

Trajетórias de fé: uma autoetnografia a partir das práticas de rezadeiras da Baixada Fluminense

Fabiana Helena da Silva¹
 Fabrícia do Nascimento Silva de Oliveira²
 Isabella Silva de Melo³

Resumo: Este artigo apresenta um relato autoetnográfico sobre a construção de saberes e práticas de cura por meio de ervas e rezas na Baixada Fluminense. Partindo da trajetória da autora como erveira e neta de rezadeira, a investigação utiliza a etnografia para qualificar a representação de sujeitos periféricos em sua relação com o território, com foco na transmissão geracional de conhecimentos ancestrais negro-indígenas, analisando as trajetórias de Dona Josefa, matriarca da família, e das rezadeiras Beth, Maria Luiza e Célia. A análise revela uma “ciência própria” que resiste ao racismo religioso e à medicina moderna. Portanto, o processo biográfico e a memória são ferramentas fundamentais para a compreensão da realidade social, revelando a reza não apenas como ato místico, mais como ferramenta de cuidado comunitário, e preservação de identidades ancestrais em contextos urbanos complexos, onde o “dom” é tecnologia, sobrevivência e preservação de identidades ancestrais, reafirmando a importância de validar saberes populares como produções científicas legítimas, fundamentais na compreensão das dinâmicas sociais contemporâneas.

Palavras-chave: autoetnografia; Baixada Fluminense; memória social.

Trajectories of faith: an autoethnography based on the practices of traditional (prayer women) from Baixada Fluminense.

Abstract: This article presents an autoethnic account of the construction of healing knowledge and practices through herbs and prayers in the Baixada Fluminense region. Based on the author's trajectory as an herbalist and granddaughter of a traditional healer, the investigation employs the concept of ethnography to qualify the representation of peripheral subjects in their relationship with the territory. The study focuses on the generational transmission of ancestral Black-Indigenous knowledge, analyzing the trajectories of Dona Josefa, the family matriarch, and the healers Beth, Maria Luiza, and Célia. The analysis reveals a “science of one's own” that resists religious racism and modern medicine. Therefore, the biographical process and memory are fundamental to understanding social reality, framing prayer not only as a mystical act but as a tool for community care and the preservation of ancestral identities in complex urban contexts. In these settings, the “gift” serves as technology, survival, and ancestral preservation, reaffirming

¹ Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Membro do grupo de pesquisa em Linguagens, Poder e Contemporaneidade (GELPOC) – IFBA e da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros – ABPN. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6963-3485>

² Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares - PPGEduc/UFRRJ. Analista de Educação das Relações Étnico-Raciais na Organização Social Ação Educativa e integrante do Movimento de Mulheres Negras do GESTAR- Grupo de Estudos e Ação Racial. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9426-6835>

³ Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ. Membro do Programa de Educação Tutorial - PET Educação do Campo da UFRRJ. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-9545-4519>

the importance of validating folk knowledge as legitimate scientific production, essential for understanding contemporary social dynamics.

Keywords: autoethnography, Baixada Fluminense, social memory.

Introdução

A gênese desta pesquisa está profundamente enraizada em minha atuação cotidiana nas feiras livres, espaço onde comercializei mudas e ervas de uso religioso e medicinal produzidas por mim até o início de 2025. Esta lida, que exige um zelo quase ritualístico desde o plantio até a entrega, foi o catalisador que me impulsionou, em 2018, a ingressar no curso de Licenciatura em Educação do Campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Embora o trabalho na feira demandasse uma dedicação que me abdicava do lazer, este território proporcionava a completude do ciclo produtivo; a feira não era apenas um mercado, mas um local de encontros e expectativas, onde a procura constante dos clientes por ervas específicas validava minha permanência, e reafirmava a relevância social desse saber.

Minha transição do “fazer” para o “pesquisar” consolidou-se no segundo semestre da graduação, por meio da disciplina de Teoria Antropológica. O contato com o método etnográfico ofereceu-me a lente necessária para vislumbrar a feira como um campo de investigação científica. Inspirada pelo rigor dos antropólogos e pela necessidade de integrar os trabalhos do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão (NEPE), compreendi que a minha própria vivência como erveira poderia servir de base para uma análise densa sobre as práticas tradicionais de cura e a circulação de saberes na Baixada Fluminense.

No terceiro período da graduação, minha trajetória acadêmica tomou um rumo decisivo ao ser admitida como monitora da disciplina de Teoria Antropológica, a mesma que havia despertado meu desejo pela escrita. Este novo lugar institucional impôs-me um mergulho profundo nas obras de teóricos contemporâneos como Vagner Gonçalves e Márcio Goldman. A leitura desses autores, dedicados às populações afro-brasileiras, à antropologia da religião e aos contextos urbanos, proporcionou-me, talvez pela primeira vez, um sentimento de pertencimento intelectual. Suas reflexões não eram apenas prazerosas; elas reafirmavam o caminho que eu desejava trilhar.

Inspirada por esse arcabouço teórico, iniciei meu exercício etnográfico transformando meus registros de venda em um rigoroso caderno de campo. O que antes

era apenas contabilidade comercial tornou-se dado antropológico. Passei a registrar não apenas o que era vendido, mas o que sobrava ou era doado ao fim da feira. Inicialmente, imaginei que o trabalho se estruturaria em gráficos e tabelas estatísticas, até que a observação sensível revelou um padrão, as vendas de domingo eram predominantemente compostas por ervas de uso religioso⁴ como a Arruda, a Guiné (*Petiveria alliacea*), o Alecrim de caboclo (*Baccharis dracunculifolia*), o Abre-caminho (*Justicia gendarussa*) e a Vassourinha de botão (*Spermacoce verticillata*).

A percepção de que as plantas comercializadas no domingo fariam parte dos rituais de segunda-feira e práticas de segunda-feira foi o dado fundamental que redirecionou meu olhar. Durante três meses, dediquei-me à observação participante, buscando estabelecer diálogos com os clientes. Entre tentativas frustradas e silêncios, foram as mulheres, senhoras e idosas, que abriram espaço para a escuta. Foi através dessa aproximação dialógica que cheguei a Dona Beth, Tia Célia e Maria Luiza, reconhecendo nelas a potência das rezadeiras que este trabalho se propõe a analisar.

O presente artigo busca a partir da autoetnografia refletir como a memória e a trajetória individual configuram o ser e estar no mundo. Parto das lembranças de minha infância na casa de minha avó, Dona Josefa, e sigo até as relações éticas e consentidas estabelecidas com interlocutoras em feiras livres da Baixada Fluminense. Através de relatos biográficos de mulheres imigrantes como Beth, Maria Luiza e migrantes como Tia Célia e a experiência de minha avó Josefa, busco compreender como o "dom" e o manejo das plantas sagradas resistem e se ressignificam frente às complexidades da vida urbana contemporânea, às singularidades dos territórios e ao racismo religioso.

A pesquisa aqui delineada não se pretende uma observação externa e distanciada, mas sim a uma imersão na própria trajetória. Ao adotar a autoetnografia como método, busco valorizar a voz do indivíduo que observa, interpreta e constrói ativamente ideias e as nuances de histórias que se entrelaçam com o território. O cenário desta investigação é o bairro São Francisco em Nova Iguaçu, conhecido popularmente como Km 32, na Baixada Fluminense, um espaço de enraizamento de famílias migrantes, como a minha, que trouxe do Nordeste não apenas a busca por sobrevivência e trabalho, mas um repertório ancestral de cuidados e espiritualidade. Ao dar destaque a essas experiências

⁴ Nos rituais de reza são utilizadas ervas de descarrego na promoção da limpeza espiritual, abertura de caminhos e corte de energias densas, geralmente realizados no início da semana, às segundas-feiras sob a forma de banhos, defumações, sacudimentos e rezas.

de vida, o presente artigo realiza um convite à reflexão sobre o processo biográfico como ferramenta de construção de saberes. A narrativa que se segue é, portanto, um esforço de escrita de si que é, simultaneamente, uma escrita do social, onde o sagrado, a erva e o território se fundem para narrar a identidade de um povo.

