



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E
SOCIEDADE

ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE
UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

ANA CAROLINA DE ALBUQUERQUE CONTE

Nova Iguaçu, RJ
Junho/2026



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E
SOCIEDADE

DISSERTAÇÃO

ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE
UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

ANA CAROLINA DE ALBUQUERQUE CONTE

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em Patrimônio, Cultura e Sociedade, no Curso de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Área de Concentração em Patrimônio Cultural: Memória, Identidades e Sociedade.

Orientadora: Dra. Raquel Alvitos Pereira

Co-Orientadora: Dra. Isabel Rocha

Nova Iguaçu, RJ
Junho/2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

CA532e Conte, Ana Carolina de Albuquerque , 1982-
ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O
PERCURSO DE UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX
/ Ana Carolina de Albuquerque Conte. - Sorocaba,
2026.
120 f.

Orientador: Raquel Alvitos Pereira .
Coorientador: Isabel Rocha.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PATRIMÔNIO, CULTURA E SOCIEDADE, 2026.

1. rezadeiras. 2. benzedadeiras. 3. tradição. 4.
referência cultural. 5. políticas públicas. I. Pereira
, Raquel Alvitos, 1977-, orient. II. Rocha, Isabel ,
1954-, coorient. III Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO,
CULTURA E SOCIEDADE. IV. Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO, CULTURA E
SOCIEDADE**



TERMO Nº 473 / 2026 - PPGPACS (12.28.01.00.00.00.22)

Nº do Protocolo: 23083.033616/2026-37

Nova Iguaçu-RJ, 17 de julho de 2026.

Ana Carolina de Albuquerque Conte

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Patrimônio, Cultura e Sociedade no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade, Área de Concentração Patrimônio Cultural: Memória e Sociedade
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 06/07/2026.

(Assinado digitalmente em 22/07/2026 11:09)

RAQUEL ALVITOS PEREIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
Depth/IM (12.28.01.00.00.88)
Matrícula: 1862824

(Assinado digitalmente em 18/07/2026 17:03)

ANA GABRIELA SABA DE ALVARENGA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 110.410.827-54

(Assinado digitalmente em 21/07/2026 17:57)

ROBERT DAIBERT JR
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 029.987.486-94

(Assinado digitalmente em 21/07/2026 19:51)

NIELSON ROSA BEZERRA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 078.545.647-36

(Assinado digitalmente em 17/07/2026 17:00)

MARIANA CARNEIRO DE BARROS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 056.426.967-00

(Assinado digitalmente em 21/07/2026 06:49)

Isabel Cristina Castro da Rocha
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 511.136.197-91

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **473**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **17/07/2026** e o
código de verificação: **13f9e69343**

Dedico esta pesquisa à minha mãe, Fabíola Carvalho Vasques de Albuquerque (in memoriam) que, muito antes de qualquer referência bibliográfica, me ensinou que a cura também habita os quintais, que erva é remédio e que curandeiro é médico. Foi com ela que aprendi a reconhecer o valor dos saberes populares e a olhar para eles com respeito. Sua presença continua guiando meus passos, mesmo na ausência.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES) – Funding Code 001.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às mulheres que vieram antes e preservaram, por gerações, os saberes da reza e do benzimento. Em especial, à Dona Júlia (*in memoriam*), minha rezadeira da infância, cuja memória permanece viva em mim. A cada encontro com uma preta-velha, renasce a lembrança do cuidado, da fé e da cura que recebi de suas mãos, fazendo-me revisitar o tempo e os afetos que marcaram minha infância.

À espiritualidade, presença constante e silenciosa em cada página escrita. Aos ancestrais deste território que habito e a todo o mundo invisível que me sustentou, fortaleceu minha caminhada e me recordou, diariamente, que esta pesquisa não foi apenas um exercício intelectual, mas também um percurso de fé e pertencimento.

Às rezadeiras, benzedadeiras e lideranças religiosas que compartilharam seus saberes, abriram suas casas, confiaram suas histórias e contribuíram generosamente para a realização desta pesquisa. Cada gesto de acolhimento tornou este trabalho mais sensível, mais verdadeiro e mais humano.

Ao meu companheiro, Thiago, e à minha filha, Manuela, por compreenderem as incontáveis horas de ausência, os finais de semana dedicados à escrita, as noites em claro e os silêncios necessários. Obrigada pelo amor, pela paciência e por sustentarem, ao meu lado, o sonho que hoje se concretiza.

