

Rezas de olhado e quebrante: aspectos simbólicos e performáticos

João Irineu de França Neto - UEPB

RESUMO

Este trabalho analisa os aspectos simbólicos e performáticos nas práticas das rezas de olhado e quebrante, realizadas por rezadeiras e rezadores da Paraíba, que documentamos por meio de pesquisa etnográfica, mediante gravações audiovisuais. A pesquisa fundamentou-se na teoria sobre a vocalidade e performance, estabelecida por Paul Zumthor, em diálogo com a teoria do imaginário, postulada por Gilbert Durand. As análises são de caráter qualitativo, direcionando-se às depreensões de sentidos das vozes das rezadeiras, registradas nas entrevistas, e suas performances em circunstâncias ritualísticas de seu fazer religioso popular.

Palavras-chave: Rezas. Olhado. Imaginário. Oralidade. Performance.

ABSTRACT

This paper analyzes the symbolic and performative aspects in the practices of prayers of eye and chipping, carried by mourners and chanters of Paraíba, which documented through ethnographic research through audiovisual recordings. The research was based on the theory of vocality and performance, established by Paul Zumthor, in dialogue with the imaginary theory postulated by Gilbert Durand. The analyzes are qualitative, directing to the senses the voices of mourners, recorded interviews, and his performances in ritual circumstances of his popular religious do.

Keywords: Prayers. Eye. Imaginary. Orality. Performance.

INTRODUÇÃO

A cosmovisão acerca dos fatos e aspectos simbólicos, como fórmulas de rezas e sinais gestuais, daquilo é concebido no meio popular como *olhado*, remontam a uma larga tradição oral de tempos imemoriais, da qual as rezadeiras e rezadores fazem parte enquanto atores sociais que constroem, transmitem e atualizam sentidos de uma memória arquetípica. O fenômeno do *olhado* ocupa a centralidade das práticas de muitas rezadeiras e rezadores, sendo principal tipo de problema que tais sujeitos sociais se propõem a rezar, uma vez que todos os entrevistados de nossa pesquisa que fazem práticas de rezas afirmam rezarem de *olhado*.

Nesta perspectiva, o presente trabalho descreve os aspectos simbólicos e performáticos na realização ritualística das rezas de *olhado* e *quebrante*, demonstrando os sentidos atribuídos pelas rezadeiras e rezadores que investigamos na pesquisa etnográfica. Assim, este estudo consiste em um recorte de nossa tese de doutorado.

A base teórica que fundamenta nossa análise são os conceitos de vocalidade e performance, de Paul Zumthor (2000), bem como a teoria antropológica do imaginário, postulada por Gilbert Durand (1998). A metodologia de nossa pesquisa seguiu os critérios da etnografia, descrita no célebre trabalho antropológico *A interpretação das Culturas*, de Geertz (1989). Realizamos as análises do corpus, no tocante às significações das vozes das rezadeiras e rezadores, bem como das performances que permeiam suas enunciações orais nos depoimentos sobre o fazer das rezas.

A categoria teórica da performance é concebida como o momento de produção e enunciação do texto oral, “quando a *comunicação* e a *recepção* [...] coincidem no tempo” (ZUMTHOR, 1993, p. 19). O termo *performance*, na explicação de Zumthor (2005, p. 55-56) possui o termo forma, com o prefixo com significado de acabamento e o sufixo significado de movimento dinâmico. Segundo o autor, a performance é a materialização de uma mensagem poética através da voz humana e dos gestos que a acompanham, “ou mesmo a totalidade dos movimentos corporais”.

O referido pesquisador enfatiza a relação entre a voz e o corpo, quando afirma que a “*performance* se refere de modo imediato a um acontecimento oral e gestual [...]; *performance* designa um ato de comunicação como tal; refere-se a um momento tomado como presente (ZUMTHOR, 2000, p. 45-59).

Enquanto atualização do texto oral, a categoria da performance, consiste em um fenômeno linguístico e semiótico, por se expressar na simultaneidade de um ato oral e gestual, se revelando no fazer ritualístico que as rezadeiras e rezadores trazem em sua memória coletiva. Pode-se compreender que a voz destas mulheres e homens se impregna no corpo, dando origem ao ritual em que se inserem as diversas fórmulas de rezas e benzimentos.

1 ASPECTOS SIMBÓLICOS DO OLHADO/QUEBRANTE NAS VOZES NAS REZADEIRAS

A palavra *olhado*, do ponto de vista da construção morfo-lexical, com sufixo *-ado*, assume a categoria gramatical de verbo na forma nominal do particípio. O referido lexema é uma derivação imprópria, posto que o verbo *olhar* se torna nome. O olhar e o olhado são, desse modo, formas nominais do verbo. Pode-se evidenciar essa denominação no Livro de São Cipriano, no qual encontra-se uma definição do que seria o *olhado*, que citamos nestas linhas, a fim de demonstrar a continuidade de uma tradição, cuja significação de um imaginário religioso medieval, em que se situa a obra de São Cipriano, encontra-se presente nos discursos orais das rezadeiras e rezadores:

Há pessoas que dispõem de grande poder ou força magnética. Geralmente essa força reside nos olhos e daí a teoria do *mau-olhado*. Quem não tem, por acaso, encontrado certa pessoa que, ao lhe ser apresentada, desde logo grandemente nos impressiona pela força do seu olhar e faz sentir esquisitas sensações? Muitas vezes, em uma reunião, os olhos humanos são levados, atraídos irresistivelmente por outro humano olhar. Sem explicação, sente-se preso, e não consegue livrar-se dele. É a força do olhar. Pois bem, há o olhar que além de fixar e penetrar, consegue secar, paralisar e até matar (SÃO CIPRIANO, p. 2009, 117).

