diante os pesquisadores deixa-se claro no termo de consentimento livre e esclarecido que ele (a) pode e deve comunicar imediatamente aos pesquisadores para que sejam tomadas as devidas providências. Por isso, solicitamos, se por ventura o Senhor ou a Senhora venha a sentir algo dentro desses padrões, comunicar imediatamente ao(a) pesquisador(a) para que sejam tomadas as devidas providências. Como estratégia para minimizar os riscos decorrentes da pesquisa, no que se refere ao procedimento de entrevista, a mesma será realizada

de forma individualizada em ambiente reservado. Também combinaremos antecipadamente com o Senhor ou a Senhora para agendar este procedimento de acordo com sua disponibilidade, visando não interferir em sua rotina. Devido a pandemia COVID-19 garantimos o cumprimento de todos os protocolos sanitários e a prerrogativa de entrevistas apenas pessoas já devidamente vacinadas.

Os **benefícios** esperados com o resultado desta pesquisa são: ampliar o debate acerca dos estudos sobre mulheres rezadeiras bem como expandir essa discussão para a realidade de outras áreas, para além da Psicologia (área em que esse trabalho está inserido) como a sociologia, a antropologia, a medicina, etc. Assim, esta pesquisa surge ainda como possibilidade para reflexão e discussão sobre o papel e a contribuição da ciência na formulação e implementação de políticas públicas que versam sobre a inclusão dos saberes tradicionais e práticas de cura de mulheres rezadeiras nas Unidades Básicas de Saúde.

O Senhor ou a Senhora terá os seguintes **direitos**: a garantia de esclarecimento e resposta a qualquer pergunta; a liberdade de abandonar a pesquisa a qualquer momento sem prejuízo para si; a garantia de privacidade à sua identidade e do sigilo de suas informações; a garantia de que caso haja algum dano a sua pessoa (ou o dependente), os prejuízos serão assumidos pela pesquisadora no que diz respeito ao acompanhamento médico e hospitalar de preferência da participante. Caso haja gastos adicionais serão absorvidos pela pesquisadora. Assim como de cópia deste documento, referente a autorização escrita no TCLE, como previsto na Resolução CNS nº 510/16, "nos casos em que o consentimento ou o assentimento livre e esclarecido for registrado por escrito, uma via, assinada pelo participante e pelo(a) pesquisador(a) responsável, deve ser entregue ao participante".

No caso de **dúvidas e esclarecimentos** relacionados aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa Envolvendo Seres Humanos da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE no endereço: Avenida da Engenharia s/n – 1º Andar, sala 4 – Cidade Universitária, Recife-PE, CEP: 50740-600 Tel.: (81) 2126.8588 E-mail: cepccs@ufpe.br.

As informações desta pesquisa serão confidenciais e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre os responsáveis pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre a sua participação. Os dados coletados nesta pesquisa (gravações das entrevistas e fotografias coletadas) ficarão armazenados em arquivo através do CD ROM, sob a responsabilidade da pesquisadora, no endereço (acima informado), pelo período de (mínimos cinco anos). O(A) senhor(a) não pagará nada para participar desta pesquisa. Se houver necessidade, as despesas para a sua participação serão assumidas pela pesquisadora (ressarcimento de transporte e alimentação). Fica também garantida indenização em casos de danos, comprovadamente decorrentes da participação na pesquisa, conforme decisão judicial ou extrajudicial.

(Assinatura da pesquisadora)

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO DA PESSOA COMO VOLUNTÁRIA

Eu, _____, CPF _____, abaixo assinado, após a leitura (ou a escuta da leitura) deste documento e de ter tido a oportunidade de conversar e ter esclarecido as minhas dúvidas com o pesquisador responsável, concordo em participar do estudo “Eu trabalho com a tradição!”: um estudo feminista e decolonial sobre as narrativas das rezadeiras do município de Arcoverde – PE, como voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que posso retirar o meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade (ou interrupção de meu acompanhamento/ assistência/tratamento).

Local e data _____

Assinatura do participante: _____

A rogo de: _____

Presenciamos a solicitação de consentimento, esclarecimentos sobre a pesquisa e o aceite do voluntário em participar. (02 testemunhas não ligadas à equipe de pesquisadores):

Nome: _____

Assinatura: _____

Nome: _____

Assinatura: _____