À minha orientadora, Professora Dra. Raquel Alvitos Pereira, ao Professor Dr. Nielson Bezerra e ao Professor Dr. Robert Daibert Jr., pela generosidade e pela partilha de conhecimentos. Suas contribuições foram fundamentais para o amadurecimento desta pesquisa e para a pesquisadora que hoje me torno.

À minha coorientadora, Professora Dra. Isabel Rocha, referência acadêmica e profissional, cuja trajetória inspiram minha caminhada. Expresso minha mais profunda gratidão pelo acolhimento, pelo rigor acadêmico e pela confiança depositada em mim.

Aos meus colegas de trabalho, pela compreensão diante das minhas ausências, pelo incentivo constante e pela parceria de todos os dias. O apoio de vocês foi essencial para que eu pudesse conciliar a vida profissional com a intensa dedicação exigida pelo mestrado.

Por fim, agradeço aos meus parceiros de viagem e de pesquisa, Ana Paula Delgado Vieira, Gabriel de Sena Araujo e Tânia Maria de Araújo Caldas, pelas trocas generosas, pelo pensamento compartilhado e por todo o acolhimento ao longo desse percurso.

Que esta dissertação seja um gesto de reconhecimento àqueles que fizeram da cura um ato de resistência, da memória um caminho de permanência e da fé uma forma de preservar a vida.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Quadro estatístico da população branca e negra nas Américas.....	24
Figura 2 – Dansa dos Puris	25
Figura 3 – Pirâmide Vital	29
Figura 4 – Placa de Bronze.....	32
Figura 5 – Obituário de João Muleque	33
Figura 6 – Remédio para mordida de cobra	37
Figura 7 – Macro categorias de uso.....	48
Figura 8 – Classificação das Rezadeiras e Benzedadeiras de Miguel Pereira, RJ.	49
Figura 9 – Dona Geracy Cunha, Rezadeira	49
Figura 10 – Cartaz da Exposição.....	53
Figura 11 – Cantinho das Ervas de D. Heloísa Bezerra	55
Figura 12 – D. Heloísa Bezerra.	46
Figura 13 – D. Heloísa colhendo rosas brancas.....	46
Figura 14 – Objetos de reza e proteção	47
Figura 15 – Objetos da fé cristã.....	47
Figura 16 – Vitrine: Santos do Altar D. Odília do Nascimento Santiago	49
Figura 17 – Roda de Conversa	52
Figura 18 – D. Angelina de Sousa Lourenço e D. Regina Lourenço Pereira, avó e neta em pleno ofício.....	54
Figura 19 – Localização das rezadeiras em atividade, Vassouras, RJ.....	59
Figura 20 – D. Maria das Graças Calisto na Igreja Matriz de Vassouras.....	60
Figura 21 – D. Lica, D. Heloísa, D. Nadir, D. Carla, Rezadeiras no Cortejo de Tradições.	62
Figura 22 – Perseguição aos terreiros.....	79

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Cantinho das Ervas de D. Heloísa Bezerra.....	57
--	----

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações

APMV	Arquivo Público Municipal
CDB	Convenção sobre Diversidade Biológica
CNSA	Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos
CONAPIR	Conferência Nacional de Igualdade Racial
DOPS	Departamento de Ordem Política e Social
DPHAN	Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ETMVP	Escritório Técnico do Médio Vale do Paraíba
IEPHA	Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais
INEPAC	Instituto Estadual do Patrimônio Cultural
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
PL	Projeto de Lei
PMV	Prefeitura Municipal de Vassouras
PLANAPIR	Plano Nacional de Promoção a Igualdade Racial
PLS	Projeto de Lei do Senado
PNPI	Programa Nacional do Patrimônio Imaterial
PPGPACS	Programa De Pós-Graduação em Patrimônio, Cultura e Sociedade
RENISUS	Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao Sistema Único de Saúde
RJ	Rio de Janeiro
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
SMAC	Secretaria Municipal do Meio Ambiente e Clima
SMS	Secretaria Municipal de Saúde
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
SUS	Sistema Único de Saúde
TJRJ	Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro
UERJ	Universidade do Estado do Rio de Janeiro

RESUMO

CONTE, Ana Carolina Albuquerque. **Entre curandeiros, rezadeiras e benzedeiras: o percurso de uma tradição em Vassouras (RJ), desde s. XIX**. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade). Instituto Multidisciplinar. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, RJ, 2026.