Do ponto de vista morfo-lexical, ocorre uma variação e até uma mudança linguística da lexia *mau-olhado* (registrado em São Cipriano) para a lexia *olhado* (enunciado na voz das rezadeiras e rezadores pesquisados). Assim, ocorre uma redução a nível mórfico (supressão do adjetivo qualificador do nome composto), conservando, porém, o conteúdo semântico-pragmático da lexia, o que nos leva a afirmar a permanência, ao longo do tempo, da relação de sentido acerca de um olhar que transmite uma má energia, um olho mau direcionado a outro ser.

Vemos, na descrição, que o olhar é portador de uma energia metafísica, representada nas expressões “grande poder” e “força magnética”, provocando um efeito no ser para o qual se direciona, de modo especial impactos destruidores como “secar”, “paralisar” e “matar”. Desse modo, identificamos no Livro de São Cipriano o imaginário da força que reside nos olhos humanos e é transmitida nas interações cotidianas, imaginário este que serve de motivação semântico-pragmática para as crenças e práticas das rezadeiras e rezadores, manifestando-se em fórmulas mágicas de rezas, cuja finalidade é curar o ser que está com essa energia destruidora, manifestada na forma de sinais de doença física. A evidencia de tal manifestação é constatada na voz na rezadeira Cocota, da cidade de Uiraúna-PB, que expressa a concepção

do olhado como uma energia metafísica manifesta na forma de sinais físicos de doença, conforme trechos do depoimento abaixo:

P: E (+) o qui é o olhado e o qui é o quebrante? Eles são/ **R:** Quebrante e olhado tudo uma coisa só (+) é/ bota um uiado im você (+) você dá febre (+) a criança fica vomitando é assim (+) dá febre dá disenteria (++) **P:** Certo! (+) Dá outas coisas mais? **R:** Dá: (+) dá tod/ todo dô (+) às veze a pessoa fica (+) assim tão triste cum um negócio ruim (+) mau pensamento uma coisa ruim (+) e a genti reza pá tirá né (+) lançá nas onda do mar sagrado o mar sem fim **P:** Certo! E (+) pur que manda pr'as onda do mar sagrado? **R:** Purque o mar quem recebe todo mal (+) é (+) o mal distrói tudo (+) o MAR É SAGRADO (+) distrói tudo (+) é (+++) **P:** Interessante (+) isso é uma tradição muito longa né de (+) mandá pr'as ondas do mar sagrado? **R:** É é! Lá ele distrói (+) o mar distrói. **(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).**

R: [...] às veze a pessoa bota na sua gurdura bota na sua/ no seu olhá: (+) bota no/ IMTUDO NÉ (+) bota (+) na cumida (+) você quand/ tá cumendo/ “VICHÍ! COMO VOCÊ COME BEM! VI/” ((bate forte o parte externa da mão direita na esquerda)) (+) aí já (+) a pessoa tá cum sangue RUIIM aí pega (+) aí pronto você fica cum fastii um bucado de coisa (+). **(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).**

Para se entender o olhado, é preciso compreender a relação dialética entre os verbos *botar* e *tirar*, que aparecem na voz da rezadeira, posto que ela explica que o olhado é algo que alguém coloca em outrem, sendo a rezadeira aquela que tem a função místico-simbólica de retirar o olhado (“a genti reza pá tirá né”).

O elemento sintagmático transcrito em caixa alta (aumento do timbre da voz) funciona do ponto de vista do imaginário como uma imagem síntese dos lugares para os quais é direcionada a energia do olhado. Esta significação de síntese não encontra-se somente no nível do significado mas também do significante, que dialeticamente constroem o sentido de síntese, que é um aspecto simbólico do conhecimento dos místicos, que transcendem a dualidade do universo racional, entrando num nível metafísico de transcendência onde tudo é em todos, em que deixa de haver as partes separadas para haver a consciência do uno, da unidade, da totalidade.

O estado de admiração do sujeito em relação a outrem se encontra como um elemento desencadeador do olhado, conforme expresso na voz da rezadeira acima, a qual atribui a causalidade do olhado a uma pessoa que se admira. Como se constata marcado na transcrição, a rezadeira reproduz em sua voz a voz do outro, demonstrando ênfase vocal mediante os

recursos suprasegmentais da elevação do timbre, num sentido exclamativo de admiração, e da teatralização da voz de outra pessoa impressionada, o que fica evidenciado no trecho da enunciação discursiva: “VICHÍ! COMO VOCÊ COME BEM! VI!”.