A construção metodológica da pesquisa

A antropologia e a sociologia têm consolidado, ao longo das últimas décadas, um movimento de retorno ao sujeito, privilegiando abordagens biográficas como chaves interpretativas fundamentais para a compreensão da realidade social. O foco nas histórias singulares permite qualificar a representação que os indivíduos fazem de si mesmos em sua relação intrínseca com a vida cotidiana, os espaços praticados e as memórias vividas e suas teias de significado. Nas palavras de Geertz (1978):

O homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura de significados (Geertz, 1978, p. 15).

Este artigo insere-se nessa perspectiva ao apresentar um relato autoetnográfico sobre a construção de saberes e práticas de cura na Baixada Fluminense, sob a ótica de quem ocupa o lugar de erveira e neta de rezadeira. Dessa forma, a metodologia proposta, apresenta o conteúdo científico a partir de uma outra episteme: aquela que reconhece a experiência vivida como fundamento da compreensão da realidade social. Mais do que um registro de memórias, este trabalho se configura como um exercício de valorização da minha própria história. Ao narrar a minha história e as de minhas interlocutoras, contextualizo a vitalidade dos saberes populares, como caminhos possíveis para a compreensão das dinâmicas sociais diversas.

A construção metodológica deste trabalho elege a autoetnografia como ferramenta analítica. A autoetnografia permite ao pesquisador atuar como um leitor de seu próprio mundo sociocultural, borrando as fronteiras entre a biografia e a etnografia (Silva, 2025; Ellis, 2004; Eugênio, Silva, 2021; Versiani, 2002; White, 2005). Aqui, o método é o próprio caminhar, uma narração reflexiva sobre como cheguei neste campo. Uma explicação breve sobre como se chegou ao trabalho e, como a minha trajetória enquanto mulher nascida em família de reza se funde à trajetória dos sujeitos estudados.

O campo de estudo não foi um local estranho, mas o cotidiano da vida nas feiras livres, ambiente no qual convivi desde a infância, e para onde retornei depois de adulta. Durante seu trabalho, minha avó me ensinou vários ofícios relacionados à cura pelas plantas. A pesquisa iniciou-se com o mapeamento do público que buscava ervas de uso religioso e medicinal, nas feiras em que atuei, especialmente aos domingos, dias nos quais a venda de ervas de uso religioso era bastante significativa, de acordo com os registros dos cadernos de vendas.

Inspirada pelos escritos de Silva (2000), as anotações de vendas foram ressignificadas como cadernos de campo, onde o saber acadêmico se aliou à sensibilidade das trocas comerciais e espirituais estabelecidas nas feiras livres em que atuei na Baixada Fluminense. Como destaca Silva (2000), o trabalho de campo em contextos religiosos exige que o pesquisador compreenda a magia e o sagrado como elementos que estruturam o cotidiano dessas pessoas.

A aproximação com as interlocutoras rezadeiras Beth, Maria Luiza e Célia deu-se de forma consentida e afetiva, através do convívio nas feiras. Aos poucos esta relação foi se tornando mais próxima, a ponto de serem surgirem convites para conhecer seus respectivos espaços religiosos, de assistir algumas benzeduras, de ser rezada por elas. Esta relação proximidade permitiu a coleta de depoimentos que valorizaram as suas vozes e permitiram conhecer suas trajetórias, particularidades das rezas e diversidade de elementos utilizados como água, ervas, fogo, metais, terços, dentre outros.

Cosmologias do ofício de curar: entre o dom, a tradição e a resistência

No Brasil, as mulheres que rezam são denominadas benzedoras, curandeiras ou rezadeiras, embora essas denominações estejam designando a mesma função, a pluralidade de inserções culturais, a regionalidade e a até mesmo os modos de desenvolverem seu ofício, interferem nesta nomenclatura. Neste artigo, as interlocutoras estão identificadas como rezadeiras, primeiramente, por ser o termo através do qual elas se autoidentificaram, e pelo fato da reza ser o principal elemento de assistência (Quintana, 1999), embora utilizem outros elementos em seus rituais.

No entanto, o que as unifica é a origem de seu ofício, geralmente fundamentada em linhagens femininas, muitas das vezes são também parteiras. Esse processo de aprendizagem, realizado por meio do convívio com avós, mães e tias, é caracterizado por Quintana (1999) como imitativo, em que o saber é absorvido pela observação e pela

repetição de rituais e gestos. Por outro lado, o autor também identifica o processo sobrenatural, que ocorre quando o dom é manifestado sem um histórico familiar prévio, sendo atribuído diretamente a uma revelação divina. Em ambos os casos, o saber-fazer da rezadeira constitui uma forma de educação não formal que preserva a memória ancestral, transformando o dom em uma ferramenta de atuação social e cuidado comunitário.

O perfil das detentoras desse saber é marcado por uma interseccionalidade de gênero, idade e classe social. Em geral, a reza é preservada por mulheres idosas, reconhecidas em suas comunidades pela autoridade de curar através do benzimento (Cascudo, 2001; Del Priore, 2007). Trata-se, majoritariamente, de figuras femininas de baixa renda e com trajetórias de pouca escolarização formal ou analfabetismo (Bastos, 2018), condição que, não diminui a complexidade de sua ciência própria⁵. Pelo contrário, essas rezadeiras compreendem o benzimento como um dom sagrado, recebido por delegação divina, o que impõe uma ética de gratuidade à prática. Como aponta Camargo (2006), por ser uma missão espiritual, o serviço não é comercializado, embora se inscreva em uma economia da dádiva, na qual, presentes e recompensas espontâneas são aceitos como gestos de reconhecimento e reciprocidade por parte dos beneficiados.

Embora o modelo biomédico hegemônico muitas vezes desconsidere a eficácia e a especificidade das práticas tradicionais, as rezadeiras desempenham um papel vital nos sistemas locais de saúde. Como observa Santos (2009), a realidade cotidiana revela um cenário de pluralismo terapêutico, no qual é comum que determinados pacientes busquem, de forma complementar, tanto o suporte clínico hospitalar quanto o alento espiritual dessas mulheres. Para além do ato da cura física, as rezadeiras constituem-se como guardiãs de tradições e memórias (Silva, 2009). Sua atuação nas comunidades transcende o misticismo, pois, ao perpetuarem conhecimentos sobre a flora medicinal, versos e orações, elas garantem a continuidade de uma ancestralidade que resiste ao tempo. Assim, ao transmitir esses saberes através das gerações, elas produzem elementos fundamentais para a consciência das identidades culturais, reafirmando que o cuidado é, também, um exercício de preservação histórica.

⁵ A ciência própria utilizada pelas rezadeiras diz respeito ao padrão e aos modos de operar o seu próprio fazer, estabelecido por elas mesmas ou aprendido de suas mães velhas, para a cura de determinado mal. Este padrão inclui a quantidade de dias em que a pessoa será rezada, repetições, espécie de erva utilizada na reza ou elemento, por exemplo, algumas rezadeiras utilizam o metal para rezar uma determinada queixa, outras utilizam o fogo ou o terço, receitam complementarmente banhos ou indicam o uso de amuletos.

A compreensão da realidade social das rezadeiras na Baixada Fluminense, não pode ser dissociada dos processos migratórios que moldaram a região. A trajetória da minha família materna, que partiu de Pernambuco na década de 1970 em busca de melhores condições de vida e emprego, reflete o esforço de enraizamento em situações complexas. O bairro São Francisco de Paula, popularmente conhecido como “Km 32” em Nova Iguaçu, surge como um espaço onde a fé e o cotidiano se fundem. Curiosamente, as ruas deste bairro ostentam nomes de santos católicos, servindo de cenário para a manutenção de tradições nordestinas no Sudeste.

