

REZAR, CURAR: um caso de persistência cultural no Seridó¹**MARIA DO ROSÁRIO DE MEDEIROS SILVA**

RESUMO

O objetivo desse artigo é entender certas práticas culturais relacionadas à cura mediante as crenças religiosas populares no Seridó norte-rio-grandense. Orações, gestos e remédios rituais foram analisados numa abordagem cultural. Buscamos fundamentos que nos permitem elucidar alguns aspectos da influência dos rezadores no cenário seridoense, como também, compreendermos a forma como esse ofício é transmitido e para quem pode ser repassado.

INTRODUÇÃO

Para uma melhor contextualização do tema, fez-se necessário a utilização de fontes orais, onde os sujeitos foram os rezadores de algumas cidades do Seridó (RN): Caicó, Timbaúba dos Batistas, Jardim de Piranhas, Serra Negra do Norte e São Fernando. Essa coleta de informações foi apreendida mediante entrevistas realizadas após a sistematização dos dados bibliográficos. A pesquisa bibliográfica está fundamentada em autores que abordam questões referentes à cultura e à religiosidade popular.

Dentre os referenciais teóricos trabalhados, foi-nos muito útil a idéia de “circularidade cultural” construída por Carlo GINZBURG (1987) em “O queijo e os vermes”, onde ele demonstra como se movimentam os bens culturais entre diferentes níveis sociais. Por outro lado, foi-nos também uma bússola especial a obra de Laura de Mello e SOUZA (1986) “O Diabo e a Terra de Santa Cruz”, que norteou e serviu de suporte ao tema em estudo, pois a mesma faz uma abordagem historiográfica da religiosidade popular, levando em consideração a experiência religiosa da vida colonial e suas especificidades na América Portuguesa, procurando descrever e compreender as práticas mágicas utilizadas por uma população culturalmente heterogênea e adaptada ao viver em colônia. Com isso, ela não só confirmou a noção de circularidade dos níveis culturais da população, como também, defendeu a idéia gilberteana de miscigenação cultural das práticas mágicas coloniais brasileiras.

A opção pelo tema em questão surgiu devido ao desejo de entender o porquê das práticas populares de cura perpetuarem no cotidiano da população seridoense de forma tão forte, uma vez que, os avanços tecnológicos na área da medicina estão cada vez mais crescentes. A despeito dos avanços da modernidade, as pessoas continuam acreditando no poder das orações proclamadas por esses rezadores, direcionadas a vários tipos de males. Daí o que nos move para realizar uma pesquisa que viesse contemplar o anseio de entender essa questão cultural seridoense e, ao mesmo tempo, proporcionar a pesquisadores e leitores desse universo cultural um pouco do que se conseguiu aprender ao longo desse trabalho.

Diante das informações obtidas na pesquisa relacionadas às práticas de cura, tomando como suporte os citados referenciais teórico-metodológicos, o trabalho foi dividido em três capítulos.

O primeiro (**Práticas da religiosidade popular no Nordeste**) trata da análise das práticas da religiosidade popular no Nordeste, cujo contraponto foi o Seridó. O relato dessas práticas contribuiu para que se pudesse entender sua influência na cultura e fé do povo sertanejo e a compreensão do porquê da permanência desse fenômeno religioso até os dias atuais.

O segundo capítulo (**Curandeirismo no Seridó**) analisa a prática da cura mediante as crenças religiosas populares, estabelecendo o perfil sócio-econômico dos rezadores e sua trajetória de vida no sertão, em que momento eles se tornaram rezadores, quem lhes transmitiu esse ofício e o que eles podem transmitir aos seus herdeiros espirituais. Para apreender o sentido de tais respostas, nos apoiamos nos relatos obtidos de entrevistas, que serviram para avaliar até que ponto a medicina popular praticada nas sessões de cura estimula nas pessoas o sentimento de fé e/ou credence no poder mágico das práticas exercidas por esses “cientistas populares”. Foi abordada ainda, a influência que os rezadores exercem no espaço em que vivem, seja de ordem religiosa ou cultural.

No terceiro capítulo (**Palavras, gestos e remédios rituais**) investigou-se as fórmulas orais, as orações, os gestos e os remédios rituais que são utilizados nas sessões de cura pelos rezadores seridoenses, desde os ramos verdes, até rosário, água benta, aruá, pedras, olho de peixe, agulha, linha e gestos seguidos de orações.

Esperamos que esse trabalho venha contribuir para que outros pesquisadores sintam-se estimulados a continuar esta pesquisa, pois “não existe História nem pesquisa definitivas” (SOUZA, 1986, p. 18).

1. Práticas da religiosidade popular no Nordeste

“A religião popular não se preocupa com a salvação eterna, ela busca a realização das múltiplas – mesmo que modestas – exigências da vida cotidiana”

MANSELLI, Raul

O estudo da religião e da religiosidade é fundamental para a compreensão da História do Brasil, pois o universo das idéias, das mentalidades, das crenças e dos ritos faz parte integrante do cotidiano e da consciência de nossa gente, tanto quanto fazem no trabalho, as relações sociais ou as instituições políticas. Nas sociedades tradicionais a dimensão da espiritualidade que se consubstancia nas práticas religiosas, atravessa todas as esferas da vida privada e muitos aspectos da convivência comunitária.

No Seridó, onde as relações de produção ainda não se desenvolveram a ponto de retirar esse verniz da tradição, podemos perceber vários resquícios dessa susceptibilidade religiosa. Sociedades como essa, ainda não plenamente modernizadas, são atravessadas pela proximidade com o sagrado que não necessariamente remete-se à concretude da adoração direta, nem a fórmulas doutrinariamente estabelecidas. Tal estado de coisas não foge ao sentido radical dessa prática do Divino, afinal, “ (...) O termo religião, oriundo do latim ‘religio’, não tinha a significação moderna forjada ao longo da história da civilização ocidental, indicando simplesmente um conjunto de normas, observações, advertências e interdições, não necessariamente remetia-se à adoração de divindades, tradições místicas ou celebrações

rituais” (HERMANN, 1997, p. 329), mas também a uma dicotomia sagrado/profano que pouco se detinha na busca de explicações para o sentido específico das diversas formas de manifestações consideradas “fenômenos religiosos”.

Historicamente, durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade européia: a dos “teólogos” e a dos “crentes”ⁱⁱ – apesar dos esforços freqüentes da elite no sentido de quebrar a cultura arcaizante que ainda sobrevivia no seio das massas cristianizadas. Na América portuguesa, por exemplo, a concepção mágica do mundo transitava entre as classes sociais, desde o homem branco remediado ou pobre, ao indígena e ao escravo negro. Porém, a Igreja Católica apresentava uma poderosa resistência a essa mistura de religião e magia, uma vez que, “céu e inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar também o universo dos colonos” (SOUZA, 1986, p. 372).

No entanto, essa polarização sofria a contribuição de uma multiplicidade de tradições pagãs, cristãs, africanas e indígenas que provocavam uma tensão no imaginário europeu, ao se fundirem na “mentalidade” colonial, gerando uma rica teia de matizes religiosas na América Portuguesa.

As práticas cristãs tinham função catalisadora do “ethos” comunitário, funcionando como mecanismo de controle social e manutenção da rígida hierarquia da Igreja. Práticas obrigatórias eram instituídas, não tão peremptoriamente, aos colonos, como assistir à missa aos domingos e dias santos de guarda, rezar o “terço” todos os dias, fazer o exame de consciência antes de deitar, acompanhar procissões etc. Tais cerimônias e rituais cristãos faziam parte da cultura religiosa de Portugal e foram introduzidos no Brasil colonial.

Por outro lado, os jesuítas com sua concepção européia, acreditavam que as culturas indígena e africana eram demoníacas, consideravam as religiões praticadas por esses povos como aberrações satânicas. Os jesuítas foram os primeiros propagadores dessa infernalização colonial, pois, por mais paradoxal que pareçam, ao denunciarem o demônio em toda parte, tornaram-se agentes demonizadores do cotidiano colonial.

Mesmo com a intolerância contumaz do clero, traços católicos, africanos e indígenas misturavam-se, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial, não podendo ser compreendida como remanescente, como sobrevivência: era vivida e inseria-se no cotidiano das populações.

Portanto, as práticas e os sentimentos religiosos dos homens e mulheres que viveram no Brasil colonial não eram simples tradição ou repetição, mas realizavam-se a cada momento, em cada ato de vida, no modo de agir e de pensar, na vida familiar de cada um.

Essa mestiçagem mágico-religiosa que imprime uma marca cinco vezes secular às práticas culturais brasileiras, só corrobora a noção de que a religião é parte do universo da cultura, o que gera, como consequência ou pressuposto metodológico, a necessidade de analisá-la segundo “o seu poder de criar um corpo consistente de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e regras de conduta (...) capaz de responder às situações-limites, como o sofrimento e a morte, a ameaça de colapso dos valores morais ou a perda da inteligibilidade da experiência do mundo (...)” (MONTES, 1998, p. 71).

Porém, sabe-se que a religião oferece a fé, mas também a festa do santo com fitas e danças e, nas horas profanas, depois “da obrigação”, o álcool, que é muito comum ser encontrado nas comemorações alusivas aos padroeiros dos bairros e das cidades. No tocante à ideologia

religiosa, esta oferece um modo uniforme, diferenciado e adequado às demandas de todos os tipos de sujeitos quanto às respostas às perguntas feitas ao sagrado. Para isso, é necessário que a religião distribua os espaços de crença, de prática da religião em escala de classe segundo as peculiaridades culturais.

1. Circularidade cultural: uma discussão

Nosso objeto de estudo, as práticas de cura pautadas na religiosidade popular, é um possante índice daquela tendência sincrética, que apontamos. Para que possamos entender essas práticas, é necessário que façamos uma análise do contexto em que está inserido o “curandeirismo” tão presente na cultura popular do povo brasileiro. Isso obriga-nos, inicialmente, a entender o que significa “cultura popular”, que para muitos teóricos é motivo de discussão constante. Mesmo reconhecendo a riqueza de tal debate, optou-se por ressaltar que, no caso da cultura popular, não há uma separação entre uma esfera espiritual ou simbólica, pois a mesma “implica modos de viver: o alimento, o vestuário, a relação homem-mulher, a habitação, as práticas de cura e, simultaneamente, as crenças, os cantos (...)” (BOSI, 1988, p. 324).