O olhar é identificado pela rezadeira, através dos sinais corporais de desequilíbrio, em que o indivíduo perde o total controle sobre seu estado de saúde. Neste sentido, o corpo do interlocutor da rezadeira está falando nos sinais silenciosos da doença, por meio dos quais esta mulher do meio popular interpreta a significação de que seu interlocutor está com olhar, como afirma nas seguintes expressões: “[...] bota um uiado im você (+) você dá febre (+) a criança fica vomitando é assim (+) dá febre dá disenteria (++)”; “você fica cum fastii um bucado de coisa”. Desse modo, ainda que o indivíduo doente não tenha consciência da mensagem transmitida à rezadeira, os dois sujeitos sociais encontram-se em uma situação comunicativa de performance. A rezadeira faz uma leitura dos códigos imagéticos do corpo do outro, não só numa perspectiva de decodificação, mas de interpretação de uma mensagem que está além do visível, de uma realidade transcendente ao corpo, mas cujo acesso cognitivo se dá pela observação dos sinais corporais, do dizer silencioso do corpo. No corpo falando (realidade material), a rezadeira identifica o não dito transcendente (realidade imaterial). Essa realidade transcendente, acessada mediante à leitura da performance corporal, é o olhar. O corpo fala, mas também a emoção e o pensamento do sujeito que procura a rezadeira, levando-a atribuir o sentido de *olhado* à forma como o indivíduo se demonstra para ela na interação comunicativa, que se reflete no discurso oral com a marca de adjetivação acerca do estado psicoemocional da pessoa rezada: “assim *tão triste* cum um negócio ruim (+) *mau pensamento* uma coisa ruim”.

A causalidade do olhar ou quebrante, expressa na voz da rezadeira, é um aspecto mágico que se encontra no corpo da pessoa, na sua constituição fisiológica: “a pessoa tá cum sangue RUIM”. A ênfase na elevação vocal se realiza no adjetivo qualificador referente ao sangue, que reforça essa significação da crença da rezadeira acerca da raiz do mal, da origem do olhar, que reside no corpo de alguém e é transmitido a outrem.

De modo semelhante a este imaginário que a referida rezadeira atualiza em seu discurso vocal, podemos identificar a cosmovisão dos azande, povo da África Central, no tocante às práticas de bruxaria, feitiçaria e adivinhação, conforme as pesquisas etnográficas de Evans-Pritchard (2005). De acordo com este antropólogo, o povo zande faz uma distinção clara entre bruxaria e feitiçaria. “Um bruxo não pratica ritos, não profere encantações e não possui drogas mágicas. A bruxaria é um ato psíquico” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 33).

Na cosmovisão da rezadeira, o fato de o sangue da pessoa estar ruim e, por isso, ela transmitir olhar a outrem, demonstra a involuntariedade de tal transmissão maléfica, dando uma significação de pertencimento à natureza de determinadas pessoas, como também

se evidencia no depoimento de Dona Odaísa, Araçagi-PB, quando ela afirma o que é o *olhado*: “Disse que é uma/ um negócio qui tem no Olho ((abre bem os olhos)) (+) é: um negócio forte qui tem no Olho na vISta (+) num precisa nem a pessoa falá basta olhá assim ((virando o olhar e a cabeça para o lado esquerdo))”. A entrevistada enfatiza a voz nos sons vocálicos das sílabas iniciais e na consonantal sibilante dos lexemas *olho* e *vista*, sendo este segundo um coesivo de substituição do primeiro. Não somente a voz se direciona para indicar o causador do *olhado* e o lugar físico onde ele reside – o olho –, mas também o corpo, em performance, se articula para indicar este movimento significativo de uma crença específica da religiosidade popular. A força magnética ou mágica que habita este olhar é enfatizada pela rezadeira quando ela dispensa qualquer tipo de voz, atribuindo a força de transmissão dessa mensagem-energia de desequilíbrio apenas ao olhar direcionado a outrem, ou seja, ao movimento do olhar lançado a alguém. Além disso, no depoimento fica clara a ação do corpo em performance, que completa o que na voz não aparece tão claramente (“basta olhá assim”). A expressão traz o sentido da indefinição acerca da forma do olhar. Entretanto, o corpo, num movimento performático, preenche os sentidos que faltaram na elocução vocal, conforme citamos acima a transcrição do registro etnográfico: “((virando o olhar e a cabeça para o lado esquerdo))”.

O item lexical *olhado* aparece como uma variável, que comporta outras formas variantes, tanto a nível fonético-fonológico (*ulhado*, *uiado*) quanto a nível léxico-semântico (*olhado*, *quebrante*, *quizila*). Nossa análise direciona-se neste segundo aspecto, posto que este nível nos assegura um suporte básico para análises no nível textual e discursivo das fórmulas das rezas de *olhado*. Estabelecemos, desse modo, a seguinte tabela acerca dos itens lexicais que formam a variável *olhado*, com suas relações de sentidos, advindas de contextos socioculturais distintos:

Tabela 1. Variável do item lexical *Olhado*

Olhado	Quebrante
Sinônimo de quebrante	Sinônimo de olhado
Sentido divergente	Sentido divergente

Quanto à constituição dos sentidos das variantes do item lexical *olhado*, que dá nome às crenças populares, às fórmulas mágicas e aos rituais das rezas, identificamos os sentidos contextuais da dinâmica oral da religiosidade popular. O sentido contextual é aquele que nas relações semânticas se afasta do sentido de base, conforme descreve Pierre Guirraud (1972), no livro *A semântica*. Logo, o sentido contextual vai além da palavra, sendo inferido a partir das situações concretas da comunicação, das situações enunciativas em que os interlocutores, usuários da língua, interagem construindo e resignificando o imaginário coletivo.