As minhas memórias de infância das brincadeiras de benzer minhas bonecas enquanto assistia as rezas da minha avó, revelam como o território é ressignificado através do místico. Para as famílias migrantes, o deslocamento não apaga a ancestralidade; pelo contrário, as ervas e as rezas funcionam como elos de continuidade que transformam o novo solo num lugar de pertença e cura. O saber das rezadeiras, herança ancestral negro-indígena, é compreendido nesta pesquisa como um dom que transcende. Segundo Marcel Mauss (2003), a entrada na trajetória da reza pode ocorrer por revelação, consagração ou tradição, quando o conhecimento é absorvido naturalmente pela observação e pelo convívio com os mais velhos, em geral mães, avós ou tias.

Para este autor, revelação manifesta-se por vias místicas, ocorrendo mediante o contato direto com entidades sobrenaturais ou através de sonhos, que conferem ao sujeito uma vocação singular. Já a consagração pressupõe um rito de passagem institucionalizado, no qual o indivíduo é formalmente iniciado em sistemas religiosos que operam sob esse prisma, como ocorre, por exemplo, nos terreiros de umbanda. Por fim, a tradição consolida-se pela transmissão hereditária do saber. Essas categorias de Mauss (2003) permitem compreender que o dom não é apenas um evento isolado, mas um processo de construção de identidade que autoriza a rezadeira a transitar entre o sagrado e o social.

Na cosmologia que sustenta a sabedoria popular, a existência humana é compreendida de forma holística: corpo e espírito não são instâncias dissociadas, mas dimensões interdependentes onde a cura de uma reflete, inevitavelmente, na harmonia da outra. Nessa perspectiva, a leveza espiritual é tanto causa quanto consequência do vigor físico, estabelecendo um ciclo de bem-estar para o qual a reza surge como o remédio por excelência, capaz de endereçar males de diversas naturezas. O gesto ritualístico, como o sinal da cruz, transcende o movimento físico, para se tornar uma benzedura em si um

dispositivo de proteção e purificação contra aflições presentes ou futuras. Como postula Oliveira (1985), o ato de benzer é o canal de mediação pelo qual o rezador se conecta simultaneamente ao plano divino e ao plano terreno, transformando a bênção em um elo de solidariedade, que une os santos às necessidades dos homens.

A eficácia da reza, conforme revelam as narrativas biográficas, ultrapassa a dimensão biológica para alcançar uma cura de natureza existencial. Nesse contexto, o benzimento é compreendido como um alento capaz de pacificar o coração e restaurar a alma, uma busca que se torna ainda mais presente em momentos de transição e finitude. Esta cura da alma está intrinsecamente ligada a uma ética da positividade, fundamentada no bem-estar, na prática do bem e na neutralização das forças adversas. Opera-se aqui uma lógica de circularidade moral, regida pela crença de que as ações positivas retornam ao sujeito que as pratica. Na cosmologia das rezadeiras, o ato de rezar possui a função pedagógica e espiritual de banir o mal, permitindo que o bem ocupe os espaços e estabeleça um campo de proteção e harmonia sobre o indivíduo.

Ao analisar a intersecção entre magia e medicina no Brasil Colônia, Mary Del Priore (2007) destaca que diante da escassez e da precariedade da medicina oficial entre os séculos XVI e XVII, a população encontrava nas práticas de cura informais o suporte necessário para a manutenção da saúde (Del Priore, 1997 p. 260). Nesse contexto, onde os cirurgiões eram raros e careciam de instrução adequada, as rezadeiras, benzedadeiras e curandeiras emergiam como figuras centrais. Seus métodos constituíam um refinado amálgama de gestualidades e oralidades, herdados de um vasto repertório ancestral. Desde a antiguidade essas mulheres que dominam o sagrado operavam em uma dimensão mística para neutralizar malefícios e afastar entidades, transformando suas palavras mágicas em uma tecnologia de cuidado que preenchia as lacunas de um sistema médico institucional deficitário e inacessível, operando através de conjuros, orações e adivinhações (Del Priori, 1997 p. 260).

Deste modo, em contextos comunitários, estas mulheres ocupam um status social importante, seu fazer está intrinsecamente ligado à figura feminina, historicamente, mulheres herboristas e curandeiras ocuparam papéis vitais nas suas comunidades, muitas vezes suprimindo a ausência da medicina oficial (Federici, 2017; Del Priori, 1997). Claudia Silva (2009) apresenta apontamentos sobre a influência das rezadeiras em seus contextos comunitários:

Neste contexto as rezadeiras cumprem seu papel, tanto a partir da transmissão dos conhecimentos das plantas e dos versos das orações de geração para geração, bem como a partir da ação junto à comunidade, pois também reafirma a permanência das tradições e crenças na sua comunidade, o que influencia diretamente no comportamento de dadas comunidades, bem como pode colaborar para a tomada de consciência de sua identidade cultural (Silva, 2009, p. 14).

Ao revisitar o cotidiano das mulheres nas Américas desde o período pré-colonial, Silvia Federici (2017) evidencia uma organização social onde o feminino exercia funções fundamentais para a manutenção da vida e da cultura. Longe de estarem restritas ao ambiente doméstico, essas mulheres atuavam como agricultoras, oleiras e, notadamente, como herboristas, curandeiras e sacerdotisas, detendo o domínio sobre os saberes botânicos e as mediações com o sagrado. Embora as hierarquias de gênero as diferenciasssem dos homens, Federici ressalta que havia um reconhecimento intrínseco de sua autoridade dentro de suas esferas de atuação. Suas contribuições nas áreas da cura e da espiritualidade não eram apenas práticas familiares, mas pilares que sustentavam a coesão social e a relação da comunidade com o território, conferindo-lhes um papel de liderança espiritual e técnica em suas sociedades.

O que permitiu conhecer essas rezadeiras foi o fato de nas anotações de vendas do domingo constarem encomendas de ervas de uso ritualístico, para descarrego, geralmente realizados às segundas-feiras. A ciência produzida por essas mulheres é baseada no saber ancestral para além de uma simples intuição, é um forte movimento de solidariedade, cura e fortalecimento do espírito perante as incertezas da vida. Em sua obra, Silvia Federici (2017) discute como a perseguição às bruxas foi, na verdade, uma tentativa de destruir o controle que as mulheres tinham sobre a reprodução e a cura comunitária.

A reza exerce ainda uma função social, é uma prática que fortalece o espírito perante as incertezas da vida, a cura não é somente do corpo, o alento que a reza traz, acalma o coração e cura a alma. Na Baixada Fluminense, um território muitas vezes atravessado pela violência e pela precariedade, a rezadeira oferece a escuta e pertencimento. A minha avó também era procurada para aconselhamentos a casais que estavam brigados, para benzer a casa e livrar o casal de possíveis maldições. Quando a medicina oficial falha ou é inacessível, a ciência própria dessas mulheres mantém a sanidade e a esperança das comunidades, o que me leva a conceber a reza como uma tecnologia de sobrevivência psicológica.

Essa ciência própria, longe de ser um misticismo desprovido de lógica, constitui uma epistemologia rigorosa baseada na observação da natureza e na transmissão oral. Como herdeiras das curandeiras silenciadas pela história (Federici, 2017; Del Priori, 1997), as rezadeiras da Baixada Fluminense tecem redes de solidariedade que a medicina oficial, em sua frieza institucional, raramente alcança. A atuação das rezadeiras na Baixada Fluminense não pode ser dissociada das desigualdades estruturais que marcam o território. Em muitas localidades, o benzimento e o uso das ervas medicinais constituem a primeira, e por vezes única, linha de cuidado disponível para a população. A reza emerge como um recurso vital para aqueles que não possuem acesso à saúde básica (Bastos, 2018; Silva, 2020) sendo frequentemente a resposta imediata ao estado de abandono e da falta de políticas públicas em que vivem'. Nesse cenário, as rezadeiras ocupam um vácuo institucional, transformando seus quintais em espaços de acolhimento e saúde, a partir do momento em que oferecem seus conhecimentos em ervas na promoção do bem-estar das pessoas que as procuram.