Evidentemente que a cultura popular pertence tradicionalmente às classes mais pobres, o que não impede as suas infiltrações na cultura de massa e na “erudita”, que podem assumir ares popularescos em virtude desse efeito de “osmose” cultural. Nesse sentido é que a cultura popular se define antes de tudo “pela sua oposição à cultura letrada ou oficial” [por outro lado, esta se define também] “pelas relações que mantém com a cultura dominante, filtrada pelas classes subalternas de acordo com seus próprios valores e condições de vida” (GINZBURG, 1987, p. 16 – 18). Esse juízo deixa bem claro o fluxo entre os níveis culturais popular e erudito, tal mobilidade é problematizada por Carlo GINZBURG que a chama de “circularidade cultural”.

A circularidade cultural tão presente nos dois níveis culturais ainda precisa ser repensada, pois o processo de formação de ambas viveu e ainda vive sob o limiar da escrita ocidentalizante, de fundo colonizador, onde a cultura popular é estigmatizada como fóssil correspondente a estados de atraso, primitivismo e subdesenvolvimento. A erudita, por sua vez, predomina no seio das classes letradas, e, por que não dizer, das classes dominantes. Para que se entenda essas singularidades, é necessário que se estude não “a cultura produzida pelas classes populares [e sim] a cultura imposta às classes populares” (GINZBURG, 1987, p. 18), pois sabe-se que essa imposição cultural teve forte influência sobre as camadas subalternas, isso porque o poder econômico expansivo dos meios de comunicação aboliu em vários momentos e lugares as manifestações da cultura popular, reduzindo-as à função de folclore.

Notadamente, não podemos esquecer que as camadas pobres da população brasileira (índios, caboclos, negros escravos, e depois forros, mestiços suburbanos) foram colonizadas pela cultura rústica ou, eventualmente, urbana dos portugueses, e pelo catolicismo ritualizado dos jesuítas; e agora, já em plena mestiçagem da sociedade de classes capitalistas, estão sendo recolonizadas pelo Estado, pela indústria culturalⁱⁱⁱ e por todas as agências de aculturação presentes no cotidiano das pessoas, o que não significa dizer que esta queira dar lições de liberdade social e estímulos para a construção de um mundo que não esteja atrelado ao dinheiro e ao “status”

1.2 – Cultura popular e religiosidade na colônia

A partir da abordagem acerca do que venha ser cultura popular, é possível entender o papel dos “rezadores” no cenário sertanejo. Tidos como “cientistas” ou “médicos” populares, possuem uma maneira peculiar de curar: combinam as práticas místicas da religião católica, magia^{iv} e conhecimentos da medicina popular. Tais nexos entre religião instituída e saberes advindos do paganismo fizeram desses atos de cura, práticas desviantes e hereges para as Igrejas cristãs. Entre os séculos XVI e XVIII, os “rezadores” foram perseguidos, oprimidos, punidos, rejeitados e alguns condenados a serem lançados ainda vivos nas fogueiras do Santo Ofício da Inquisição da Igreja Católica.

No imaginário^v do descobridor europeu, a feitiçaria colonial era multiforme, caracterizada de um lado por práticas mágicas de culturas primitivas (africana e indígena) e de outro por um paganismo secular que pulsava sob a cristianização recente e imperfeita. Essa percepção privilegia o que é comum entre às práticas mágicas e a feitiçaria. Segundo PRIORE,

os africanos faziam cultos envolvendo os mortos e praticavam cerimônias religiosas como o **acotundá**, o **candomblé** e o **calundu**. Os templos onde se realizavam o acotundá ou dança de tunda eram casas humildes, cobertas de capim e com paredes de barro, preferencialmente à beira de uma fonte ou de um córrego. Dentro dela havia um altar com uma banquetta de barro e próximo ao altar havia espinhas de peixe, cabaças e panelas pintadas de sangue.

O acotundá apresenta enorme semelhança com os candomblés e xangôs do Nordeste, pois o altar fica instalado no interior da casa, e o santo é representado por pedras, búzios e fragmentos de pedra. Muitos elementos do ritual são praticamente idênticos no século XVIII e na atualidade: o emprego de galos, galinhas e moringas.

O Calundu era um ritual que consistia em danças e cantigas ao som de ferrinhos (agogôs) e atabaques. O centro do cerimonial abrigava elementos ainda hoje utilizados no candomblé baiano: ervas, búzios, dinheiro e aguardente.

Os pajés percorriam as aldeias dizendo trazer santidade, sendo recebidos com grandes festas e danças, diziam que se aproximava o tempo em que os mantimentos brotavam naturalmente da terra, as flechas iriam por si mesmas em perseguição da caça. Para adquirir o espírito de santidade, a assistência de se deixar defumar e assoprar. Essas manifestações funcionavam como rituais preparatórios para a cerimônia maior, quando o pajé falava com o Deus Tupã. (1994, p. 30-32, 52-53).

As curas envolviam procedimentos difíceis de serem sistematizados. Eram, muitas vezes, de caráter semi-ritual, fazendo uso do sopro e sucção e orações para restituir a saúde aos que a tinham perdido. Além desses aspectos, os africanos, índios e mestiços foram os grandes

curandeiros do Brasil colonial, devido ao conhecimento que tinham das ervas e dos rituais específicos de seu universo cultural, atrelado ao acervo europeu da medicina popular.

Há resquícios desse passado, ainda hoje, no Nordeste brasileiro, especificamente no Seridó, onde se conservam algumas fórmulas de cura, muitas delas em versos, para combater “quebranto”^{vi} e “mau-olhado”^{vii}, como é o caso da oração usada por José Januário da Silva, no século XVIII: “Fulano, com dois to deram, / Com três to tirem. / Em nome de Deus e da Virgem Maria” (SOUZA, 1987, p. 179).

Essa mesma oração ainda hoje é utilizada pela rezadeira Eunice Catarina para iniciar suas sessões de cura em Caicó. O curioso é que esta informou tê-la recebido de um “caboclo”, através de sonho. A figura do “caboclo” é muito representativa, se pensarmos na religiosidade popular brasileira como um entrecruzamento de várias práticas culturais, mesmo porque esse ser miscigenado denota o sentido da mestiçagem cultural que se opera no Brasil desde a colônia^{viii}.

São muitas as “técnicas” utilizadas pelos rezadores no Seridó: fazem uso de ramos verdes, utilizam o carvão, rosário, água benta, pedras, amuletos etc. Tais rituais assemelham-se àqueles utilizados há mais de 400 anos pelos curandeiros coloniais, contribuindo de forma significativa para que se possa desvendar os mistérios, os segredos e a filosofia de vida desses “cientistas” populares que com “palavras mágicas”, curam as pessoas que crêem no poder da oração^{ix}.

A partir do panorama religioso reconstruído até agora, pode-se perceber que no Brasil colonial, a influência da cristandade portuguesa estava “presente nos colonos desde o despertar, pois os mesmos se viam rodeados de lembranças do Reino dos Céus, como gravuras de Santos, rosários pendurados nas camas” (MOTT, 1997, p. 164). Esse fato vem confirmar a idéia de que “a religião pode desempenhar um papel de maior ou menor relevância, dependendo, em diferentes contextos, dos graus de integração a que é suscetível a experiência humana” (MONTES, 1998, p. 72).

Diante da abordagem de MONTES sobre a influência da religião na vida das pessoas, faz-se necessário instigar uma discussão acerca do que vem a ser religiosidade popular e catolicismo popular.

BRANDÃO citado por PAZ, vê no catolicismo

a possibilidade de todas as categorias de sujeitos possuírem uma mesma religião, e ao mesmo tempo se diferenciarem em seu interior, através dos diversos modos de se professar sua religiosidade, vê-se que o ser católico engloba o ser católico praticante, o não praticante ou o católico do seu jeito. Essas variações no modo de ser católico denotam a privatização do catolicismo brasileiro, caracterizada não só pela subordinação dos leigos e pelo aspecto privativo da devoção aos santos, (...) mas também pela continuidade da adoração às almas e santos tradicionais, e pela possibilidade de adoção de outras práticas religiosas. (1998, p. 37–38).

Sabe-se que, no Brasil, a maioria da população se declara católica, no entanto, empiricamente a religiosidade popular brasileira é caracterizada pelo sincretismo, ou seja, “pelo cruzamento de idéias e doutrinas diferentes [e no caso brasileiro, especificamente] pelas relações entre o catolicismo trazido pela colonização portuguesa e as manifestações religiosas de origem africana e indígena” (VAINFAS, 2000, p. 532).

Por outro lado, o catolicismo colonial é impregnado de celebrações que trazem consigo a marca de um “ethos” festivo, repleto de devoções tradicionais, onde os “Santos” são vistos como benévolos intercessores dos homens junto à divindade, e ao mesmo tempo evidencia sua permanência graças a sua capacidade de soldar num mesmo todo as elites e a massa do povo, tendo por mediação essa forma de transmissão de uma visão de mundo representada pela festa. Graças a ela foi possível unir numa mesma totalidade de sentido, o colonizador e o colonizado, o europeu, o indígena e o africano, o senhor e o escravo.

Mais tarde essas associações começaram a ser vistas com estranheza pelas elites, escasseando-se gradativamente os eventos festivos, passando a fazer parte apenas os segmentos populares nas chamadas “Irmandades”. Elas exerceram um papel histórico de grande relevância, pois foram ao mesmo tempo sedes de devoção e do assistencialismo. Sedes de devoção por terem construído e mantido templos para a prática de ofícios religiosos, e do assistencialismo social por terem dado assistência aos associados e seus familiares, fossem eles brancos, negros ou mestiços.

As irmandades, sobretudo, mas não exclusivamente as negras, foram, pelo menos até o Brasil/Império (1822 – 1889), os principais veículos do catolicismo popular. Por isso que

os estudiosos da religião sempre reconheceram, no Brasil, desde os tempos coloniais, a curiosa mistura por meio da qual uma Igreja Católica plenamente atuante na vida pública graças ao seu vínculo com o Estado, capaz, portanto, de promover a legitimidade do poder ou gerenciar a economia moral da propriedade privada, ainda que esta se referisse a outro ser humano, o escravo, foi igualmente capaz de acomodar-se ao ethos da sociedade em que se inseria e assim, incorporar sistemas de crenças particularistas e locais, adaptar-se a devoções de cunho privado e mesmo incentivá-las, como no caso das confrarias e irmandades, ou criar práticas religiosas e devocionais de marcadas características intimistas, como a que se traduz, por exemplo, nos ex-votos populares encontrados por toda parte no país. (MONTES, 1998, p. 101).