Nesta perspectiva, observamos as motivações morfológicas e semânticas na construção dos itens lexicais da tabela acima, que fazem parte da construção discursiva do imaginário místico das rezadeiras e rezadores. Conforme a cosmovisão de alguns dos sujeitos sociais que investigamos, os vocábulos *olhado* e *quebrante* possuem uma similitude de sentido ou, em outras palavras, a mesma significação, constituindo um par sinonímico, como aparece na voz da rezadeira Cocota, Uiraúna-PB: “Quebrante e olhado tudo uma coisa só”. No caso desta relação sinonímica, o que ocorre seria uma variação lexical, posto que vocábulos diferentes são utilizados, na oralidade, para atribuir o mesmo sentido.

O sentido divergente dos itens lexicais da tabela acima é construído em virtude da polissemia da língua, em decorrência dos contextos de uso. No caso desses vocábulos, concebemos que é o contexto sociocultural da cosmovisão religiosa o elemento motivador da polissemia que faz os sujeitos fazedores da cultura atribuírem diferentes sentidos a um mesmo vocábulo denominador de um estado de espírito. Assim, nas vozes de outras rezadeiras e rezadores pode-se constatar essas diferentes significações acerca do *olhado* e *quebrante*, como ocorre nos depoimentos abaixo:

R.: quebrante é qui tem O OLHADO MERMOM e tem o olhado quebrante qui dêxa a pessoa (+) mais morto de que vivo de/ de a/ de cama **P.:** o olhado e o quebrante são a mesma coisa? ou são coisas diferentes? **R.:** é (+) só qui o olhado é manêro e o quebrante é desses qui dêxa a pessoa muído (+) qui tem o olhado qui dêxa a pessoa/ a pessoa num tem corage de se levantá da cama aí esse é qu’ é quebrante mermo (+) o olhado quebrante (**Depoimento de Dona Alice – Conde**).

P.: e olhado é a mesma coisa qui quebrante? **R.:** nã:o ele fica/ já/ quebrante já chama (+) fica cum a vista quebrada né? **P.:** é:? **R.:** o caba viu né? ela bem quebra-dinha (+) eu digo aqui já é ôto caso né? (+) que a vista quebrada num é otra coisa (+) já se sabe (+) já sabe qué aquilo né? **P.:** e o olhado é o quê? **R.:** olhado (+) uiado é uma pessoa (+) dos olhos mau qui olha p’aquele minino e atrasa ele (+) fi/ dá o fastii é qué o uiado (+) e o quebrante fica acabrunhado (+) o coipo

duído cum febre né? e uiado é o olho (+) daquela pessoa qui tem o oi mau e butô naquela pessoa (+) e ele num come (+) num dorme (+) fica aperriano (+) porque tá cum uiado (**Depoimento de Seu Antônio José – Uiraúna**).

No primeiro trecho do depoimento citado acima, da rezadeira Cocota, está enunciado o simbolismo religioso que o mar desempenha na memória coletiva daqueles que participam da tradição oral das práticas religiosas de rezadeiras e rezadores, remetendo à significação arquetípica da transmutação das energias, o que se constata na presença dos verbos *receber* e *destruir*. O mar cumpre, assim, um duplo movimento no imaginário cosmológico das rezadeiras: receber (“*recebe* todo mal”) e destruir (“*distrói* tudo”), que sintetizam essa ideia de transformação das energias que desequilibram o ser.

O sentido de movimento e transformação cósmica presentes nesses verbos pode remeter, numa interpretação do imaginário, ao simbolismo de *Iemanjá*, ainda que a rezadeira não seja pertencente a uma religião de matriz africana; ela se autoafirma católica. Na língua iorubá, Iemanjá significa mãe dos peixes, conforme indica Bernardo (2003). Enquanto símbolo da água assume a significação de nascimento-renascimento, numa temporalidade cíclica, como é recorrente em diversas religiões essa função do simbolismo aquático (cf. ELIADE, 2002).

Corroboramos com Bernardo, que discorre sobre a representação de Iemanjá, no sincretismo religioso do Brasil, como as águas salgadas do mar, sendo associada em regiões diferentes do país à Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora da Conceição (João Pessoa-PB), Nossa Senhora da Luz, Nossa Senhora das Candeias (no Juazeiro do Norte – CE). Nesta perspectiva, ela é o símbolo da maternidade, tanto no Brasil quanto na África, atualizando o arquétipo da mãe universal. Iemanjá é celebrada nas praias do Brasil dia 31 de dezembro, devido ao significado transformador de dissolução do mal. O mar é a origem. Tudo nasce e renasce no mar. Do mar é que nascem os orixás. Ainda que de modo inconsciente, na tecitura do imaginário coletivo, o texto oral da reza de olhado atualiza o símbolo arquetípico de Iemanjá. Esta é a matriz afro-brasileira do imaginário presente nas práticas das rezadeiras que pronunciam nas fórmulas de suas rezas o símbolo do mar, como o lugar onde os males são destruídos e, assim, a cura acontece; lugar sagrado, logo, do renascimento cósmico do ser.

A relação semântica da sacralidade da natureza, que faz o mar ser caracterizado como sagrado, fornece a este elemento um caráter mágico de transcendência e transformação da vida cotidiana, naquilo que ela tem de anímica. O trecho é marcado pela repetição dos seguintes itens lexicais destacados: “[...] o **mar** quem recebe todo **mal** (+) é (+) o **mal** **distrói tudo** (+) o **MAR É SAGRADO** (+) **distrói tudo** (+) é (+++)”. Neste sentido, a significação dos males diversos é sintetizada no discurso oral pela pronominalização indefinida, como se constata na

expressão “todo mal”, substituída, nos enunciados seguintes, por “tudo”. Vale ressaltar a ênfase na elevação da voz da rezadeira, ao enunciar a significação explícita da sacralidade do mar (“o **MAR É SAGRADO**”), tornando mais evidente para o interlocutor, numa perspectiva de convencimento da crença deste acerca da importância simbólica da imagem do mar na constituição das práticas de rezas da religiosidade popular.