Assim, o ofício de curar torna-se um ato político de resistência: onde o Estado se ausenta, a ancestralidade e a solidariedade comunitária providenciam o alento e a manutenção da vida. A feira livre emerge não apenas como um espaço de trocas econômicas, mas como um campo de militância contra o racismo religioso. A comercialização de ervas de uso ritualístico e o ato de benzer em seus quintais, de forma gratuita, são demonstrações de resistência à demonização de práticas ancestrais. Ao acolher os relatos de interlocutoras como Beth, Maria Luiza e Célia, este trabalho evidencia que, apesar dos avanços da modernidade e das pressões de intolerância, a reza permanece viva como uma missão divina dessas mulheres que tem o dom.

A trajetória de Dona Josefa: raiz e o elo ancestral

Dona Josefa Ana Cabral, minha avó materna, constitui o ponto de partida desta genealogia e a fonte primária dos saberes que hoje detenho sobre o cultivo e a manipulação de ervas. Migrante de Pernambuco, ela chegou à Baixada Fluminense na década de 1970, instalando-se no Km 32, em Nova Iguaçu, carregando consigo o domínio das plantas e o dom da reza como ferramentas de enraizamento. Mãe de dezessete filhos e descendência indígena, Josefa performava uma inteligência nata, embora não dominasse a escrita formal, era detentora de uma sabedoria cosmológica, que transcendia os currículos escolares. Sua prática como parteira e curandeira manifestava-se na leitura

precisa dos ventos, das fases lunares e das “viradas” de tempo, elementos que regiam tanto o manejo do plantio quanto a confecção de remédios caseiros.

Ao longo de seus 73 anos, ela fazia uso dos seus conhecimentos sobre ervas e espiritualidade, como base de sua sobrevivência, cuidado comunitário e resistência ancestral em seu território. Uma reza que ela fazia com muita frequência para expulsar o mau-olhado⁶:

Se te deram no comer, no beber, no sorrir, no zombar, na tua formosura, na tua gordura, na tua postura, na tua barriga, nos teus ossos. Na tua cabeça, na tua garganta, nas tuas lombrigas, nas tuas pernas. Que Deus nosso senhor que há de tirar, vem um anjo do céu, deita-se no fundo do mar, onde não ouça galinha e nem o galo cantar. Com dois puseram, com três eu tiro. Com as três pessoas da Santíssima Trindade, que tira quebranto e mau-olhado, para as ondas do mar, pra nunca mais voltar. Virgem Mãe da Conceição! Mãe do poderoso Deus! Tirai este mal, este quebranto do corpo de (nome da pessoa). Deus te fez, Deus te criou. Deus perdoa, a quem mal te olhou. Em louvor à Virgem Maria, Pai Nosso e Ave Maria. Mal do ar, mal do mar, mal do fogo, mal da lua, mal das estrelas, mal do ponto do meio-dia, mal do ponto da meia noite. Se tiveres com quebranto, mau olhado, feitiçaria e bruxaria, que em nome de Deus e da Virgem Maria, seja levado para as ondas do mar sagrado e lá desapareça. (Silva, 2025)⁷

Josefa personifica a trajetória da migrante nordestina que encontrou na Baixada Fluminense o solo para enraizar seus saberes, atuava como rezadeira e parteira, sendo o principal recurso de cura neste território marcado pela ausência de políticas públicas de saúde. Neste território onde mal existia energia elétrica, ela nos ensinou que amor ao próximo é um pilar para nossa sobrevivência. Herdou o dom da reza de sua mãe Ana enquanto morava em Pernambuco.

A prática das rezadeiras é sustentada por uma ética da gratuidade, onde o benzimento é compreendido como um dom recebido diretamente do divino, o que interdita a comercialização direta do sagrado. Essa dinâmica de troca não financeira reafirma o caráter de solidariedade comunitária do ofício, transformando o presente em um símbolo de gratidão e reconhecimento pelo alento recebido.

Essa aproximação favoreceu meu contato diário com este mundo místico das rezas fazendo parte da minha vida desde a infância. Minhas referências de cura, ou eram esses remédios que ela fazia, ou eram os banhos preparados com ervas. No geral, Josefa

⁶ Segundo Cascudo (2001), é uma alteração da saúde, causada por influência de olhos-maus, conhecida também por quebranto, feitiço, mau-olho, mau-olhado.

⁷ As rezas de dona Josefa foram reproduzidas a partir das lembranças da autora e neta Fabiana Silva.

utilizava apenas estes dois elementos sagrados, mais algumas ocasiões exigiam o uso do metal para coser, e ela fazia isso com uma agulha comum de costura. Existia uma reza que ela fazia com um pedaço de tecido na mão linha e agulha, colocava o pano na região da dor e costurava o tecido enquanto rezava, repetindo por três vezes. Era a reza que meu pai pedia para ela fazer. Antes da reza, um pedaço do tecido era utilizado para pedir a distância do meio do peito até a ponta dos dedos, neste momento era identificado que um lado do tórax estaria maior que o outro, causando dor e desconforto. Esta reza seria para dores no peito, chamadas popularmente de espinhela caída ou arca caída:

Com o que eu cozo? Com o nome de Deus e São Virtuoso. Se é rendido eu cozo, se não é eu descozo. Com o nome de Deus, da Virgem Maria e São Virtuoso". "Com o que eu cozo? Com o nome de Deus e São Virtuoso. Se é rendido eu cozo, se não é eu descozo. Com o nome de Deus, da Virgem Maria e São Virtuoso. Com o que eu cozo? Com o nome de Deus e São Virtuoso. Se é rendido eu cozo, se não é eu descozo. Com o nome de Deus, da Virgem Maria e São Virtuoso (Silva, 2025).

A reza ela fazia nos netos, com galho verde de vassourinha de botão (*Spermacoce verticillata*), ou manjerição (*Ocimum basilicum*), sempre que pego esta erva, me lembro deste cheiro da infância. A reza era demorada, repetia sete vezes de todos os netos:

Eu te benzo Deus te cura. Deus que te acuda nas tuas necessidades. Se teu mal é quebranto, mal invejado, olhos atravessados, ou qualquer outra enfermidade. Eu te benzo Deus te cura. Em nome de Deus e das três pessoas da Santíssima trindade, eu te benzo. Deus te criou, eu te pari, quebranto que te puseram, eu lambi (Silva, 2025).

Sua trajetória revela uma adaptação resiliente, mesmo após converter-se ao protestantismo, manteve sua missão de cura, substituindo elementos ritualísticos, mas preservando a essência da "reza de mãos". Sua prática incluía o respeito aos ciclos da natureza, ensinando que o saber-fazer é indissociável do saber-estar-presente. Ao receber pessoas na sua casa, fazia deste espaço um centro de reza e cura, às vezes oferecia conselhos através de uma breve conversa. Seu sustento vinha da feira, onde vendia ervas e remédios caseiros, lá aceitava não apenas dinheiro, mais vestimentas, alimentos e até brinquedos para os seus netos. De forma alguma aceitava dinheiro em troca de uma reza, mas, contudo, era muito comum que depois estas pessoas visitassem a feira e comprassem algum produto. Ato que era acolhido como uma forma de gratidão, solidariedade.

A trajetória de Beth Rezadeira: símbolo do prisma e a fé universal

Elizabeth, amplamente conhecida como Beth Rezadeira, atualmente tem 73 anos. Mulher branca, de estatura mediana, católica, viúva. Com ensino médio concluído e um

interesse ativo por novas tecnologias, ela busca constantemente o aprendizado, frequentando desde núcleos de atividades para a terceira idade até cursos de inclusão digital oferecidos pela prefeitura. Frequentemente a via usando roupas de academia, indo para as aulas atividades físicas da unidade da terceira idade do bairro.

Beth concilia suas atividades domésticas, cuidados do lar e suas plantas com o ofício sagrado da reza, revelando um perfil que desafia estereótipos sobre a tradição. Sua trajetória é marcada por um fascínio pelo roque dos anos sessenta e fã confessa de bandas como Pink Floyd. Beth personifica a rezadeira urbana contemporânea, na qual o dom ancestral da cura coexiste com a subjetividade de uma mulher conectada ao seu tempo.