Algumas vezes se faz a leitura desse catolicismo e se conclui errado sobre a lógica de sua ética de troca entre deuses, santos e homens. Em alguns momentos, o catolicismo é colocado a meio caminho entre a pura “magia” e a religião, uma forma empobrecida da pureza de doutrina do catolicismo oficial.

Sob essa óptica, muitas vezes o catolicismo é reduzido a uma bricolagem de credences e atos devocionais, é colocado no espaço que separa, de um lado, os sistemas de fé dominados pelo rezador, manipulador de poderes sagrados em favor da pessoa e, de outro, pelos do profeta rigoroso, manipulador da conduta da pessoa em favor da divindade. E, se a balança da crítica pende para um dos lados, será para tentar entender que no sistema simbólico do catolicismo o

“terreno”^x e o “sobrenatural”^{xi}, são mundos opostos onde em suas práticas rituais há separação entre o sagrado e o profano, muito embora saibamos que o catolicismo

serviu de matriz à formação das religiosidades populares no Brasil, com seu ethos festivo, sem nunca separar o público do privado, o sagrado do profano, não obstante a violência para qual serviu de instrumento de legitimação, na ordem social escravocrata, ou a constante perseguição a que submeteu a feitiçaria dos negros, fora, apesar de tudo, capaz de permitir a incorporação em um universo comum de sentido, de muitas crenças e práticas rituais (...). (Idem, 1998, p. 136-137).

Diante das questões abordadas acerca da religiosidade popular, se faz necessário tecer alguns comentários relacionados às transformações pelas quais a religião está passando nesse novo contexto mundial, onde esta é vista não só como veículo norteador de práticas institucionalmente organizadas e hegemônicas, mas deve ser compreendida segundo as

múltiplas esferas de experiência em que o homem é chamado a conferir sentido a sua existência – em sua relação com o mundo da natureza, a vida social ou o universo do sobrenatural -, a religião pode desempenhar um papel de maior ou menor relevância, dependendo, em diferentes contextos ecológicos sociais, da grande integração a que é suscetível a experiência humana. (Idem, 1998, p. 72).

A religiosidade popular por sua vez, denota um conjunto bem abrangente de manifestações populares e o “catolicismo se constitui num subconjunto desta religiosidade” (PAZ, 1998, p. 38).

Nesse sentido, pode-se entender o porquê dos rezadores estarem diretamente relacionados ao catolicismo popular, uma vez que, fé e oração fazem parte, da ideologia vigente da Igreja Católica, tão presente no cotidiano dos rezadores seridoenses com suas práticas e rituais mágico-religiosos.

2. Curandeirismo no Seridó: perfil sócio-econômico e trajetória de vida dos rezadores

O curandeirismo é um fenômeno religioso que resistiu a todas as épocas do processo histórico brasileiro, desde o período colonial aos nossos dias. Essa concepção mágica de curar continua fazendo parte da cultura popular do povo seridoense, uma vez que fé, oração e cura, são um trinômio característico que dá sustentação a essa vivência religiosa, no âmbito de uma população desassistida em termos médicos.

No Seridó são encontrados rezadores em todas as cidades que formam esse espaço regional. A maioria deles migraram da zona rural para a urbana por falta de trabalho, secas que assolavam a região ou por motivo de doença. Muitos ocuparam a periferia dos centros urbanos onde continuaram a realizar suas sessões de cura, não mais com a mesma intensidade que realizavam na zona rural, devido a existência de algumas unidades de saúde. Em Caicó, por exemplo, o “Hospital do Seridó”^{xii} que foi inaugurado em 1926 e a “Maternidade de Caicó”, fundada em 1947, tendo sua dominação alterada para “Maternidade Mãe Quininha”^{xiii} em 1947 (FJA/CEPEJUL apud MORAIS, 1999, p. 92, p.130). Segundo os rezadores entrevistados, houve uma pequena redução quanto à sua procura devido a instalação desses centros de saúde, mas os adeptos desse método de cura continuaram acreditando no poder mágico das orações para sarar seus males.

Dentre os sete rezadores pesquisados no Seridó, alguns se destacam pelo tempo de experiência e vivência nesse fenômeno que envolve oração e fé, realizando sessões de cura há mais de quarenta anos, como é o caso de Honorata Araújo, Eunice Maria Romana e Florentino Luiz da Silva. Os demais apresentam de 20 a 40 anos de ofício, como Pedro Pereira dos Santos, Helena Lucas dos Santos, Manoel Celestino Alves e Pedro Clementino de Lima.

2.1 Honorata Araújo: “Eu não tenho o poder de curar, mas a reza cura e a fé

ajuda”.

Figura 1 – Rezadeira Honorata Araújo (2000) Fonte: Acervo de Maria de Fátima Lima

Honorata Araújo, conhecida pelo pseudônimo de D. Santa, nasceu no sítio Marizeiro, município de São Fernando, aos 16 de junho de 1916. Durante sua infância e adolescência viveu na zona rural, onde ajudava seus pais na agricultura.

Quando atingiu a fase adulta, começou a observar as sessões de cura realizadas por sua mãe, iniciando, assim, seu interesse pela possível cura através da oração.

Sua mãe rezava sem receber nada em troca, pois acreditava que não se devia vender ou trocar a oração por nada. Mais tarde, por volta de 1935, Dona Honorata casou-se com o Sr. José Abdias de Araújo, passando a viver no município de São Fernando, tendo a renda familiar provinda da venda de queijos por ela fabricados e dos gêneros alimentícios colhidos das plantações que, tanto serviam para alimentar a família, como para vender ou trocar com os vizinhos mais próximos.

D. Santa e seu esposo viveram nesse município vinte e nove anos e foi nessa época, ao completar seus 30 anos, precisamente em 1946, que iniciou suas sessões de cura. Segundo ela, seu esposo não aceitava a idéia dela rezar nas pessoas, porque sempre ouvia falar que todo rezador ficava aleijado ou com alguma parte do corpo defeituosa. D. Santa mostrou-se bastante resistente às proibições de seu cônjuge e continuou realizando a missão de “rezar sem olhar a quem”, chegando a relatar: “se não rezar, eu me sinto doente”.

Com o decorrer dos anos, a situação econômica de sua família ficou muito difícil por causa da falta d’água no município em que viviam. Seu esposo resolveu vender a propriedade e migrar para Caicó, onde iriam comprar uma casa com a esperança de melhorar suas condições de vida. Em 1964, compraram uma pequena casa no bairro Acampamento, onde passaram a viver. Seu marido não conseguindo emprego, alugou a residência que havia comprado e no mesmo ano efetuaram a compra de um sítio no Perímetro Irrigado Itans Sabugi, onde passaram a viver novamente da agricultura.

Passados dez anos, por volta de 1974, retornaram a Caicó, desta vez em definitivo, comprando outra casa no mesmo bairro onde vivem até hoje. Nesse momento, a renda per capita da família provinha, em sua maior parte, da aposentadoria do casal.

Nesses vinte e sete anos, residindo no bairro Acampamento, D. Santa continuou rezando, agora recebendo doações das pessoas que a procuravam para serem curadas. Não aceitando dinheiro porque, segundo ela, “as palavras que Deus dá, a gente não pode vender, não pode nignuciar (sic) eu recebo alimento, roupa e tecido”^{xiv}.

No depoimento de D. Santa pôde-se perceber que os donativos recebidos por ela serviam de ajuda, mesmo que momentânea, nas despesas da família, muito embora tenha deixado bem claro que: “se a pessoa me der alguma coisa, eu rezo, se não der, eu também rezo do mesmo jeito”^{xv}.

Observa-se que entre os rezadores há modalidades simbólicas de retribuição pelos serviços, já que o pagamento em dinheiro quase sempre é recusado, mas esperam que “os de recursos” tragam pequenas quantidades de mantimentos como forma de agradecimento pelo bem praticado sem interesse, logo, aceitos sem protestos. Nota-se que os rezadores pesquisados justificam, a todo momento, o medo quanto ao pagamento das rezas, muito embora perceba-se que eles recebem as ofertas “como se fossem um espécie de contrato do tipo toma lá-dá-cá”. (SOUZA, 1986, p. 109).

Como foi abordado, D. Honorata aprendeu a rezar ouvindo sua mãe, e não acredita que a oração enfraquece se passada para uma pessoa do mesmo gênero, pois se “isso fosse verdade, a da minha mãe tinha enfraquecido e ela ficou rezando do mesmo jeito”^{xvi}. Essa afirmação não é aceita por alguns dos rezadores entrevistados, pois segundo eles, a oração enfraquece, até mesmo quando passada para uma pessoa de gênero diferente, o que vem explicar o motivo pelo qual a maioria deles reza silenciosamente.

Em sua explanação, D. Santa afirmou ser Deus muito generoso com ela ao conceder-lhe essa missão e que suas orações “nem se paga, nem se diz obrigado, porque tenho a vocação de rezar.”^{xvii}

Alguns seridoenses que residem em outras localidades do Brasil, como Recife-PE e Belém da Pará, sempre que vêm a Caicó nos festejos de Senhora Sant’Ana, padroeira da cidade, procuram-na com o objetivo de receber suas orações, deixando-a “muito contente” porque sente não ser esquecida por seus conterrâneos, fato este relatado com muito orgulho por ela.

Percebe-se que os rezadores exercem, em alguns momentos, uma certa influência na mentalidade e religiosidade das pessoas que acreditam nessa manifestação cultural, pois, “apesar da migração para os grandes centros urbanos (...) em busca de melhores condições de vida na cidade (...)”, (MONTES, 1998, p. 83-84), nota-se que esses “migrantes ligados a uma terapêutica mágica de benzimentos e simpatias ou à medicina tradicional de ervas e plantas curativas no meio rural” (Idem, *ibidem*) são aparentemente alvos fáceis de serem atraídos pelas várias manifestações e seitas religiosas existentes nos grandes centros. No entanto, a mentalidade dos rezadores conseguem ultrapassar essa invasão religiosa^{xviii}, pois continuam seus vínculos com a Igreja Católica, acreditando no poder de suas orações.