O presente estudo tem como objeto a análise dos aspectos da memória das rezadeiras e benzedeiras, apreendidos a partir da observação do campo devocional dessas mulheres, na perspectiva das heranças culturais e dos processos de partilha que articulam elementos das tradições africanas, saberes indígenas e rituais cristãos, constitutivos da formação social em Vassouras no século XIX. Apesar dos avanços da medicina científica e de sua crescente articulação com as tecnologias contemporâneas, observa-se a permanência dessas práticas no tempo presente, uma vez que a população local continua a recorrer às rezadeiras e benzedeiras em busca de cuidado para enfermidades que atravessam as dimensões física, espiritual e emocional. Apesar da relevância histórica e cultural dessas práticas, observa-se uma lacuna no campo acadêmico e institucional quanto ao seu mapeamento sistemático e à compreensão de sua dinâmica contemporânea, especialmente no que se refere aos processos de invisibilização produzidos no interior das políticas de memória e das dinâmicas de racismo religioso. Nesse contexto, a pesquisa investiga a gênese histórica da tradição da reza e do benzimento, articulando-a à análise de sua dinâmica contemporânea, por meio do mapeamento de suas atuais detentoras, com o objetivo de compreender se os processos de ressignificação cultural que atravessam essa prática, bem como as formas pelas quais o racismo religioso, em diálogo com as dinâmicas institucionais e as políticas públicas, contribuem para a produção de sua invisibilidade. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa, de natureza bibliográfica, documental e empírica, articulando a análise historiográfica, a observação das práticas e a interpretação da oralidade enquanto performance do saber, conforme proposto por Leda Maria Martins, compreendendo a memória como dimensão incorporada e atualizada no corpo e na experiência ritual das rezadeiras. A análise se ancora nos conceitos de partilha cabocla, como princípio constitutivo das identidades e das cosmologias que sustentam a continuidade da tradição. Dialoga, ainda, com a perspectiva da colonialidade do poder, desenvolvida por Quijano, a fim de compreender os processos de hierarquização, deslegitimação e invisibilização dos saberes afro-indígenas no interior dos regimes oficiais de reconhecimento. Nesse sentido, o estudo busca contribuir para o debate sobre memória, patrimônio cultural e religiosidade popular, evidenciando os processos históricos e contemporâneos que envolvem a permanência e a invisibilização da tradição da reza e do benzimento em Vassouras entre os séculos XIX-XXI.

Palavras-chave: rezadeiras; benzedeiras; tradição; referência cultural; políticas públicas.

ABSTRACT

CONTE, Ana Carolina Albuquerque. **Among healers, prayer healers, and traditional blessers: the trajectory of a tradition in Vassouras, Rio de Janeiro, since the nineteenth century.** Master's dissertation (Graduate Program in Heritage, Culture and Society). Multidisciplinary Institute, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, 2026.

This study aims to analyze aspects of the memory of prayer women and healers, apprehended from observing the devotional field of these women, from the perspective of cultural heritages and sharing processes that articulate elements of African traditions, indigenous knowledge, and Christian rituals, constitutive of the social formation in Vassouras in the 19th century. Despite the advances in scientific medicine and its increasing articulation with contemporary technologies, the persistence of these practices is observed in the present time, since the local population continues to turn to prayer women and healers in search of care for illnesses that affect the physical, spiritual, and emotional dimensions. Despite the historical and cultural relevance of these practices, there is a gap in the academic and institutional field regarding their systematic mapping and understanding of their contemporary dynamics, especially concerning the processes of invisibility produced within memory policies and the dynamics of religious racism. In this context, the research investigates the historical genesis of the tradition of prayer and blessing, articulating it with the analysis of its contemporary dynamics through the mapping of its current holders, with the aim of understanding whether the processes of cultural resignification that permeate this practice, as well as the ways in which religious racism, in dialogue with institutional dynamics and public policies, contribute to the production of its invisibility. From a methodological point of view, the research adopts a qualitative approach, of a bibliographic, documentary and empirical nature, articulating historiographical analysis, observation of practices and interpretation of orality as a performance of knowledge, as proposed by Leda Maria Martins, understanding memory as a dimension incorporated and updated in the body and in the ritual experience of the prayer women. The analysis is anchored in the concepts of caboclo sharing, as a constitutive principle of the identities and cosmologies that sustain the continuity of tradition. It also dialogues with the perspective of the colonality of power, developed by Quijano, in order to understand the processes of hierarchization, delegitimization and invisibility of Afro-Indigenous knowledge within the official regimes of recognition. In this sense, the study seeks to contribute to the debate on memory, cultural heritage and popular religiosity, highlighting the historical and contemporary processes that involve the permanence and invisibility of the tradition of prayer and blessing in Vassouras between the 19th and 21st centuries.