A ancestralidade de Beth remete a um processo migratório transatlântico: sua avó, oriunda de Trás-os-Montes, em Portugal, chegou ao Brasil fugindo do contexto da gripe espanhola, fixando-se na Baixada Fluminense, onde Beth nasceu. Essa herança europeia fundiu-se ao território fluminense, consolidando uma linhagem de cura que saltou uma geração: Beth relata ter aprendido o ofício diretamente com a avó, visto que sua mãe, embora detentora do conhecimento, não exercia a prática. Especialista no tratamento de mau-olhado, cobreiro e erisipela, Beth utiliza elementos vegetais como a arruda e a vassourinha, mas demonstra a flexibilidade do saber popular ao adaptar o uso de outros galhos conforme a disponibilidade.

A ética da gratuidade é um pilar inegociável herdado de sua ascendente “reza não se cobra, senão não vale”, inserindo sua prática em uma lógica de caridade cristã e solidariedade social. No ritual específico da erisipela, o azeite de oliveira assume um papel central, servindo como veículo de uma bênção⁸ que remete à memória bíblica do uso do azeite na unção de cura. Outro aspecto muito simbólico na prática desta rezadeira é citação do Monte das Oliveiras em suas rezas, enquanto lugar de recolhimento para oração, prece e reflexão de reforçando a conexão entre o sagrado e a eficácia terapêutica.

As memórias de Beth são atravessadas por episódios que reafirmam a eficácia simbólica e a ética de gratuidade do benzimento. Ela recorda com precisão o caso de um comerciante de Itatiaia, curado de uma grave erisipela após nove intercessões de sua avó;

⁸ Em algumas passagens bíblicas o azeite é citado como um elemento de unção e cura, no qual o doente poderia ter seu corpo ungido caso estivesse em estado febril, como também na unção de determinados ferimentos, como no caso do homem “meio morto” da parábola do bom samaritano, assim como para ungir um corpo que seria sepultado. O livro de Tiago diz que, “se há pessoas doentes na igreja, que chamem os presbíteros e que estes procedam com a unção com azeite” (Tiago 5:14). O azeite é citado ainda como oferta para a purificação do homem leproso (Levítico 14.10 a 18,21,24,28).

o desfecho da cura não se deu por transação financeira, mas pela oferta de brinquedos às crianças da família, agrado que sela o vínculo sem corromper o dom⁹.

De acordo com Lévi-Strauss (2008), a eficácia simbólica é a capacidade que um conjunto de crenças, símbolos e rituais possuem em provocar transformações físicas e orgânicas reais no corpo de um indivíduo, sendo, portanto, uma reorganização em que o símbolo opera sobre a biologia daquele sujeito. Para Lévi-Strauss (2008), a eficácia simbólica se estrutura em três pilares que precisam estar em sintonia: a crença do curador, a crença do doente e a crença do grupo social. Com esses elementos, o ritual de cura recebe uma autoridade para agir sobre a realidade. No relato da Beth, o comerciante sofria de uma “grave erisipela” muito dolorosa.

Para Lévi-Strauss (2008), a doença física é vivida pelo paciente como um caos incompreensível, o corpo dói, mas a mente não consegue processar ou controlar essa dor. Ao analisar o caso da erisipela por meio da eficácia simbólica, a utilização de gestos, rezas e das exatas “nove intercessões”, a benzedeira dá um nome, um ritmo e uma ordem para a dor. Ela retira a doença do campo do “puramente biológico e caótico” e a coloca no campo do “simbólico e ordenado”. Ao aceitar a linguagem do ritual, o comerciante consegue processar o que está acontecendo. Essa liberação psicológica e emocional, desencadeia reações fisiológicas reais no sistema imunológico e nervoso, auxiliando ativamente na cura física da erisipela.

Essa mesma lógica de reciprocidade manifestou-se na trajetória pessoal de Beth ao atender uma mulher com erisipela em estado crítico, vinda de Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro. O episódio, marcado por uma intensa carga emocional e espiritual, exigiu da rezadeira o uso de recursos de reforço, como o terço e novos ramos de arruda, evidenciando que a prática é dinâmica e exige do corpo e do coração da rezadeira uma entrega profunda. Para Beth, o recebimento de panos de prato bordados como gratidão não configura pagamento, mas uma aceitação afetiva do reconhecimento alheio. No campo da fé, ela se define como católica, mas defende a universalidade da reza, que “depende de dom e fé”, e não de vínculos institucionais. Sua postura é crítica

⁹ Ao presentear as crianças, o comerciante não está “pagando”, mas sim retribuindo a dádiva com outro gesto de afeto. Criando uma aliança, um vínculo comunitário contínuo de gratidão e respeito mútuo. A eficácia simbólica se mantém viva porque o sagrado foi preservado, e a rede de relações sociais saiu fortalecida. Se o comerciante pagasse em dinheiro, a cura se tornaria uma mercadoria e a relação se encerraria em uma relação de compra e venda. O mistério e o sagrado do ritual seriam esvaziados, enfraquecendo a própria crença que sustenta a eficácia simbólica.

em relação à modernidade digital ao rejeitar cursos de benzimento pela internet¹⁰, ou chamadas de vídeo, Beth reafirma que o saber tradicional é uma ciência do fazer e da convivência, impossível de ser mecanizada ou banalizada pelo mundo virtual.

A prescrição ritual de Beth segue uma regra de cura bastante rigorosa, fundamentada na pureza e na conexão direta com as forças da natureza. Para a rezadeira, a eficácia do benzimento exige que o ato ocorra sob o céu aberto, à luz do dia, simbolizando uma comunicação sem barreiras com o divino. A estética visual é igualmente determinante, tanto quem cura quanto quem busca o alento devem trajar cores claras, como o branco e o bege, sendo o preto terminantemente vetado por representar o bloqueio ou a absorção de energias densas. A obrigatoriedade dos pés descalços reforça o aterramento e a humildade diante do sagrado. O ciclo ritualístico se encerra com a devolução dos elementos à natureza; os galhos de ervas utilizados devem ser lançados ao mar, devolvendo à água o que foi transmutado. Esse processo culmina em um gesto de reciprocidade espiritual, no qual o beneficiado oferece rosas a Iemanjá, selando a cura através da gratidão a uma divindade que rege as águas e o equilíbrio emocional.

O repertório ritualístico de Dona Beth revela uma manipulação precisa de elementos simbólicos e materiais, adaptados à natureza de cada enfermidade. Para a erisipela, a técnica centraliza-se no azeite de oliveira; já para o tratamento do cobreiro, a cura exige o uso do fogo (chumaços de papel com ervas dentro), operando uma purificação pelo calor. Nota-se a recorrência fundamental da numerologia sagrada: o número três rege a estrutura de sua prática, sejam três galhos, três chumaços ou três sessões de reza, podendo estender-se até o ciclo de nove dias. Beth descreve ainda o uso do talo do mamoeiro, que é cortado ritmicamente com uma faca durante a oração para simbolizar a interrupção física e espiritual do mal “cobreiro brabo, cabeça, tronco e rabo”. Essa diversidade de instrumentos, que pode incluir até o cigarro em brasa conforme a necessidade do momento, demonstra uma ciência empírica e situacional. Ao rebater o estigma de que sua prática seria macumba, Beth defende a legitimidade de seu ofício como um “sistema de cura autônomo, pautado na intenção e no dom”¹¹, independentemente das nomenclaturas externas.

¹⁰ Certo dia na feira, Beth contou que estava utilizando o Instagram e encontrou um benzedor que rezava as pessoas por chamada de vídeo, e ficou muito indignada.

¹¹ Relatos de Beth Rezadeira colhidos entre os meses de fevereiro e julho de 2025.