Fazendo uma análise do depoimento de D. Santa, percebe-se que em nenhum momento ela se referiu a sua crença religiosa como algo dissociado da religião católica, pois em suas sessões de cura, relatou sempre invocar a Santíssima Trindade e o nosso Senhor Jesus Cristo para que suas orações fiquem mais fortes e, por esse motivo é que falou: “não tenho o poder de curar, mas que a reza cura e a fé ajuda”.

Nesse sentido é que o estudioso de feitiçaria da época moderna CLARK, pôde perceber que “essas tradições culturais enraizadas na mentalidade do povo, só podem ser estudadas a partir dos significados que os próprios autores sociais emprestam às suas religiosidades” (CLARK apud CARDOSO & VAINFAS, 1997, p. 145), podendo-se fazer uma avaliação da influência que tais vivências religiosas desencadeiam em determinado recorte, permitindo a sociedade receber e reelaborar mensagens para que se possa entender e viver a experiência religiosa.

No campo da religião, é importante perceber que os seres humanos não se limitam a reproduzir aquilo que aprenderam, pois são agentes ativos na construção de uma realidade simbólica da qual participam de acordo com sua experiência social. O rico, o remediado ou o pobre, o negro, o mulato ou branco apropriam-se das práticas religiosas, usando-as segundo suas necessidades espirituais e materiais^{xix}. Assim, a religião se configura nas experiências concretas das pessoas, ao significado que elas atribuem, ao sentido que dão à vida e à morte.

2. - Eunice Maria Romana: “Eu não curo, eu rezo, Jesus cura”

Figura 2 – Rezadeira Eunice Maria Romana (2000)

Fonte: Acervo particular da autora

Eunice Catarina, como é conhecida pela população seridoense, reza há mais ou menos quarenta e cinco anos, muito embora tenha relatado que, enquanto viveu na zona rural com seus pais, onde viviam da agricultura, jamais realizou sessões de cura. Nesse período de sua vida, declarou que ainda não havia despertado para a missão de rezar nas pessoas.

Alguns anos mais tarde, por volta de 1946, D. Eunice casou-se com o Sr. João Benedito de Maria e foram morar no sítio Piató. Segundo ela, ali teve visões e sonhos com “caboclos” que lhe ensinaram a rezar.

Relatou-nos as três vezes que aconteceram essas visões e sonhos de ordem sobrenatural^{xx}:

A primera vez eu tava no Piató, dibaxo dum pé de oiticica, fui morá lá, eu, meu marido e um fi. Aí ele desceu pu roçado e eu fiquei mais o minino, e eu fiquei num pé de um bacurau^{xxi}, a felicidade é que eu tava distante, aí eu fiquei em pé mais ele, aí eu olhano assim puma bebida^{xxii} que tinha, quando eu dei fé vinha uma cavalaria, vinha larga a cavalaria, tudo de alvim, de boina na cabeça, aí quando eu dei fé eles riscou tudo perto de mim, tudo num tempo só, desceu e eu caí, eu não vi mais nada, só fazia uvi, só escutava o choro do meu fi, quando eu caí, eles começaram a mi insinar muitas oração.

Na segunda vez eu tava em casa jantano e comecei a uvir aquelas mesma voz insinando coisas bunitas, tudo o quanto era bom neste mundo.

A tecera vez eu tava dano mingau a meu neto quando eles me avisaro, caí, eles me insanaro o rosário, insinou São João Batista e São Pedro, mais eu não gravei direito. Foi eles que mi insinaro, a escola que tive foi essa, era uma maravilha, na última vez que eles viero, desceu uma luz, aí clareou tudo, aí era tanto branco e eles assentado tudo de alvim, olhano pra mim, quando o galo cantou eles desaparecero.

Não foi pecador que mi insinô a rezar, foi eles, porque minha sogra sabia muita oração forte, mas nunca me insinô.^{xxiii}.

Dona Eunice ainda relatou que esses homens que lhe apareciam ensinando-a a rezar, eram todos de pele escura, eram caboclos ou negros.

Diante dessa revelação se faz necessário questionar mais uma vez a semelhança da oração de D. Eunice com a de José Januário (curandeiro caboclo que viveu no Brasil colonial). Será que seria possível haver alguma comunicação cultural entre ambos?

Estes sonhos eram muito comuns na América Portuguesa, onde muitas vezes “cotidiano e imaginário se confundiam, diluindo as fronteiras que os apartavam. Mas, mesmo quando é nítida a separação entre um e outro, os assim chamados delírios e fantasias são imprescindíveis à compreensão do que foi a formação social do Brasil colônia” (SOUZA, 1986, p. 245).

Quando veio morar em Caicó, ficou residindo em uma pequena casa próximo ao Abrigo Dispensário Prof. Pedro Gurgel, localizado no bairro Paraíba, onde começou a rezar nas pessoas para “quebranto e mau-olhado”, e, conforme depoimento, as orações eram simples, e mesmo assim, ensinou-as a cinco mulheres, o que não tornaram essas orações fracas e nos afirmou: “Eu não curo, eu rezo, Jesus cura”, desmistificando a opinião de alguns rezadores quanto à questão de não passar a sua oração para pessoas do mesmo sexo, porque, para ela, “Deus é para todos, basta ter fé”.

2.3. - Florentino Luiz da Silva: “Quem tem fé em Jesus se cura, porque eu sou filho da matéria, quem cura é Jesus”.

Figura 3 – Rezador Florentino Luiz da Silva (2000)

Fonte: Acervo particular da autora

Seu Florentino nasceu na cidade paraibana de Pombal, em 1923. Aos dezoito anos, começou a rezar nas pessoas. Por volta dos anos sessenta, veio procurar trabalho em Serra Negra do Norte devido a escassez de emprego em sua cidade natal. Começou a trabalhar em uma fazenda e, anos mais tarde, aproximadamente em 1970, assumiu a profissão de guarda-noturno.

No decorrer de seu relato, ele nos revelou ter recebido esse ofício de seus avós e de seu pai. Sua avó era uma índia que sabia de muitas orações fortes, no entanto, alertou-o quanto ao uso de algumas, pois podiam se tornar muito perigosas se não fossem utilizadas com responsabilidade. Por isso afirmou: “rezo as orações, mais não insino a ninguém, porque oração não é banana, que se planta e todo mundo come, se eu insinar, a oração infraquece. O violeiro não nasce feito, o professor não nasce feito, tudo tem que ir aprendeno”.

Diante do depoimento de seu Clementino, podemos perceber que ele acredita no enfraquecimento da oração se passada para outra pessoa, no entanto, ele aprendeu por intermédio de seu pai e avó, e nem por isso as orações deles debilitaram-se, ao contrário, ele afirma que a cada dia se tornam mais fortes.

Interessante percebermos a constância com que as “orações fortes” aparecem nos relatos dos rezadores e rezadeiras. Parece haver como que uma hierarquização do poder das orações. Aquelas que são de domínio público servem ao ato de curar como as únicas que o rezador pode partilhar com seu “paciente” enquanto que as “rezas fortes” são conhecimentos esotéricos que em condições permitidas pela tradição (de mãe para filha, de mulher para mulher, através de “almas e sonhos”) podem ser transmitidas. Caso esses pressupostos sejam

desrespeitados, as rezas “perdem a força”. Daí as circunstâncias que envolvem inclusive seu transporte. Segundo CASCUDO as orações fortes

são súplicas dirigidas à Deus ou aos santos, segundo fórmulas que não devem ser usadas comumente. Elas são trazidas ao pescoço, num saquinho cozido ou dentro da carteira de bolso (...) outras são rezadas no momento de aflição, como remédio salutar e supremo para sua resolução. A reza, arma da rezadeira, é um elemento indispensável no complexo popular brasileiro, herdeiro do povo português (19 ?, p. 640-641).

Outro ponto do relato de seu Clementino que merece um esclarecimento é o que ele chama de “oração perigosa”. Infelizmente não nos deu explicações claras quanto a essa questão, só nos adiantou que suas orações são para o bem, mas se alguém aprendê-las, podem se tornar perigosas, por isso diz: “Eu tenho muito cuidado quando estou rezando, rezo só no pensamento”.

Hoje seu Clementino está aposentado e continua recebendo ajuda das pessoas em quem ele reza, seja alimento, roupas ou dinheiro. Segundo ele, não lhes pede nada, as doações são de livre e espontânea vontade. Deixou claro que se alguém chega a sua casa procurando cura e não tem nada para ofertá-lo, ele reza normalmente, pois “Jesus não escolhe quem vai curar, ele quer o bem de todos”.

2.4 - Pedro Pereira dos Santos: “Eu não insino (Sic) minha reza a ninguém, porque se não quebra as forças”.

Figura 4 – Rezador Pedro Pereira dos Santos (2000)
Fonte: Acervo particular da autora

Pedro Pereira nasceu em 01 de Agosto de 1936 no sítio Caridade. Na sua adolescência e início da fase adulta, trabalhava na zona rural, como agricultor. No início dos anos 80, veio morar em Caicó, onde passou a vender picolés. Mais tarde começou a tirar férias de colegas no B. do Brasil e posteriormente no Bradesco na função de serviços gerais. Como tinha pretensão em ingressar no curandeirismo, deixou de exercer essa função.

Em 1986 iniciou suas sessões de cura, chegando a rezar em 30 a 40 pessoas por dia. Mesmo sendo grande a procura por suas rezas, ele diz não ter coragem de negar a oração aos seus “irmãos”. A partir desse momento começou a trabalhar numa banca de verdura, somente aos sábados, o resto da semana se dedicava às rezas, onde recebia doações – a maioria em dinheiro – realizando suas sessões de cura. Segundo ele, as ofertas recebidas cobrem parte das despesas com o aluguel da casa em que mora, da taxa de energia e de água.

Com relação à forma como seu Pedro aprendeu a rezar, percebe-se certa semelhança com a de Dona Eunice Catarina; ambos afirmam ter sido surpreendidos por “aparições sobrenaturais” e sonhos motivando-os a ingressar neste mundo de magia, fé e vivência religiosa. Em nenhum dos outros cinco rezadores entrevistados foi constatado essa forma diferenciada de aprender a rezar, pois nos outros as orações foram ensinadas por familiares.

Em seu testemunho seu Pedro relatou uma de suas aparições:

Um dia, a mei dia em ponto eu encontrei um senhô perguntano se eu era meido de oração, aí eu disse, eu não sei não, o senhô é meido e não reza, agora o senhô cura toda qualidade de doença, o senhô só não sabe despachar. Ele escreveu o endereço dele num papel, eu nunca fui na escola, num sei lê, mais aquele endereço eu li tudo, isso eu tava perto dum barraco tumano uma fanta. Quando cheguei em casa e fui pegar o papel, ele tinha sumido, eu tirei pro barraco e perguntei ao rapaz que trabalhava lá: - você conhecia aquele home que tava aqui?