A expressão “lançá nas onda do mar sagrado”, que a rezadeira traz em seu depoimento ao falar como se realiza a reza de olhado, mas também que faz parte da fórmula da reza, vem de uma tradição discursiva do texto religioso popular com a funcionalidade pragmática de afastar os males. Se estabelecermos uma comparação, observamos uma semelhança e uma diferença ou variação entre a fórmula textual que registramos na pesquisa etnográfica e a fórmula que Cascudo (1978, p. 150) descreveu no concernente a uma das expressões nas rezas fortes da tradição catimbozeira do sertão nordestino: “Vai-te pro mar qualhado”. O autor remete historicamente o uso desta expressão aos esconjuros da bruxaria europeia do século XVII, citando o exemplo da feiticeira Ana Martins, processada em Portugal em 1694, que enunciava a referida fórmula numa parlenda para afastar o demônio.

A tradição discursiva referente à significação do mar ser considerado sagrado, pode ser observada no Livro de São Cipriano (2009, P. 112): “Assim como a água apaga o fogo, assim como o mar é sagrado, eu afasto daqui tudo que não seja limpo e bom. Amém”. Diz-se esta reza, jogando água do mar, em todos os lugares da casa, vindo da cozinha para frente. Fica claro que o mar consiste em um símbolo que constitui o imaginário de limpeza, de purificação, de destruição dos males, havendo assim uma semelhança interdiscursiva entre a escritura desse texto do imaginário medieval e a enunciação vocal da rezadeira Cotota, mencionada acima, que assegura: “o **MAR É SAGRADO (+) distrói tudo**”. Nesta perspectiva, evidencia-se a resistência da oralidade, que conserva expressões fixas e fórmulas textuais, independentemente de essa produção discursiva estar registrada num código escrito.

2 ASPECTOS PERFORMÁTICOS DA REZA DE OLHADO E QUEBRANTE

A referida rezadeira enuncia a fórmula da reza de olhado no trecho seguinte de seu depoimento:

R.: Mas tem qui rezá primero o Pai Nosso né (+) aí depois reza pá quebranto (+) “pá uiado quebranto que tivé na pele, na carne, nos ossu, no olhá, na cumida, na formusura, na durmida e lança nas onda do mar sagrado” ((estas palavras são uma fórmula de reza; diz o trecho entre aspas bem rápido e mexendo os

braços como se estivesse rezando e quando finaliza gesticula com a mão para o lado direito como que jogando algo)) (+).

Como está explícito no comentário da transcrição, a rezadeira, ao enunciar a fórmula da reza, movimenta continuamente o corpo, embora não esteja rezando alguém mas narrando sua prática de rezar, o que caracteriza a situação performática na enunciação do texto oral da religiosidade popular. Tal performance é constatada nas imagens abaixo, em cujos signos icônicos se evidencia a emanção da voz, na pronuncia da reza, em intrínseca e dialética relação com o corpo.



Fig. 1. Dona Cocota – Uiraúna-PB – performance do final da reza, lançando nas ondas do mar sagrado.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa.

Ambas as imagens, capturadas do registro etnográfico audiodivisual (portanto, registro em movimento) deixam clara a expressão de vocalidade e performance da rezadeira. Delimitamos dois planos semiológicos das imagens: a) altura do pescoço e do braço direito; b) expressão facial, com destaque para a boca e os olhos. Em ambos os planos, constatamos uma relação de continuidade no movimento da voz e do corpo. Na primeira imagem, a mulher ergue o braço direito com a mão fechada, movendo-a até a altura da testa; a boca entreaberta sugere que está pronunciando algo. Ao franzir a testa, as pálpebras e demais músculos da face (maxilar e têmporas), expressa força no que diz e pensa. Seu olhar vai em direção ao posicionamento da mão, fazendo-a baixar o pescoço. A conclusão do movimento de jogar algo fora aparece na segunda imagem, no significativo gestual que se manifesta nos dois planos, mediante os seguintes traços: no braço estendido para o lado; nos dedos totalmente abertos; no pescoço erguido; na face relaxada; nos olhos bem abertos e na boca um pouco mais fechada, embora ainda entreaberta.

De um ponto de vista do imaginário da religiosidade popular, as imagens acima refletem a necessidade que a referida mulher tem, ao narrar seu fazer religioso, de expressar-se não só pelo discurso narrativo oral. A narração oral leva-a a entrar em um *estado ritual* (pronuncia

rapidamente a fórmula da reza; realiza gestos como se estivesse rezando alguém). Acontece, desse modo, um processo de teatralização da reza a partir do discurso narrativo oral, ou seja, o fluxo da voz narrativa da rezadeira atualiza a memória do ritual, que se faz presente na circunstância enunciativa do depoimento, possibilitando a fazedora da cultura dizer o texto da reza não mais como narração de um fenômeno ausente. A reza é, pois, presentificada na voz narrativa, mediante o processo de teatralização do dizer. A reza se epifaniza em situação de performance do discurso oral. Não se trata apenas da simultaneidade voz e corpo no dizer, mas da encarnação da voz no corpo no ato de fala enunciativo em que emerge o texto da reza.