Em suas narrativas de cura Dona Beth se reconhece apenas como “um canal mediador e não como detentora de um poder individual”¹². Sua prática é estruturada pela Oração do Pai Nosso, que marca o início e o fim de cada rito, e por procedimentos específicos para afecções infantis, como a reza da caxumba, que exige o isolamento em um recinto fechado e a execução de uma umbigada ritualística. A reza executada por Beth para erisipela:

Eu aprendi tudo com a minha avó, minha irmã não se interessou. Minha avó não acreditava em espinhela caída ela dizia que espinhela e mal olhado eram a mesma coisa, mede e uma mão fica mais baixa do que a outra, mais minha avó não acreditava. Zípula-zipela, muita gente morre dela, Pedro Paulo ia à Roma, Jesus Cristo os encontrou. Pedro Paulo, o que há lá? Se é zípula zipela, volta atrás e vai dizer que quem com óleo de oliveira rezar em três dias há de curar e nunca mais irá voltar. Depois rezar um Pai Nosso e uma Ave Maria. Rezar três vezes. Eu tenho muita relação com as ervas, lembro muito da minha avó, minhas lembranças com a minha mãe são muitas mais as de minha avó são as que eu mais lembro, a arruda é uma planta que pega de galho na minha mão, tenho muitas relações com ela. (Informação verbal, 2025).

Este repertório, herdado diretamente de sua avó, destaca-se pela preservação de tradições orais como a reza da “zípula-zipela”, que utiliza o óleo de oliveira concomitante à reza por três dias. Para Beth, a sua conexão com as plantas, especialmente com a arruda à qual faz germinar de galho, é uma extensão da memória afetiva de sua avó, consolidando um saber que, por ser considerado um dom sagrado, não se ensina nem se aprende de forma institucional, mas se manifesta por meio da vocação.

A prática de Dona Beth culmina em uma ética de vida pautada na caridade e na renovação constante através do outro. Ao definir-se como um “instrumento na mão do divino”, ela despe-se de qualquer vaidade, reafirmando sua humanidade e suas imperfeições como parte do processo de cura. Para Beth, o ato de cuidar, seja ao preparar a terra para uma planta ou ao interceder por uma pessoa necessitada, é o que sustenta sua própria existência. Desde que assumiu sua missão de forma integral após a viuvez, a reza tornou-se o eixo de sua vitalidade; uma lógica de reciprocidade mística onde fazer o bem é a força que a mantém ativa e resiliente. Assim, sua trajetória revela que o ofício das rezadeiras na Baixada Fluminense transcende o tratamento de enfermidades físicas: constitui-se como um exercício de doação absoluta que, ao banir o mal e preencher os espaços com o bem, acaba por restaurar a própria vida de quem benze.

¹² Idem à nota 7.

A ritualística de Dona Beth é indissociável de uma geografia sagrada que conecta seu quintal ao litoral de Itacuruçá. O benzimento ocorre invariavelmente a céu aberto e com os pés descalços, estabelecendo uma conexão direta com a terra e o cosmos, respeitando limites temporais que vedam a prática aos finais de semana ou após o ocaso. O ciclo de cura se encerra com uma jornada ritualística em direção ao mar, onde os galhos utilizados na reza são entregues às águas para que “repousem no fundo do oceano”, simbolizando o descarte definitivo do mal. Este processo culmina em uma oferenda votiva de rosas rigorosamente nas cores branca, rosa ou salmão depositadas aos pés da imagem de Iemanjá. Durante essa caminhada litúrgica, Beth realiza preces em favor do assistido, revelando um sincretismo profundo e orgânico ao reportar-se à Rainha do Mar como Nossa Senhora. Essa fusão de devoções demonstra que, na subjetividade da rezadeira, as fronteiras entre o catolicismo popular e as tradições de matriz africana são fluidas, unificadas pelo propósito da gratidão e pela sacralidade das águas.

Ao refletir sobre as trajetórias de Dona Josefa e Dona Beth, percebo que a cura popular na Baixada Fluminense não é um modelo único, mas um saber que se molda às raízes e paisagens de suas detentoras. Enquanto Josefa personifica a ancestralidade da terra, com seus saberes herdados das linhagens indígenas e o domínio das fases lunares para o plantio e a colheita medicinal, Beth representa a fluidez das águas, integrando o mar de Itacuruçá à sua liturgia de descarte e renovação. Em Josefa, o sagrado é telúrico, firmado no enraizamento da migrante que traz a roça na bagagem; em Beth, o sagrado é transatlântico e sincrético, unindo a memória lusa de Trás-os-Montes à devoção afro-brasileira a Iemanjá/Nossa Senhora. Ambas, porém, convergem no ponto central desta pesquisa: a reza como um dispositivo de resistência cultural e uma ética de cuidado que, independentemente do elemento seja o azeite, o fogo ou o ramo de arruda, coloca a vida e a solidariedade sempre em primeiro plano.

Maria Luiza: memórias transnacionais e afeto

A trajetória de Maria Luiza introduz uma dimensão transatlântica e de classe. De nacionalidade portuguesa, com 72 anos e professora aposentada. Utiliza ramos de alecrim e manjerição para rezar seus netos. Maria Luiza aprendeu o valor das ervas com Ilka, uma mulher negra que trabalhava na casa de sua avó nos Açores. A memória de Maria Luiza destaca o afeto e o cuidado de Ilka como a base do seu conhecimento sobre o alecrim e a arruda. Através dela, percebe-se como o saber das ervas atravessa fronteiras geográficas e sociais, servindo como uma ferramenta de proteção familiar contra o "mau olhar" e o

"quebranto", sustentando uma nostalgia afetiva que liga o passado em Portugal ao presente no Brasil.

Nasci em Portugal, minha avó tinha uma funcionária que fazia o serviço grosso da casa porque ela tinha problemas de saúde, artrite, andava com muletas, essas coisas. Viemos para o Brasil eu era muito criança, ainda nem estudava. Essa moça se chamava Ilka, me lembro muito dela, ela era negra, de uma cor vibrante e forte, era muito gentil eu adorava brincar de bonecas com ela, muitas referências de afeto que eu tenho da infância foram com a Ilka, minha família portuguesa era muito fria e difícil de demonstrar sentimentos. Somos todos brancos e de olhos azuis e aquela moça me chamava muito atenção, na minha ideia de criança ela era tipo uma santa, me dava atenção, cantava prá mim, até me emocionou ao lembrar... Minha lembrança dela rezando a minha avó nas dores é muito nítida. Ela também ensinava a minha avó a fazer uns remédios. Minha avó se deitava numa cama forrada com plásticos, não me lembro bem o motivo, e ela rezava, passava um espremido de ervas, massageava, o cheiro ia longe. Foi ali que eu conheci a arruda, eu nunca esqueci por causa do cheiro (Informação verbal, 2025).

Maria Luiza, de nacionalidade portuguesa e atualmente com 75 anos, representa a intersecção entre a educação formal e os saberes tradicionais. Filha de uma professora e de um militar, Maria Luiza seguiu a carreira no magistério, dedicando décadas à alfabetização infantil na rede municipal de São João de Meriti. Sua trajetória, marcada pela itinerância entre diferentes bairros da Baixada Fluminense, revela uma subjetividade onde o ofício de educadora e a prática da rezadeira doméstica coexistem harmonicamente. Foi no veraneio em Itacuruçá que nossos caminhos se cruzaram, na barraca de ervas, onde buscava elementos para alimentar sua fé e sua memória. Para ela, a reza é um gesto de cuidado familiar: habituada a benzer os netos e parentes, utilizava galhos de alecrim e arruda que, dispostos junto às flores, evocavam uma nostalgia profunda de sua infância e da figura de sua avó. Esse arranjo floral não era apenas decorativo, mas um dispositivo de memória afetiva que conectava sua vida no Brasil às raízes em Portugal. Embora o plano de documentar visualmente seus espaços de reza tenha sido interrompido pelo isolamento social e por seu subsequente retorno definitivo a Portugal, o relato de Maria Luiza permanece como um testemunho valioso de como a reza é um saber itinerante, capaz de atravessar oceanos e se reconfigurar em diferentes territórios e gerações.