- Não, aqui só tinha nós dois. Aí eu pedi a Deus que me ajudasse a isquecer aquilo, aí eu sonhei com um velho me insinando a rezar, aí aprendi.

Novamente percebemos a forma mediada de transmissão da arte mágica da cura. No caso de Pedro, trata-se de um reconhecimento dos poderes latentes da cura que ele possuía sem sabê-lo. Essa forma de identificação é comum no espiritismo, quando uma entidade sobrenatural ou outro indivíduo, também possuidor dessas virtudes, identifica a mediunidade em alguém que não suspeitava de suas qualidades mágicas. A terminologia “espírita” usada no diálogo do depoimento de “seu Pedro” denota essa possibilidade: “um senhô perguntano se eu era meido de oração...”.

2.5. Helena Lucas dos Santos: “Eu não quero dinheiro, porque eu não vendo minha reza”.

Figura 5 – Rezadeira Helena Lucas dos Santos (2000)
Fonte: Acervo particular da autora

Helena Lucas nasceu em 1937 no sítio Manjar, município de Serra Negra do Norte, onde vivia com seus familiares e trabalhavam na lavoura de feijão e milho destinada ao sustento da família.

Aos trinta e nove anos, começou a curar, tornando-se adepta do trabalho que seu pai e um irmão já faziam: rezar. Em 1972, estando com problemas cardíacos, veio morar no município de Timbaúba dos Batistas, suspendendo por um ano as sessões de cura. Ela diz ter sido um período muito difícil, pois estava vivendo de favores na casa de familiares. Tão logo se recuperou, recomeçou as suas rezas, recebendo doações em alimentos e roupas, não aceitava, no entanto, dinheiro, pois entende que se o recebesse, estaria vendendo sua reza.

A questão de não receber dinheiro após as sessões de cura já foi abordada pela rezadeira Honorata Araújo, ambas tendo o mesmo ponto de vista acerca dessa discussão, embora se perceba que os outros rezadores tenham emitido opinião contrária a essas duas. O risco é a mercantilização da cura, perigo que pode em alguns casos tornar os procedimentos mágicos sem efeitos. É notória no catolicismo a proibição do ofício religioso mercantilizado: no episódio da expulsão dos mercadores do templo (Mt 21,12-13) e de Simão, o adivinho, que predizia por dinheiro (At 8, 18-20), para ficarmos com dois exemplos.

2.6. Manoel Celestino Alves: “Quando eu vou rezar numa pessoa não lembro do mundo, fico concentrado em Deus”.

Figura 6 – Rezador Manoel Celestino Alves (2000)
Fonte: Acervo particular da autora

O rezador Manoel Celestino nasceu em 16 de agosto de 1945 no sítio Pascal, município de São Fernando. Durante a infância e adolescência ajudava a seus pais na agricultura. Em 1984 veio morar em São Fernando porque seu pai falecera. Foi a partir desse ano que começou a rezar nas pessoas. Segundo ele, as orações que sabe, aprendeu-as através de sonhos.

Mais uma vez aparece um ponto comum entre os rezadores: a forma pela qual aprenderam a rezar (três dos sete entrevistados receberam as orações através de sonhos). Nota-se ser aqui no Seridó, muito comum esse fato, uma vez que quase cinquenta por cento dos rezadores seridoenses pesquisados, receberam suas orações por meio de sonhos.

Seu Manoel Celestino nos apresentou objetos que utiliza para realizar suas sessões de cura. Conforme nos afirma, são relíquias que devem ser usadas com muito cuidado. Dentre elas, podemos citar o aruá, a água benta, uma pedra e um amuleto com olho de um pássaro. No próximo capítulo especificaremos a finalidade de cada objeto na cura das pessoas durante as orações.

Diante das abordagens apresentadas pelos rezadores seridoenses acerca dos vários aspectos que envolvem sua vida, e, principalmente, a função que desempenham, verificou-se que a maioria deles são semi-analfabetos, porém, apresentaram uma leitura de mundo peculiar, pois envolvem desde o saber “popular” da religiosidade humana, ao mundo “mágico” da cura através da fé.

Esses rezadores seridoenses apresentam uma experiência de vida direcionada ao acolhimento, à ajuda ao próximo e, em vários momentos, mostraram-se atentos às transformações desenfreadas do mundo moderno. Nesse sentido é que o rezador caicoense Pedro Clementino de Lima, residente no bairro Nova Descoberta, relata: “O povo de hoje não tem fé, não quer que o mundo mude, só acredita em forró, namoro, escaindo [sic], o povo hoje só pensa em ganhar dinheiro”.

3. Palavras, gestos e remédios rituais

As orações foram trazidas para o Brasil através dos portugueses e dos africanos. Os negros trouxeram seus hábitos e estes tiveram influência contínua, passando a fazer parte do cotidiano colonial brasileiro.

Segundo CASCUDO,

as formas culturais podem dividir-se em duas categorias: esconjuro e adoração. No esconjuro o mal tem de se submeter às fórmulas; na adoração, a divindade dispõe de vontade própria. O esconjuro compreende os exorcismos, as cruces, e nele se empregam a água, o sal, os ramos etc. A expiação, como bater na face, no peito e o batismo, fazem ainda parte desta classe. São principalmente sacerdotes. A adoração subdivide-se ainda em: preces, ação de graças e adoração. (19 ?, p. 641).

Com relação ao ponto de vista de CASCUDO acerca das formas culturais existentes no Brasil, percebe-se que os rezadores seridoenses pesquisados, estão incluídos na categoria do esconjuro, pois os mesmos utilizam em suas sessões de cura a água, os ramos, o rosário e ainda gestos rituais como pegar no cabelo e pescoço para curar “campainha caída”^{xxiv}, medir o braço direito e o tórax com o cordão para saber se a pessoa está ou não com “peito aberto”^{xxv} e outros rituais que serão citados no decorrer deste capítulo.

Um outro aspecto que merece destaque é com relação ao “locus” destinado às sessões de cura, pois foi observado que na residência da maioria dos rezadores existem muitas imagens na parede da sala ou do quarto, e várias esculturas de santos sobre uma mesa. Geralmente viam-se imagens de “Padre Cícero”^{xxvi} e “Frei Damião”^{xxvii}, mostrando a devoção desses rezadores por essas figuras mitológicas que fazem parte da cultura religiosa sertaneja, que é de influência católica.

Nesse momento é importante reportarmo-nos à estrutura religiosa de muitas casas coloniais brasileiras, onde também eram colocados na parede da sala, quadros ou “registos” dos santos de maior devoção dos donos da morada e na casa das famílias mais abastadas existia um quarto especial – o quarto dos santos – onde servia de aposento para as imagens e também para a realização das orações familiares^{xxviii}.

As palavras, os gestos e os remédios rituais que os rezadores seridoenses utilizam durante suas orações, não se distanciam dos da época colonial, muito embora ambos possuíssem uma maneira bem peculiar de curar.

Dona Eunice Maria Romana, por exemplo, faz uso de diversos rituais envolvendo gestos e palavras para realizar suas sessões de cura no combate ao “olhado”, “quebranto”, dor de cabeça, “carne triada”^{xxx}, “campainha caída”, “peito aberto”, erisipela e engasgo, além de rezar para que objetos desaparecidos, apareçam. A oração abaixo é utilizada por ela para curar “quebranto e olhado”, fazendo uso do rosário durante toda a sessão.^{xxx}

Fulano, com dois te butaram

Com três te tiro
Com o poder de Deus e da Virgem Maria
Ana mãe de Maria, mãe de Jesus
Quem te butou quebranto e olhado
Inveja será retido pas onda do mar
Deus pode, Deus quer
Deus acaba com tudo quanto vós quer
Fulano, Deus que te criou
E Deus que te formou
Deus que te batizou e te consagrou
Este quebranto e olhado nas tuas carne,
Na tua boniteza, na tua formosura,
Na tua gordura, nos teus olhos entrou,
Jesus Cristo ritirou
Deus pode, Deus quer

Deus acaba com tudo quanto vós quer

Deus pode, Deus quer

Deus consente tudo quanto quer.

A seguir reza-se um Pai-nosso, uma Ave Maria e a Salve Rainha, seguido do oferecimento: “E eu ofereço essa prece, pedindo ao Nosso Senhor Jesus Cristo, pelas suas cinco chagas, para retirar de fulano, quebranto, olhado e inveja e te livre de todos o mau que será retirado pas onda do mar, com o poder de Deus Pai e o Espírito Santo em Jesus, Deus te dê saúde e Deus te abençoe”.

Nessa oração constatou-se que os seus versos refletem a fé e a religiosidade que o povo sertanejo possui no tocante a sua devoção para com a Santíssima Trindade. Segundo dona Eunice, essa é uma das orações que ela aprendeu com os caboclos através de sonhos, fato esse citado no segundo capítulo.

Era muito comum na América portuguesa os curandeiros invocarem também a Santíssima Trindade durante suas sessões de cura. José Januário da Silva e a índia Domingas Gomes curavam em “quebranto”, porém, com orações diferentes.

O primeiro (...) benzia o corpo todo do paciente com os dedos índice e polegar, ou então com a cruz de seu rosário; enquanto fazia as cruzes dizia: Fulano, com dois to deram, com três to tirem. Em nome de Deus e da Virgem Maria. A seguir rezava um padre-nosso, uma Ave Maria e um glória patri à sagrada paixão e morte de Jesus. A segunda aprendera a rezar com sua senhora (...), dizia ela: Dois olhos maus te deram, com três hei de curar. Os três olhos era alusão às três pessoas da Santíssima Trindade. (SOUZA, 1986, p. 179).

Constata-se algumas semelhanças entre as orações de José Januário com a de Dona Eunice, fato esse já discutido no capítulo anterior.

SOUZA ainda acrescenta que

as curas mágicas com palavras refletiriam velha crença no poder curativo da Igreja medieval, e eram comuns em toda a Europa (...), primeiro enunciava-se o nome da pessoa doente, a seguir, ajoelhava-se, rezando à Santíssima Trindade para que os protegesse dos inimigos; o doente deveria rezar cinco padre-nossos, cinco Ave Marias e um Credo por nove noites seguidas, tudo em louvor ao Espírito Santo. (1986, p. 179).