No trecho do depoimento seguinte, a rezadeira Cocota explica que o olhado e quebrante são destinados de modo especial às crianças. Ela faz uma separação entre as energias que pegam em crianças e em adultos, expressando que estes últimos são vítimas de perturbação, feitiços, bruxarias. Então, no meio do depoimento, surge a fórmula de uma reza para tais tipos de energia, em cuja enunciação a rezadeira eleva a voz:

R.: É (+) e aí a pessoa qui tem um um/ GENTE GRANDE/ a criança não (+) criança é um ulhadinho, um quebrante/ gente grande qui tem uma perturbação (+) “FEITIÇO, MACUMBA, BRUXARIA, REZA BRABA EPIDICE SEJA LANÇADO NAS ONDA DO MAR SAGRADO! (+) EU VO CURÁ FULANO DE PERTURBAÇÃO, MAU FLUÍDO, FEITIÇO, MACUMBA, BRUXARIA, REZA BRABA EPIDICE E LANÇA NAS ONDA DO MAR SAGRADO!” (+) aí vai tudo p’as onda do mar sagrado né (+).

Constatamos, na fórmula da reza, que existe uma equiparação entre feitiço e bruxaria. No que concerne à reza enunciada acima, se buscarmos um sentido mais genérico que abarque todos itens lexicais referentes aos fenômenos espirituais, pelos quais alguém será rezado, teríamos o sentido da causa dos males ou causa da doença, compreendendo desde a perturbação até a bruxaria. O tom elevado da voz (recurso suprasegmental) na pronúncia da fórmula da reza, como se observa marcado na transcrição do texto oral, torna-se uma epifania que evidencia o sentido da força mágica que tem a reza para destruir o mal.

As culturas populares são marcadas pela circularidade dos fenômenos ou, zumthoriamamente falando, pela movência, e não por uma separação ou demarcação tão explícita dos fenômenos. Por isto que a rezadeira não faz distinção entre feitiçaria, perturbação e macumba, bem como os outros elementos enunciados em sua voz.

Constatamos no fazer religioso das rezadeiras práticas advinhatórias no tocante ao saber se alguém tem olhado ou quebrante, sendo as fórmulas das rezas um elemento de mediação para acessar este saber intuitivo, conforme se observa nos seguintes trechos de entrevistas:

P.: Sinhora Cocota é (+) como é qui a sinhora sabe qui uma pessoa tem olhado ou quebrante? **R.:** Ói! Se fô HO:MI (+) ói se fô homi qui butô a gente erra no Pai Nosso (+) se fô mulhé nas Avi Maria (+) a gente sabe qui foi quebrante qui butô naquela pessoa **P.:** Erra? **R.:** Sim! Se fô um homi qui BUTÁ IM VOCÊ OU BUTÁ IM MIM eu re/ a gente erra no Pai Nosso (+) Se FÔ MULHÉ qui butá im você você erra nas Avi Maria (+) aí sabe qui é quebrante ((a rezadeira expressa um sorriso no semblante)) **P.:** Erra a reza? **R.:** A reza (+) reza nas A/ vai rezá as Avi Maria e erra (+) e homi é o Pai Nosso.

(Fala de Cocota, Uiraúna-PB, em 26 de maio de 2010. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).

P.: Mas me diga uma coisa quando é qui a pessoa sabe/ a sinhora sabe qui a pessoa tem olhado? **R.:** Quando a gente reza ((olha para trás)) (+) aí se tivé (+) dá pa pessoa abri a boca (+) os Pai Nosso é de homi (+) quando é mulé é das Avi Maria (+) das Avi Maria (++) aí quando num tem mai quando a gente reza num abre mai a boca (+) **P.:** Ah! **R.:** Tu vai vê quando fô de tarde qui tu vinhé de tarde qui eu te rezá aí num abre mai a boca aí num tem mai olhado (+) ((ao dizer isto apressadamente se levanta e sai em direção à casa)).

(Fala de Dona Júlia, Araçagi-PB, em 26 de dezembro de 2008. Fonte: Transcrição dos dados da pesquisa de Campo).

Nas palavras de ambas as rezadeiras, aparecem metaforizados os arquétipos das energias masculina e feminina quanto à origem do quebrante ou olhado. Neste sentido, constata-se o seguinte paralelismo arquetípico: *homem / Pai Nosso ; mulher / Ave Maria*. Embora levando em consideração que haja uma distância geográfica muito grande entre as duas rezadeiras, pois a primeira é de Uiraúna – alto Sertão da Paraíba –, e a segunda é de Araçagi – região da Borborema, a manifestação dos aspectos simbólicos é bastante semelhante. Dessa forma, os arquétipos são os mesmos nas duas falas, entretanto variam em sua materialização no discurso do depoimento acerca de sua realização ritualística no fazer das rezas.

Nesse contexto, a fórmula das rezas do Pai nosso e da Ave Maria, enquanto textos sagrados, tornam-se arquétipos de uma identificação advinhatória da pessoa que destinou o olhado ou quebrante. (“[...] se fô homi qui butô a gente erra no Pai Nosso (+) se fô mulhé nas Avi Maria (+) a gente sabe qui foi quebrante qui butô naquela pessoa”). O discurso é marcado por paralelismos sintáticos condicionais entre a figura masculina e feminina, de quem procedeu o quebrante (“qui butô”). A expressão “qui butô” e “qui butá” são repetidas conjuntamente cinco vezes, o que constroi uma significação de crença convicta acerca da origem do quebrante, enquanto resultado da ação de outrem.