Uma reza que Maria Luiza aprendeu na infância:

Erva verde que dá no campo, tira o mau olhado e quebranto. Eu te benzo em nome do pai, do filho e do Espírito Santo. Nossa Senhora pelo Egito passou, alecrim verde apanhou e seu filhinho defumou. Dois te deram e três hão de te tirar. Deus pai, filho e o Espírito Santo". Esta reza veio de minha avó, de Portugal, mais especificamente da Ilha Terceira, nos Açores (Informação verbal, 2025).

As memórias de Maria Luiza evocam a figura central de Ilka, uma mulher negra originária da Ilha dos Açores, que exercia o cuidado e a cura na casa de sua avó. Sua narrativa revela um processo fascinante de transmissão de saberes transcontinentais: foi Ilka quem instruiu sua avó e sua mãe na arte das rezas e no manejo das ervas, subvertendo hierarquias sociais por meio da autoridade do conhecimento tradicional. A lembrança de Ilka é indissociável de uma afetividade profunda, descrita como um “colo aconchegante” que acolhia os medos da infância através do canto e da presença mística. Este relato evidencia que a genealogia da reza de Maria Luiza não é apenas biológica, mas fruto de uma pedagogia do afeto e da convivência intercultural, onde a sabedoria de matriz africana, preservada nos Açores, atravessou o Atlântico para se enraizar na subjetividade de uma família portuguesa no Brasil.

Uma reza que aprendeu na infância:

Erva verde que dá no campo, tira o mau olhado e quebranto. Eu te benzo em nome do pai, do filho e do Espírito Santo. Nossa Senhora pelo Egito passou, alecrim verde apanhou e seu filhinho defumou. Dois te deram e três hão de te tirar. Deus pai, filho e o Espírito Santo. Sei muito pouco e não tenho outras referências. Mas eu sempre compro uns ramos de alecrim ou arruda para rezar familiares, especialmente filhos e netos, Eu rezo meus netos para protegê-los do mal olhado, quando eles começam a bocejar muito eu faço as rezas com o ramo de alecrim, também dou banho de manjerição, é uma maravilha (Informação verbal, 2025).

Tia Célia: o conflito entre o dom e a instituição

Tia Célia é viúva, cristã e tem 78 anos:

Todo o jornaleiro que eu vou eu tento pesquisar se eu acho o meu livrinho antigo, esse livrinho tinha comigo uns 40 anos quase, as crianças minhas eram pequenas quando eu tinha esse livro, tinha receitas de xaropes eu fazia muitas coisas prá eles, prá todo mundo, prá muita gente eu já fiz remédio, e nessa história, as pessoas me pegavam prá rezar espinhela caída, erisipela, eu não sei de onde colocaram na minha cabeça que eu saía rezava e as pessoas ficavam 53 boas. É de Deus, é uma coisa que é de mim, igual a minha mão, onde eu botar, Deus levanta, Deus trabalha, Deus transforma, até um abraço que eu dou na pessoa retira aquela coisa ruim, e a pessoa fica bem e eu também fico bem com a graça de Deus. Isso tá no coração meu, é de mim, nasci com esse dom, com essa dádiva que Deus me deu e aí vem um que diz: porque ela é macumbeira... a língua é macumbeira. Macumbeira é o pensamento das pessoas infelizes que falam dos outros (Informação verbal, 2025).

Célia Teixeira representa o dilema contemporâneo de muitas rezadeiras que se aproximam de igrejas evangélicas em busca de suporte emocional. Embora afirme que "o

dom a gente não explica", Célia enfrenta o estigma do racismo religioso, tendo sido pejorativamente chamada de "macumbeira".

Uma reza que fazia:

Erisipela eu rezava com galho de pimenta, só as folhas, vai rezando sem bater na pessoa com o galho para não ferir, mas eu as vezes, quando a coisa estava feia eu usava uma faca virgem, nova, faz a marca da cruz e reza, com muita fé, sete vezes, sete marcas. É coisa que não pode ter criança perto para não querer fazer depois, é muito sério. (Reza da Tia Célia)

Célia explica que seu dom foi fruto de uma necessidade, que precisou rezar para seus filhos e foi sentindo o que usar e como usar, intuitivamente como uma revelação. Sua história revela a tensão entre a crença ancestral na força das ervas e as restrições de instituições que demonizam tais práticas. Ainda assim, a trajetória de Célia reforça que a reza é vivida como uma missão divina que resiste à intolerância, permanecendo viva no íntimo do sujeito mesmo quando silenciada publicamente.

Célia Teixeira, carinhosamente conhecida como Tia Célia, é uma figura emblemática da circulação de saberes entre Itacuruçá e Seropédica, município onde reside. Aos 76 anos, viúva e matriarca de uma família de dois filhos e cinco netos, Célia encontrou na Igreja do Evangelho Quadrangular o amparo emocional necessário para atravessar o luto. No entanto, sua recente conversão ao protestantismo não apagou sua identidade como detentora de saberes botânicos e terapêuticos. Tia Célia personifica uma generosidade intelectual rara: mantém um acervo vivo de plantas, confecciona remédios caseiros e atua como uma educadora comunitária, doando mudas e compartilhando receitas com quem a procura. O aspecto mais instigante de sua trajetória é a negociação silenciosa de sua fé: embora afirme categoricamente que sua crença na eficácia das rezas e ervas permanece inalterada, ela opta pela omissão estratégica no espaço eclesial, onde tais práticas não encontram acolhida. Assim, Célia vive uma espiritualidade de dupla pertença, preservando a tradição ancestral na esfera privada enquanto integra a comunidade evangélica na esfera pública.

O espaço doméstico de Tia Célia configura-se como um território de proteção e resistência, onde as plantas sagradas guardam a entrada com Espadas de São Jorge, Lanças de Ogum e pés de Arruda formam a primeira barreira no portão. Ao percorrer o caminho até a porta, o visitante é recebido por ervas de limpeza espiritual e proteção, como a Vence-demanda (*Justicia gendarussa*), o Guiné (*Petiveria foetida*) e o Oriri da

Oxum (*Peperomia pellucida*). Essa proteção transborda o quintal, materializando-se em amuletos que Célia mantém discretamente na bolsa ao sair de casa.

No entanto, sua recente conversão à Igreja do Evangelho Quadrangular impôs uma complexa negociação identitária. Embora tenha abolido crucifixos e imagens de santos, em conformidade com o conselho bíblico de Efésios 4 sobre “despir-se do velho homem”¹³, Célia vive o dilema entre a proibição e o dom. Suas falas revelam um receio latente sobre o julgamento espiritual após a morte, o que a torna cautelosa ao detalhar suas rezas, limitando-se a descrever receitas técnicas de xaropes e banhos. Todavia, ela é enfática ao afirmar a imortalidade deste saber, para ela, a reza é uma manifestação espontânea da natureza e da fé que “jamais será extinta do mapa”.

Seu ofício, que ela define como uma revelação intuitiva nascida da necessidade de curar os próprios filhos, manifesta-se em técnicas vigorosas, como o uso do galho de pimenta ou da faca virgem para cortar a erisipela em sete marcas rituais. Ao rebater o estigma da macumba, Célia reivindica a sacralidade de seu toque, afirmando que seu dom é uma extensão de si mesma e de sua conexão direta com Deus. Para Tia Célia, o benzimento é uma tecnologia de cuidado que reside no coração e nas mãos onde quer que ela as coloque, Deus transforma, provando que o dom, por ser intrínseco ao ser, sobrevive às tentativas de silenciamento.