Dona Eunice nos revelou outras orações que ministra, sendo realizadas seguindo um ritual específico para cada uma. É o caso da oração para “campainha caída, peito aberto, carne triada”, erisipela e engasgo.

Inicialmente mostraremos a oração para “campainha caída”: “O Sol nasce dos astros / E acorda os seus males / E a tua campainha / Procure o teu lugar”. Durante essa oração que pode ser ministrada até três vezes – uma a cada dia -, a rezadeira puxa no cabelo e pega na parte externa do pescoço, abaixo do maxilar inferior, como forma de corrigir a posição da epiglote, que é denominada pela rezadeira de “campainha caída”. Ela relata que a pessoa consegue saber se está com esse “desconforto” quando apresenta muita tosse, então, a reza é bem indicada para realizar a cura.

Figuras 7 e 8: Gestos utilizados na reza para “campainha caída”

(Rezadeiras: Honorata Araújo e Eunice Maria Romana)
Fonte: Acervo particular da autora

Muitas outras orações foram proclamadas por dona Eunice, tendo em vista que, apenas ela e dona Helena Lucas revelaram suas rezas. No decorrer do capítulo perceberemos as diferenças apresentadas nas orações das duas rezadeiras.

Anteriormente foi visto a oração para “quebranto e mau-olhado”, que é bem diferente da utilizada por dona Helena Lucas, embora sejam para o mesmo fim. A oração citada abaixo, que tem como título “Oração do meu bom Jesus do conforto” além de ser usada para “quebranto e mau-olhado”, também é rezada por dona Helena para curar “ferida de boca” ela faz uso do ramo durante suas sessões de cura.

Valei-me meu bom Jesus do conforto

Que a cura é tão forte

Perdoai meus pecado, esquecidos e alembrados

Nos pés do meu confessô

Num sube me confessar

Me confesso a vós Senhô

Por ser o rei da verdade

Pai de misericórdia na infinita piedade

Nessa mesa me ajuelho

Por ser mesa de divindade

Meu espírito se alegrou

De vê tão rico manjá

O manjá tão dilicado

Que vem da mão do Senhô

Vinde, vinde meu Senhô

Vinde, vinde meu Senhô

Tô de posse de minha alma

Dela num se apartei

Senhô só digo merecedor

De vos entrar em minha morada

Seja dita vossas santa palavras

Que minha alma seja salva para sempre

Amém.

A oração de dona Helena demonstra o medo do pecado não perdoado, mesmo após a confissão. Nesse sentido MOTT relata que alguns fiéis no Brasil de antanho

desenvolviam verdadeira paranóia em relação à possibilidade de que a confissão de seus pecados não tivessem sido suficientemente completa e total, permanecendo, assim, em pecado mortal e sujeitos à condenação eterna (...). outros imaginavam **comprar** o céu e reduzir a permanência no cáldo Purgatório (...) deixando polpudas somas testamentárias para a celebração de missas votivas pelo descanso eterno de sua alma (1977, p. 177).

Mais uma vez percebe-se a religiosidade da rezadeira citada na oração que ela proclama, notando-se que o espírito religioso é encontrado nas entrelinhas de sua oração quando afirma que “consegue curar as pessoas mediante a fé apresentada pelas mesmas durante todas as sessões, que são realizadas em três dias”.

Dona Helena Lucas ainda revelou como realizou a sua primeira cura:

O primeiro minino que eu curei tava com nove meis, era vomitano, obrano, fôça de dente, aí eu rezei com umas folha de arruda, e a mulhé que me insinô disse que quando eu acabasse de rezar, pegasse a camisa do minino e mandasse buscar uma culhé, troxesse a camisa do minino que a doença do minino saía no suó, era bem verdim. Assim eu fiz e curei o minino, ele ficou bonzim, mais rezei três veiz, em três dia e pronto. Daí pra frente nunca mais parei.

Muitos são os rituais usados pelos rezadores durante as sessões de cura. Um muito comum detectado entre eles, foi o que é feito durante a cura do “peito aberto”, em todos eles esse ritual é utilizado, embora um tenha declarado a oração, que foi dona Eunice Catarina: “Nosso Senhor quando andou no mundo / Três mal ele curou / Peitos abertos e arcas emborcadas / Espinhela caída Jesus levantou”.

Todos os rezadores expuseram a forma pela qual realizam essa cura. Primeiro mede-se o antebraço, na altura do dedo mínimo até o cotovelo, a seguir dobra essa medida mais uma vez e envolve a parte inferior do busto. Se a medida ficar sobrando, é porque a pessoa está com o “peito aberto”. Esse ritual deve ser feito pelo menos três vezes, até a medida ficar bem justa abaixo do busto. Segundo os rezadores, esse ritual é bastante antigo, mas sempre apresenta um bom resultado, que é a cura.

Publicação do Departamento de História e Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó.

V. 03. N. 05, abr./mai. de 2002 – Semestral

ISSN -1518-3394

Disponível em www.cerescaico.ufrn.br/mneme

(Rezadeira: Honorata Araújo)
Fonte: Acervo de Maria de Fátima Lima de Barros

(Rezadeira: Eunice Maria Romana)
Fonte: Acervo particular da autora

Figuras 9, 10, 11, 12 e 13: Rituais de cura para “peito aberto”

Com relação à erisipela, dona Eunice relatou uma oração que, segundo ela, rezada com fé e com o auxílio de um ramo, a pessoa logo fica curada.

Esipa, esipamar, se tiver no tutano,

Vá pu osso, do osso vai pus nervos

Dos nervos, vai pas veias,

Das veias, vai pa carne

Da carne, vai pa pele,

Da pele, vai pas onda do mar Sagrado.

Amém

Interessante as imagens marítimas. Relega-se às “ondas do mar” as doenças como se esse lugar fosse uma região onde tudo se perdia para sempre. João José REIS (1999, p. 124) analisando o medo da morte afirma que “morrer no mar (...) era particularmente terrível e até hoje no sertão se reza pelas almas das ondas do mar, atitude que sem dúvida nasceu no litoral”.

Na época do Brasil colonial, a índia “Domingas Gomes” também curava em erisipela, embora apresentasse oração e ritual bem diferentes dos de Dona Eunice.

Ela pegava uma faca, dava com ela uns toques em cruz sobre a parte enferma, dizendo:

- Rosa branca, corto-te. Rosa negra, corto-te. Rosa encarnada, corto-te.

A cada pronunciamento dava dois toques com a faca. E finalizava:

- Requeiro-te da parte de Deus e da Virgem Maria, se tu és fogo selvagem ou erisipela, não maltrates a criatura de Deus. (SOUZA, 1986, p. 180).

Já o capitão Constantino Vieira do Amparo usava de benzedura especial para curar erisipela: “la Pedro e Paulo para Roma, Jesus encontrou e lhes perguntou: Onde vais Pedro? Vou à Roma, Senhor, que há de novo? Muita erisipela. Torna para lá Pedro e diz que lhe ponham o céu da minha oliva, que logo serão sãos” (MOTT, 1997, p. 195). Repetia essas palavras cinco vezes e mandava rezar cinco Pai-nossos e cinco Ave Marias.

Observa-se que a cura para a erisipela já era feita pelos curandeiros coloniais, embora apresentassem rituais e orações diferentes dos utilizados pelos rezadores seridoenses, mas ambos possuíam um objetivo comum - curar essa enfermidade.

Reportando-se ao depoimento de dona Honorata Araújo, quando esta revelou não poder rezar em erisipela, pois segundo ela, se rezar em alguém com essa enfermidade, fica doente, ou melhor, a erisipela passa para ela, tendo em vista já ter sido acometida desse mau, por isso não reza nesse tipo de doença em ninguém.

Dona Honorata nos revelou que anteriormente rezava utilizando pedaço de carvão, mas hoje por não ter fogão a lenha, começou a rezar com ramo. Ela explicou que “pegava a brasa, botava dentro de uma xícara com água, se a pessoa tivesse alguma coisa, ele afundava, se não tivesse, ele não afundava, ficava boiando”. Hoje ela reza com folhas de pinhão roxo e afirma que “se a folha murchar a medida que for rezando, é porque a pessoa tem alguma coisa, podendo ser quebranto ou mau-olhado, se não murchar, é porque está tudo bem”. As sessões são realizadas em três dias seguidos, até que as folhas do pinhão permaneçam perfeitas, nesse caso a pessoa já está curada.

Ela ainda nos declarou que gosta de rezar nas pessoas de maneira que, durante a oração, elas não cruzem nem os braços nem as pernas, porque a oração não terá validade. Esses procedimentos abordados por dona Honorata também fazem parte da realidade cultural dos demais rezadores seridoenses.

Dentre os rituais e orações abordados por dona Eunice Catarina, mostraremos ainda uma outra oração, que segundo afirma, cura “carne triada”. Para realizar essa sessão de cura, a mesma reza cosendo um novelo de linha com uma agulha dizendo: “Carne triada, nervos tortos / Veias corrutas, juntas e desconjuntadas, / Com os poderes dos milagres de São Frutuoso. Amém.”

Durante esse ritual de cura, a pessoa que está sendo curada deve ficar repetindo com a rezadeira a oração citada acima, três vezes em cada sessão, durante três ou quatro dias, até as dores desaparecerem

Figuras 14 e 15: Rituais de Cura para “carne triada”

(Rezadeiras: Honorata Araújo e Eunice Maria Romana)

Fonte: Acervo particular da autora.

Percebe-se que a preocupação com a cura da “carne triada” vem de muito tempo, desde o período colonial, pois “a preta forra Teresa de Barros também rezava para este mesmo fim, mas com nomenclatura diferente, ela chamava de carne quebrada, usava também em suas sessões o novelo de linha e a agulha. A crioula, escrava Bárbara, realizava também o mesmo ritual nas suas sessões destinadas a cura da carne quebrada”. (Idem, p. 194). Constata-se nesses fatos o que foi anunciado pelos rezadores seridoenses com relação a antigüidade desse ritual de cura.

Outro rezador que nos chamou a atenção pela diversidade de objetos que utiliza em suas sessões de cura, é o senhor Manoel Celestino Alves, pois usa uma pedra(fig. 16) que, segundo

ele “representa as montanhas que existem no mundo, ela tem um segredo na ponta, eu passo ela na água e risco na mão de uma pessoa e ela fica bem fininha, ai eu sei se a pessoa está bem ou mau”^{xxxii}.