Além disso, o paralelismo sintático “*a gente erra*” / “*a gente sabe*” evidencia essa teia significativa entre a reza e o acesso ao saber do invisível, da causa dos males. A adivinhação se dá no movimento da enunciação ritualística do texto da reza. Para a primeira rezadeira, é a fórmula da reza que, ao sofrer uma quebra pelo equívoco em sua vocalização, torna-se um elemento significativo acerca da origem do desequilíbrio. Para a segunda, é o gesto de abrir a boca, que surge repentinamente no ritual da reza como um indício de sentido para identificação dos arquétipos mencionados. Desse modo, a reza ritualizada não se constitui apenas como um espaço místico de cura, mas também de adivinhação acerca das causas originárias dos males.

Semelhantemente a Dona Júlia, a rezadeira Cocota identifica a linguagem do corpo como portadora dessa significação de que a pessoa está com olhado ou quebrante, como se constata no trecho do diálogo abaixo:

P.: Vai rezá o Pai Nosso e erra! **R.:** Aí erra é (+) aí já sabe qui é homi (+) aí torna a rezá de novo (+) aí pronto já/ **P.:** Aí quando sabe qui o olhado saiu é qui/? **R.:** Aí fica pronto/ você num abre a boca nem nada/ já fica todo/ **P.:** A abertura de boca também é sinal de qui tá cum olhado? **R.:** TAMBÉM (+) é uiado quebrante é (+) **P.:** Aí abre a boca no Pai Nosso também? **R.:** Também ói inda agora me deu isso/ tu tem quebrante! ((abre a boca na forma de um bocejo e sai levando a cadeira para outro lado do terreiro de sua casa)).

Um elemento significativo novo que esta rezadeira traz para seu discurso é que o outro, quando está com quebrante, revela-lhe no dizer silencioso do corpo através do bocejo. Daí que quando ocorre a cura por meio da reza este sinal corporal desaparece (“Aí fica pronto/ você num abre a boca nem nada/ já fica todo/”). Constatamos que as expressões “pronto” e “todo” após o verbo de ligação assumem posições sinonímicas em relação ao sentido de curado. A mesma relação de sentido da abertura de boca no Pai Nosso indicando olhado de homem, como Dona Júlia enuncia acima, pode ser constatada também na voz de Cocota, embora tal afirmação só tenha sido feita após a pergunta curiosa do pesquisador. Entretanto, uma variação no costume cultural/religioso é que Dona Júlia não afirmou o erro da fórmula da reza como indício de olhado, apenas o gesto de abrir a boca.

Subtamente, enquanto conversávamos, Cocota bocejou abundantemente e fez a afirmação diagnóstica acerca de meu estado de energia: “ói inda agora me deu isso/ tu tem quebrante!”. A rezadeira não identifica o quebrante, numa perspectiva adivinatória, apenas no ritual de rezar, mas tamanha é sua sensibilidade para esses fenômenos do nível anímico do ser que ela percebe em seu corpo, por meio do bocejo, que o interlocutor está com quebrante, embora não esteja rezando-o mas conversando sobre suas práticas de rezas.

Evidenciamos no trecho citado uma correspondência entre o gesto (abertura de boca) – indagação do pesquisador – e o sentido, prontamente atribuído pela rezadeira (“é uiado quebrante é”), cuja enunciação se deu antes mesmo de terminarmos a pergunta, de modo que houve uma simultaneidade de nossas vozes, como registrado na transcrição. Desse modo, identificamos como os saberes e memórias das vozes são nômades, posto que uma rezadeira do sertão (Uiraúna) realiza a mesma codificação simbólica acerca do olhado/quebrante que uma rezadeira do brejo (Araçagi), bem como as coincidências na significação dos gestos que constituem as performances de um seguimento cultural, embora sendo os sujeitos sociais de regiões diferentes.



Figura 2: Cocota, rezadeira de Uiraúna, rezando uma criança de quebrante.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.

Nas duas imagens, que foram capturadas a partir da filmagem do ritual da reza de olhado, constata-se a presença do signo icônico dos ramos, bem como os signos gestuais da rezadeira, especificamente o signo de um forte bocejamento numa perspectiva contínua, que chega a fugir ao controle da rezadeira, levando-a a fechar os olhos. Os signos linguísticos, por meio dos quais é construído o texto da reza são pronunciados em silêncio, de modo que nem a mãe da criança escuta nem o pesquisador. A união desses diferentes signos (icônicos, gestuais e linguísticos) é articulada pela fazedora da cultura religiosa popular na realização da performance – o ritual da reza de olhado.

Essa performance não ocorre apenas no ritual da reza, mas também após seu término, no ato performático de jogar o ramo fora, sendo tal gesto recorrente, do litoral ao sertão, nas práticas de rezas de olhado das rezadeiras e rezadores que registramos na pesquisa etnográfica. No litoral, registramos Dona Alice, rezadeira do Conde que, após rezar as pessoas que vão até ela para se curarem do olhado, joga o ramo no terreiro da frente de casa. No sertão, registramos Dona Zefinha e Seu Antônio José, ambos de Uiraúna, jogando os ramos após o

ritual da reza; a primeira atrás de sua casa, o segundo na frente casa. Os galhos das plantas encontravam-se murchos, conforme imagens abaixo. Tais ramos deixam de ser apenas galhos de plantas para se tornarem signos icônicos, que simbolizam na cosmovisão da religiosidade popular que as pessoas estavam com olhado e este passou para os ramos.