A fidelidade de Tia Célia aos seus saberes ancestrais manifesta-se em uma resistência silenciosa e profundamente emocional. Ela afirma categoricamente que, “enquanto seu coração não sentir”, não se desfará das plantas de uso litúrgico que compõem sua história. Seu relato revela uma ecumenicidade empírica: Célia recorda com carinho o respeito mútuo com o “pessoal de branco” (referindo-se às religiões de matriz africana), cujas bênçãos a faziam sentir-se abraçada e acolhida. Atualmente, ela vive o paradoxo de encontrar conforto nos louvores e no grupo de senhoras da igreja, enquanto lida com o estigma institucional que demoniza suas práticas tradicionais sob o rótulo de “macumba”. Sua postura é de aguardo e cautela; uma observação atenta sobre como sua nova comunidade reagirá ao seu jardim sagrado. Ao final de nosso encontro, em um gesto de confiança e reafirmação do seu dom, Célia ofereceu-me uma reza para sinusite,

¹³ Este trecho mencionado por Tia Celia está compreendido entre os versos 22 e 24. Quanto à antiga maneira de viver, dispam-se do velho homem, que se corrompe por desejos enganosos, para serem renovados no modo de pensar e se vestirem do novo homem, criado para ser semelhante a Deus em justiça e santidade. Efésios 4:22-24

mantida em sigilo e executada em tom baixo, quase inaudível, complementando o rito com a indicação terapêutica do chá de guaco com mel. Este ato final, envolto no segredo, prova que, apesar das pressões doutrinárias, a identidade de rezadeira permanece viva e atuante em sua essência, protegida pelo silêncio e pela fé.

Considerações finais

Essas trajetórias, embora singulares, convergem na valorização da voz e da experiência do sujeito. Elas demonstram que a reza na Baixada Fluminense é uma “ciência própria” que combina herança negro-indígena, sincretismo e resistência cotidiana, mantendo-se como um pilar de identidade e solidariedade social. A construção deste artigo, pautada no relato autoetnográfico e na escuta das trajetórias de vida, permitiu evidenciar que a biografia não é apenas um registro de fatos passados, mas um caminho potente para a compreensão da realidade social contemporânea. Ao dar destaque às vozes de Dona Josefa, Beth, Maria Luiza e Célia, foi possível perceber como os “espaços praticados” da Baixada Fluminense, desde o quintal doméstico até o chão da feira livre são territórios de resistência cultural e espiritual.

O percurso realizado demonstrou que o uso de relatos biográficos qualifica a representação que as pessoas fazem de si mesmas, especialmente em contextos de migração e enraizamento. A trajetória da família da autora, oriunda do Nordeste, revela que o deslocamento geográfico não rompe com a ancestralidade; pelo contrário, as ervas e as rezas funcionam como tecnologias de cuidado¹⁴ que reorganizam o sentido de pertença em situações de vulnerabilidade. Nesta investigação, a voz do sujeito cognoscente - a pesquisadora que é também erveira - reafirma que não há separação entre o saber acadêmico e o saber popular, eles se complementam e se retroalimentam. A autoetnografia permitiu que as memórias de infância participassem em chaves analíticas para discutir temas urgentes como o racismo religioso e a invisibilidade das práticas curativas tradicionais, mediadas pelas mulheres.

A interlocução com as rezadeiras colaboradoras permitiu identificar pontos de convergência e de ruptura com a literatura especializada. Por um lado, confirmou-se a

¹⁴ As tecnologias de cuidado, ou as práticas de cuidado articuladas como tecnologia de ação, refere-se a um conjunto de práticas de preservação da vida, transmissão de saberes e fortalecimento de vínculos que se contrapõe às violências históricas, sociais e subjetivas, no geral mobilizada pelas mulheres através do afeto, fortalecimento de vínculos sociais e reciprocidade. Essas práticas foram identificadas por Almeida (2021) durante suas pesquisas em comunidades tradicionais quilombolas do Rio de Janeiro.

permanência da reza como uma dádiva desvinculada de instituições religiosas, mantendo o pilar ético da gratuidade absoluta, a reza como um dom que, por ser recebido do divino, não pode ser comercializado. Por outro lado, esta pesquisa subverte o estigma e o senso comum sobre o perfil dessas mulheres. Ao contrário do que aponta parte da bibliografia, as rezadeiras contemporâneas da Baixada Fluminense possuem escolarização formal, incluindo formação em nível de magistério, rompendo com a ideia de que o saber tradicional habita apenas os espaços de analfabetismo. A exceção de Dona Josefa, analfabeta e migrante do agreste pernambucano, é lida aqui não como uma regra do ofício, mas como um reflexo das desigualdades estruturais de acesso à educação no Nordeste brasileiro em sua época.

Os corpos dessas mulheres desafiam o estereótipo visual da rezadeira de longas vestes e lenço na cabeça. Beth, com suas tatuagens e trajes modernos, exemplifica como a essência da reza habita sujeitos plenamente integrados à modernidade urbana, provando que a tradição não é estática, mas uma força viva que se adapta sem se perder. As vozes de Beth, Luiza e Célia ecoam a certeza de que a reza “nunca será extinguida”, pois ela se fundamenta na transmissão familiar e na observação das mais velhas. Mesmo em famílias numerosas, a tradição é seletiva: o dom costuma repousar sobre um único herdeiro do saber. Esta pesquisa reafirma que, apesar do avanço de uma medicina cada vez mais tecnológica, a reza permanece como uma herança ancestral negro-indígena, uma tecnologia de cuidado que sobrevive e se renova no cotidiano da Baixada Fluminense.

Referências

- ALMEIDA, M. Território de afetos: práticas femininas antirracistas nos quilombos contemporâneos do Rio de Janeiro. *História Oral*, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 293–309, 2021. DOI: 10.51880/ho.v24i2.1209. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1209>. Acesso em: 17 jul. 2026.
- BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. Barueri: *Sociedade Bíblica do Brasil*, 2009.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 2006.
- CASCUDO, Luis Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. 10 ed. São Paulo: Global, 2001
- DE LIMA, C. L. G., Dupas, G., Oliveira, I., & Kakehashi, S. (1996). Pesquisa

etnográfica: iniciando sua pesquisa. *Rev. Latino-Americano de enfermagem*, 4 (1), 21-30.

DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. Coordenação de textos de Carla Bassanesi. 1997. São Paulo: Contexto, 678.

ELLIS, C. (2004). *The Ethnographic I: a methodological novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Altamira.

EUCLIDES, M. S.; SILVA, J. da. Dialogando autoetnografias negras: intersecções de vozes, saberes e práticas docentes. *Práxis Educacional*, [S. l.], v. 15, n. 32, p. 33-52, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

GOLDMAN, M. (2003). Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. *Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*. *Revista De Antropologia*, 46(2), 423-444.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan. [1973] 1989

GONÇALVES, Ana. Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A eficácia simbólica. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 215-236

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: COSAC Naify, 2003.

MOURA, R. *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: a reconstrução de um percurso transatlântico* (3a ed.). Petrópolis: Vozes, 2013.

MUNANGA, K. *Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações*. 3. ed. São Paulo: Gaudi, 2012.

OLIVEIRA E. R. O que é benzeção? São Paulo: Brasiliense, 1985. PFAFF, N. (2013). *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: etnografia em contextos escolares, pressupostos gerais e experiências interculturais no Brasil e na Alemanha*. (3aed.). Petrópolis: Vozes.

QUINTANA, Alberto Manuel. *A ciência da benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise*, Bauru, SP: EDUSC, 1999, p. 53-55.

REED-DANAHAY, Deborah. "Introduction." In: Reed-Danahay, Deborah. *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York: Berg, 1997.

SANTOS, F. V. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN*. 2007. 196f. – Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SANTOS, S. M. A. (2017). O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios. *Plural*, 24(1), 214-241.

SILVA, Claudia Santos da. *Rezadeiras: Guardiãs da Memória*. V ENEACULT – *Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, 2009.

SILVA, Fabiana Helena da. *Comunidade Quilombola da Ilha da Marambaia: protagonismos, resistências e agenciamentos da vida cotidiana*. 2025. 90 f.: il. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2025.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*, São Paulo, Edusp, 2000, 194 pp.

Recebido em: 07/06/2026

Aceito em: 20/07/2026