Figura 16 – Pedra (representação das montanhas)

Fonte: Acervo particular da autora

Com relação à forma pela qual esse rezador faz a interpretação desse risco deixado pela pedra, deixou-nos muito confusos, pois não conseguimos entender e ao mesmo tempo associar esse risco ao estado de saúde da pessoa, mas de acordo com Manoel Celestino, essa pedra “nunca falha” , ou melhor, ele jamais errou a mensagem transmitida por ela através do risco.

Utiliza ainda a água benta(fig. 17) para banhar enfermidades, onde proclama a oração de São Lázaro – não relatada pelo mesmo – para ajudar a sará-las. Este afirma que até hoje nenhuma pessoa o procurou para rezar em uma enfermidade sem que tenha conseguido a cura, pois, “a fé ajuda, a água benta e a oração realizam o resto”^{xxxiii}.

Figura 17 - Água benta

Outro objeto que Manoel Celestino faz uso é uma caixa de um olho de pássaro(fig. 18). Segundo ele “esses são os principais pontos das pessoas que estão doentes, ou se estão com o comércio fraco, para tirar olho gordo, ou para aumentar o comercio”^{xxxiii}. Os pontos a que ele se refere são pequenos furos existentes no plástico que envolve o olho do pássaro. Esse objeto é uma espécie de amuleto que a pessoa segura a medida que ele vai rezando, percebendo o que está acontecendo com o indivíduo, do que ele está precisando, seja ajuda espiritual ou oração para afastar “olho gordo” de seu comércio.

Figura 18 – Amuleto (olho de pássaro)
Fonte: Acervo particular da autora

Existe também o “aruá bento” que segundo relato de seu Manoel, representa as camadas que existem em qualquer doença. Esse objeto é uma concha muito comum nas areias das praias brasileiras. Ele explica “que cada camada do aruá(fig. 19) corresponde a um estágio de uma determinada doença, e só pode revelar a pessoa que está sendo curada”^{xxxiv}. Essa concha não é utilizada em qualquer sessão de cura, mas somente naquela onde a pessoa está apresentando uma doença mais direcionada a distúrbios mentais e precisa saber em que grau se encontra sua doença para que as sessões sejam realizadas.

Figura 19 – Aruá bento
Fonte: Acervo particular da autora

Seu Manoel nos revelou que até o mês de outubro do ano 2000, já havia rezado em 85.615 pessoas, pois nunca esqueceu de contar, isso porque quer saber o número exato de pessoas que rezará enquanto for rezador.

3.1 – Medicina popular: questão de fé.

Desde os tempos coloniais que os curandeiros brasileiros usavam as ervas medicinais para curar males, principalmente através de defumadouros^{xxxv} e chás medicinais. No Seridó, a maioria dos rezadores prescreve chás de ervas existentes no espaço seridoense para ajudar na cura de alguns males, pois, segundo eles, a cura que vem da natureza através das ervas é dada por Deus. Muitos foram os tipos de chás citados pelos rezadores entrevistados, embora alguns tenham apresentado finalidades diferentes para um mesmo tipo de erva, por isso, optamos por fazer um quadro demonstrativo com o resultado dessas diferenças e semelhanças quanto ao uso das plantas medicinais.

Tabela 1: Ervas medicinais e suas aplicações

Rezadores seridoenses	Ervas medicinais	Finalidades
Honorata Araújo	-	-
Eunice Maria	Endro	Dores
	Erva-doce	Coração
	Cidreira	Calmante
Florentino Luiz	Chá-preto	Intestino

	Boldo	Intestino
	Quebra-pedra	Rins
Pedro Pereira	Alho roxo com mastruço	Inveja
	Folha de laranjeira, Capim Santo e Manjeriço	Calmante
	Arruda	Para a visão
	Alfazema brava, pinhão roxo, hortelã e manjeriço	Para afastar “olho grande”
Helena Lucas	Capim Santo e cidreira	Disenteria
	Hortelã da folha miúda	Dor de cabeça
	Cumaru	Sinusite
Manoel Celestino	Capim santo	Fadiga no corpo
Pedro Clemente	Chá-preto	Dor de cabeça
	Boldo e Marcela	Intestino
	Canela	Calmante
	Alecrim	Sinusite

Fonte: Rezadores e benzedoras entrevistadas

Observa-se que algumas ervas possuem diferentes finalidades, ou melhor, elas variam de função de rezador para rezador. É o caso do chá de capim santo, sendo indicado por Dona Helena para auxiliar na cura da disenteria, e por Pedro Pereira é recomendado para acalmar pessoas agitadas, enquanto Manoel Celestino indica-o para quem apresenta fadiga no corpo.

Nota-se também, nesse quadro, a utilização de uma mesma erva por vários rezadores, como é o caso do hortelã e do chá preto, ambos apontados para a mesma finalidade – dor de cabeça. Outras, como o cumaru e o alecrim, são utilizadas pelos rezadores seridoenses para amenizar as dores provocadas pela sinusite, sendo aquele indicado pela rezadeira Helena Lucas e este pelo rezador Pedro Clementino.

A cidreira, a folha de laranjeira e o manjeriço são utilizados como calmante, segundo os rezadores Pedro Pereira e Eunice Maria Romana. Em contra partida, percebe-se que Dona Helena acredita que a cidreira é ideal para curar a disenteria.

Somente um deles destina as ervas a males não orgânicos como “olho grande” e inveja. É bem provável que essa prescrição tenha origem em suas escolhas culturais que, como vimos, tem raízes no espiritismo apropriado popularmente por cultos afro-brasileiros.

A maioria deles utiliza-se da “medicina popular” para indicar ervas, que, segundo eles, aceleram o processo de cura que acontece paralelo às orações. Segundo a medicina, nem sempre essas plantas têm a finalidade de curar aquele tipo de doença que o rezador constata nas pessoas mas, mesmo assim, continuam fazendo uso dessa prática que está enraizada na cultura do povo nordestino. A esse respeito é que a Universidade Federal do Ceará, através do

trabalho do professor Francisco J. Abreu Matos (1994), desenvolveu o projeto Farmácias Vivas, que consiste em hortas medicinais instaladas em comunidades. A seleção destas plantas medicinais é baseada na avaliação prévia de sua adaptação às condições ecológicas próprias do Nordeste, aliada à sua eficácia no tratamento das doenças e que tenha uma baixa toxicidade.

É interessante a seriedade que os rezadores demonstram quanto ao uso dessas ervas medicinais, embora se perceba no quadro demonstrativo que Honorata Araújo não recomenda nenhum tipo de chá às pessoas que a procuram para curar, ela disse: “a oração já é suficiente, não precisa de chá”.

CONCLUSÃO

“No imaginário do homem moderno, céu e inferno constituíam-se em elementos bifrontes; na religiosidade popular da colônia, sagrado e profano se entreteciam e se apartavam” (SOUZA, 1986, p. 374).

Pudemos entender que a religiosidade popular está impregnada nas práticas culturais dos rezadores, pois os mesmos demonstram em cada gesto ou oração, a presença de Deus e de fenômenos relacionados ao sobrenatural, demonstrando que a vivência religiosa/católica se faz presente no cotidiano de cada um.

No universo cultural dos rezadores pudemos perceber a inquietação dos mesmos no tocante ao medo que eles têm de serem confundidos com “macumbeiros”, pois na maioria dos relatos deixavam bem claro que só rezavam para o bem e nunca para fazer o mal às pessoas.

Esse ponto de vista abordado pelos rezadores vai de encontro com a “filosofia” de vida apresentada por eles, pois em suas orações sempre se reportam a Maria, Jesus, Deus e Santíssima Trindade, como sinal de que o amor e o bem são idéias norteadoras da vivência religiosa de cada um. No entanto, se faz necessário enfatizar ainda a questão do medo que passam com relação à venda de suas orações, ou melhor, de receber dinheiro como pagamento. Entendemos que não se trata, nesse caso, de uma mercantilização de seus serviços, mas de uma ajuda, isso porque percebemos que esses “cientistas populares” são pessoas de baixo poder aquisitivo, e que apesar da resistência às ofertas em dinheiro, recebem, porque necessitam constantemente de ajuda, para manter a função social de sua prática.

Com relação ao sentido e à finalidade das palavras, gestos e remédios rituais que são usados nas sessões de cura, constatamos a existência de um poder muito forte sobre a mentalidade

dos seridoenses, passando a fazer parte da vida daqueles que pela força da fé, acreditam o poder de cura através da oração. Esse recorte social a que pertence os rezadores, está diretamente ligado ao inconsciente coletivo da sociedade seridoense, funcionando como elo de ligação entre o mundo da fé, da magia e do sobrenatural.

Portanto, ao desvendar os “mistérios”, as especificidades e a multiplicidade de práticas rituais exercidas pelos rezadores, colocaram em evidência o poder que exercem no espaço em que vivem, pois conseguem confrontar fé, oração e cura com as transformações científicas da medicina, conseguindo sobreviver no que Le Goff (apud VAINFAS, 1997, p. 139) chama de “inconsciente coletivo”, perpetuando até nossos dias.

ⁱ Este texto é baseado na monografia apresentada ao curso de Pós-Graduação em “História do Nordeste” – UFRN/ CAMPUS DE CAICÓ, como parte dos requisitos para a obtenção do título de especialista

ⁱⁱ “Homens que, vivendo a vida religiosa, possuem a sensação direta daquilo que a constitui (...). Com efeito, eles sentem que a verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, de enriquecer o nosso conhecimento, de acrescentar as representações que nós devemos à ciência, representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver”. (DURKHEIM apud BRANDÃO, 19 ?, p. 143). BRANDÃO ainda acrescenta: “os crentes que precisam fazer a vida fugir das festas profanadoras dos católicos, fazem da vida uma festa de fé” (19 ?, p. 142). Nesse sentido é que pode-se entender o porquê do “crente” viver em círculos onde a cultura da Igreja seja permanente em sua vida. A igreja cria condições para que seus membros vivam em um “mundo separado”, não só do ponto de vista ético, mas também do ponto de vista da rotina diária de cada um.

ⁱⁱⁱ Trata-se de um processo corrente de difusão na sociedade de consumo, através, principalmente, dos meios de comunicação de massa. (BOSI, 1988, p. 320).