Após a reza que Seu Antônio José, rezador de Uiraúna, realizou na criança que, segundo ele, tinha um quebrante muito forte, senda simbolizada tal certeza no ramo murcho, a mãe da criança diz sorrindo: “Já (+) ficô isperta já! [...] ÓIA! JÁ QUÉ IR PU CHÃO! TÁ VENO? ÓIA! (+) Tava irmuricidinha!”. A voz da mãe consiste em um dos fios que, junto com outras vozes da comunidade tecem essa memória coletiva acerca da eficácia da prática ritualística da reza feita pelo rezador.



Figura 3: Seu Antônio, rezador de Uiraúna, rezando quebrante em uma mulher da cidade.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 4: Ramo jogado no chão por Seu Antônio José, após a reza.

Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 5: Seu Antônio, rezador de Uiraúna, jogando o ramo após a reza de uma criança.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 6: Ramos murchos, após a reza de olhado, realizada por Dona Alice, rezadeira do Conde.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.



Figura 7: Dona Zefinha, de Uiraúna, rezando olhado e ramo jogado fora após a reza.
Fonte: Produzida pelo autor com base no *corpus* da pesquisa de campo.

Esse gesto performático de jogar o ramo fora consiste na atualização de um símbolo presente na memória oral das rezadeiras e rezadores, que significa desfazer-se do mal, jogar o mal ou a doença, retirada pela reza, para fora ou para longe daquele que a carregava. O ramo torna-se, então, um receptáculo do sagrado, sendo este entendido como uma verdade metafísica. Sagrado, neste sentido, não deve ser confundido como aquilo que é divino ou do bem, mas sim aquilo que é invisível, que é transcendente. Portanto, numa análise dialética, o ramo tanto recebe as bênçãos (o bem) que são transmitidas às pessoas, quanto recebe as doenças, o olhar especificamente (o mal), que é retirado das pessoas e jogado fora.

Embora Seu Antônio José, rezador de Uiraúna, se autoafirme católico, evidencia-se em sua voz e em sua performance marcas significativas que remetem a uma cosmovisão das religiões afro-brasileiras, como se observa no trecho seguinte:

P.: e o sinhô joga assim pur que Seu Antônio? **R.:** porque é obrigação jogar onde (+) aquela criança num venha né **P.:** sim **R.:** qu'ela nunca andô e num vai tão cedo aí (+) qu'ela num vem aí (+) **P.:** certo! **R.:** num sabe? aí aquela duença fica puraí assim ((acena para o lugar onde jogou os ramos)) **P.:** fica puraí! **R.:** é aí assim (++) num entra nela mais (+) né?

O fato de o sujeito enunciador dizer que jogar o ramo “é obrigação”; bem como “aquela duença fica puraí”, no ramo jogado, permite uma interpretação acerca da circularidade do imaginário mágico de desfazer o mal, que traz uma relação de sentido aproximativa entre esse gesto performático do rezador e os despachos realizados nas religiões de matriz africana. Nas religiões de matriz africana, a obrigação dos Pais, Mães e Filhos de Santo é em relação ao Orixá, realizando oferendas, abstinências sexuais, rituais específicos conforme as características dos Orixás e dos ritos iniciáticos. O rezador, ao utilizar o termo “obrigação” referente ao gesto de jogar o ramo, mesmo sem saber, sem revelar ou afirmar conscientemente, está atualizando em sua prática ritualística elementos do simbolismo das religiões de matriz africana, que ultrapassa os limites impostos pela religião oficial católica, fazendo parte das teias da oralidade que tecem o inconsciente coletivo dessa religiosidade popular em que se inserem os rezadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a voz e a performance nos contextos das práticas religiosas populares de cura das rezadeiras e rezadores requer uma reflexão constante acerca da complexidade da linguagem. Nesta perspectiva, as análises realizadas não se fecham de modo engessado num campo disciplinar da linguística, de modo que o fenômeno das oralidades dessas mulheres e homens mobilizou a busca de elementos em vertentes interacionistas da Linguística como também na Antropologia, demandando, assim, um olhar epistemológico transdisciplinar.

Os saberes curativos nas rezas de olhado e quebrante, na dinamicidade de seus aspectos simbólicos e performáticos, que se manifestam no texto da reza e na sua concretização ritualística, atualizam arquétipos e símbolos de um imaginário coletivo, compartilhado por rezadeiras e rezadores de diferentes regiões da Paraíba, razão pela qual aparecem semelhanças nos elementos constitutivos dessa tradição cultural. Assim, portanto, nossas descrições etnográficas e linguístico-antropológicas, para além dos limites desse trabalho, visam fortalecer um reconhecimento e valorização dessas mulheres e homens fazedores da religiosidade popular, por parte das comunidades locais, posto que evidenciamos suas práticas culturais como um patrimônio imaterial de nosso Estado.

REFERÊNCIAS

CALVET, Louis-Jean. **Tradição Oral & Tradição Escrita**. Tradução: Waldemar Ferreira Netto e Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola, 2011.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Meleagro: Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Tradução: Renée Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos – Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. Tradução: Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

São Cipriano – o Bruxo. 19. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz – a “literatura” medieval**. Tradução: Amalio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Performance, Recepção e Leitura**. Tradução: Jerusa Pires Ferreira; Suely Fenerich. São Paulo: Educ, 2000.