^{iv} Magia aqui entendida como uma prática de acesso aos favores sobrenaturais por meio de manipulação de objetos, vocalização de fórmulas e encenação de gestos rituais.

^v É um conjunto de imagens e de relações de imagens que constituem o capital pensante do homo sapiens. (DURAND apud PESAVENTO, 1995, p. 17).

^{vi} Suposto resultado mórbido que o mau-olhado de certas pessoas produz em outras, segundo o imaginário popular.

^{vii} Qualidade atribuída a certas pessoas de causarem a desgraça às coisas ou pessoas para quem olhem.

^{viii} Sobre o conceito de mestiçagem cultural, veja-se SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. (1986).

^{ix} Um exemplo dessa credibilidade no poder da oração está sendo verificado no estudo que os cardiologistas Mitchel Krucoff e Suzanne Crater, da Duke University, na Carolina do Norte, Estados Unidos, estão realizando para comprovar a tese de que a oração intercessora funciona quando feita com fé, tornando-se um remédio muito poderoso. Os dois pesquisadores estão realizando um estudo no qual 14 grupos rezam em pacientes de angioplastia internados em cinco hospitais americanos, totalizando 1.500 pessoas, tendo em vista que os mesmos já haviam realizado essa pesquisa em 30 indivíduos, o resultado foi positivo, mas ficou desprovido de solidez estatística devido ao pequeno número de pacientes. Quando essa nova pesquisa for concluída, a saúde dos pacientes alvos de orações será comparada com a saúde de um grupo similar que não recebeu orações. Se aqueles que as receberam estiverem melhor do que a dos outros, a tese de KRUCOFF e CRATER estará provada: “rezar funciona”. (MASS, P. Reza Forte. *Revista Superinteressante*, p. 58-62.

Já o Dr. Herbert Benson, da Escola Médica de Harvard, afirma que a “a oração promove alterações benéficas no corpo, [pois] ao rezar, as pessoas apresentam as mesmas reduções de pressão arterial, metabolismo e frequências cardíacas e respiratória da famosa resposta do relaxamento”, descrita por BENSON. Segundo ele, “aqueles que optam por uma expressão religiosa, se acreditam em Deus, têm maior probabilidade de se beneficiar com a oração”. Cf. MCINTOSH, P. *A fé é um remédio poderoso*. *Revista Reader's Digest Seleções*, p. 71.

x “Território natural dos homens vivos, mas por onde passam e atuam seres do outro plano – o **sobrenatural**. (BRANDÃO, 197, p. 182).

xi “Território do **sagrado celeste** e do **infernado**, reinos absolutos de Deus e do Diabo, separados por lugares onde devem estar as crianças antes de nascerem.

Os dois lados são o do **bem**, associado ao céu, e o do **mal**, associado ao inferno, são espaços éticos por onde os seres humanos podem transitar, passando de um lado para o outro de acordo com a qualidade de suas ações **neste mundo**, e onde os seres sobrenaturais estão separados e opostos para sempre. (Idem, *ibidem*).

xii O Hospital do Seridó teve sua origem através do Dr. Aderbal de Figueiredo, que conseguiu construí-lo com o apoio do então governador do Estado, Dr. José Augusto, essa casa de saúde, não só para Caicó, mas para toda a região do Seridó (...) (FJA – CEPEJUL, Caicó, p. 155).

xiii Idem, idem, p. 156: A Maternidade Mãe Quininha recebeu essa denominação em homenagem à mãe do saudoso Monsenhor Walfredo Gurgel. D. Joaquina Dantas Gurgel, conhecida popularmente por Mãe Quininha (...). Esse apelido afetivo lhe foi dado em virtude de sua grande atuação como parteira na cidade de Caicó.

xiv Depoimento a nós concedido pela rezadeira Honorata Araújo em 05/08/00.

xv Idem, *ibidem*

xvi Idem, *ibidem*

xvii Idem, *ibidem*

xviii Sobre esse assunto, veja-se MONTES, M. L. *As figuras do Sagrado: entre o público e privado*, 1998, p. 83-84, quando ela fala da origem e da doutrina das várias igrejas existentes no Brasil, enfocando o papel de cada uma na sociedade brasileira.

xix Acerca do conceito de apropriação, consulte-se CHARTIER, R. *História cultural – entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990. p.127 e ss.

xx Fizemos opção por descrever literalmente a forma oral das testemunhas.

xxi “Bacurau” é uma cova – forno para se fazer carvão.

xxii Poço d’água no rio, cercado, que servia para o gado beber .

xxiii Relato nos concedido pela rezadeira Eunice Maria Romana em 11/08/00.

xxiv Designação dada pelos rezadores à coceira na garganta, seguida de tosse, que provoca o desvio da campainha (epiglote) para um dos lados da faringe.

xxv Segundo os rezadores, significa dizer que, devido ao excesso de peso pego por uma pessoa, acarreta dores fortes no peito (tórax), por isso que a reza é indicada para amenizar essas dores.

xxvi Líder religioso e político cearense que ganhou fama de padre milagroso em 1889, quando corre a lenda de que um hóstia por ele consagrada em Juazeiro do Norte(CE), sangrara na boca de uma beata. Torna-se então objeto de veneração do povo e motivo de suspeita do clero. (MEDEIROS, 1989, p. 16-17).

xxvii Religioso que nasceu na cidade de Bozzano, aos 05 de Novembro de 1898. Chegou ao Brasil no ano de 1931 na cidade de Custódia. (Panfleto)

Esses sacerdotes autóctones – pelo lugar que ocupam no “*pandemônio*” nordestino gozam dos mesmos favores que os

santos “*ortodoxos*”, senão mais! Porque além de serem profetas, os padres – missionários são taumaturgos e “*padrinhos*”, próximos e atentos “*as preces dos seus fiéis, mesmo após a morte, apoiando no passado e na experiência – a tradição – para enviar sua mensagem, atualizando a palavra divina que os poetas não fazem mais do que retransmitir*”. Assim, a voz se torna veículo da verdade divina, do último julgamento e da tradição”. (CAVIGNAC, 1999, p. 245-265).

[xxviii](#) A esse respeito veja-se MOTT, L. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu*. (1997, p. 166-167), quando ele enfoca a importância desse espaço nas casas coloniais destinado à oração e à devoção de seus ditos oragos.

[xxix](#) Parte do corpo machucada por uma pancada.

[xxx](#) Fizemos opção por descrever literalmente a forma oral dos rezadores.

[xxxi](#) Relato do rezador Manoel Celestino Alves em 26/08/00.

[xxxii](#) Idem.

[xxxiii](#) Idem.

[xxxiv](#) Idem.

[xxxv](#) Vê SOUZA, L. de M. e. “*O Diabo e a Terra de Santa Cruz*” (1986, p. 170-171) em seus relatos sobre a utilização da fumaça resultante da queima de ervas em panelas para curar dores de cabeça ou aproximar entes queridos.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

1. FONTES ORAIS

- Rezadores Seridoenses
 - Honorata Araújo
 - Eunice Maria Romana
 - Florentino Luiz da Silva
 - Pedro Pereira dos Santos
 - Helena Lucas dos Santos
 - Manoel Celestino Alves
 - Pedro Clementino de Lima

1. MONOGRAFIA

MACÊDO, M. K. de. A penúltima versão do Seridó – Espaço e História no regionalismo seridoense. Natal, 1997. 300 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

c) BIBLIOGRAFIA

BOSI, A. **Dialética da Colonização**. 2ª ed. São Paulo: Companhia da Letras, 1988.

BRANDÃO, C. R. **Os Deuses do Povo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 19 ?.

CASCUDO, L. da C. **Religião do Povo**. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1974.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

CAVIGNAC, J. Vozes da Tradição. **MNEME**, v.1, n.2. Disponível em: <<http://www.seol.com.br/mneme>> Acesso em: 20 mai. 2001.

CERTEAU, M. de. **A Invenção do cotidiano: artes de fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, R. **História cultural – entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990

FUNDAÇÃO JOSÉ AUGUSTO. Centro de Pesquisa Juvenil Lamartine. **Caicó**. Natal: FJA/CEPEJUL, 1982.

GINZBURG, C. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GURGEL, D. **Espaço e Tempo do Folclore Potiguar, folclore brasileiro**. Natal, 1999.

HERMANN, J. História das Religiões e Religiosidades. IN. CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

MASS, P. Reza Forte. **Revista SUPERINTERESSANTE**, Rio de Janeiro, n. 09, p. 58 – 62, set. 2000.

MATOS, F. I. A. **Farmácias Vivas**. Fortaleza, UFC, 1994.

MCINTOSH, P. A fé é um remédio poderoso. **Revista Reader's Digest Seleções**, Rio de Janeiro, p. 67-72, mar. 2000.

MEDEIROS, D. H. de. **Padre Cícero: o santo do povo?** São Paulo: Editora do Brasil, 1989.

MONTES, M. L. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. IN. **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MORAIS, I. R. D. **Desvendando a cidade: Caicó em sua dinâmica espacial**. Brasília: Gráfica do Senado Federal, 1999.

MOTT, L. Cotidiano e Vivência Religiosa entre a Capela e o Calundu. IN. SOUZA, L. de M. e. **História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa**. São Paulo: Companhia da Letras, 1997.

PANFLETO. **Oração de Frei Damião e sua biografia**. Cajazeiras: Editora Gráfica Cajazeiras LTDA. 19 ?.

PAZ, R. M. **As Beatas do padre Cícero**. Juazeiro do Norte: Edições IPESC – URCA, 1998.

PESAVENTO, S. J. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista BRASILEIRA DE HISTÓRIA**, São Paulo, ANPUH/Contexto, v. 15, n. 29, p. 17, 1995.

PRIORE, M. Del. História do Cotidiano e da Vida Privada. IN. CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. **Domínios da história – Ensaios de Teoria e Metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

_____. **Religião e religiosidade no Brasil colonial**. São Paulo: Ática S/ª 1994.

REIS, J. J. O cotidiano da morte no Brasil oitocentista. IN. ALENCASTRO, L. F. de. (org.). **História da vida privada no Brasil**. São Paulo: Editora Schwarcz LTDA, 1997, p.p. 95-145.

SOUZA, L. de M. e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VAINFAS, R. **Dicionário do Brasil colonial (1500 – 1508)**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva LTDA, 2000.

_____. História das Mentalidades e História Cultural. IN. CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. **Domínios da história**. Rio de Janeiro: Campus, 1997.