Keywords: rezadeiras; healers; tradition; cultural reference; public policies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I – REZA E BENZIMENTO: HISTÓRIA E INVISIBILIDADE	22
1.1. De curandeiro oitocentista à rezadeira contemporânea: memória, silenciamentos e permanências	23
1.2. Saberes tradicionais e valores civilizatórios: oralidade, etnoconhecimento e partilha nas práticas de reza e benzimento.....	39
CAPÍTULO II – ENTRE REZAS E RAMOS: ORALITURA, CORPO E TERRITÓRIO NA EXPERIÊNCIA DA TRADIÇÃO	52
2.1. Oralidade em performance: memória, corpo-território e transmissão dos saberes	54
2.2. Roda de Conversa: Oralitura, escuta e partilha	51
2.3. Territorialização e mapeamento: presença e visibilidade das rezadeiras na cidade de Vassouras (RJ).....	58
CAPÍTULO III – DISPUTAS EM TORNO DA TRADIÇÃO	63
3.1. Políticas de memória, patrimonialização e regimes de reconhecimento	64
3.2. Racismo religioso, saúde pública e colonialidade do saber	75
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA.....	91
FONTES DOCUMENTAIS	98
1. Escritório Técnico Do Médio Vale Do Paraíba/IPHAN:.....	98
2. Jornais e Periódicos:.....	98
3. Arquivo Público Municipal - Processos:	98
APÊNDICE A	99

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa analisa a tradição da reza e/ou do benzimento em Vassouras (RJ), a partir do conceito de partilha cabocla (Bezerra, 2024), compreendendo que a prática das rezadeiras e benzedadeiras constitui um processo contínuo de produção de vida, saber e existência, ancorado na partilha de experiências, territorialidades e cosmologias de povos indígenas e africanos. Nesse contexto, a tradição se conforma na articulação entre práticas e saberes indígenas, africanos e do cristianismo, este último compreendido não apenas como matriz religiosa dominante, mas como linguagem de legitimação e mediação simbólica.

Dessa maneira, a incorporação de elementos cristãos como orações, invocações de entes divinos e objetos devocionais operou historicamente como estratégia de ocultamento e continuidade de saberes afro-indígenas em contextos marcados pela sucessiva colonialidade e pela repressão às práticas não hegemônicas, permitindo sua permanência sob formas socialmente reconhecidas. Observa-se, assim, uma dinâmica de continuidade relacional, na qual diferentes matrizes coexistem e se atualizam no tempo, influenciando tanto a configuração da tradição quanto a ocupação do território de Vassouras, instalado a partir de 15 de janeiro de 1833.

Para tanto, o estudo articula a análise historiográfica das práticas de cura, a partir dos curandeiros do século XIX, com a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento, por meio do mapeamento das rezadeiras e benzedadeiras em atividade no município, compreendidas como guardiãs da memória, que, através da fé, curam e vivenciam seu ofício. Nesse contexto, a noção de identidade deixa de ser entendida como essência fixa sendo compreendida como construção histórica e relacional, em constante processo de deslocamento e reconfiguração, conforme propõe Stuart Hall (2016).

Assim, as rezadeiras e benzedadeiras são concebidas como sujeitos que atualizam e ressignificam práticas e saberes no tempo presente, tensionando as fronteiras entre visibilidade e invisibilidade no campo das políticas de memória e das dinâmicas sociais contemporâneas.

A delimitação geográfica da pesquisa é Vassouras, localizado no Vale do Paraíba Fluminense, território anteriormente habitado por grupos indígenas nômades, como os Puris e os Coroados (Lemos, 2016, p. 46, Rugendas, 1949, pr. 2/4, 2/5). O reconhecimento oficial como vila decorreu da articulação de pequenos núcleos habitacionais distribuídos pelas

freguesias de Nossa Senhora da Conceição da Sacra Família do Caminho Novo do Tinguá e do Paty do Alferes. Fatores geográficos e econômicos, associados às disputas fundiárias entre as elites locais e à atuação central da Igreja Católica na organização do espaço urbano, foram determinantes para a definição da localização da sede (Monteiro, 2012, p. 30), a partir dos terrenos foreiros. Construída pelo trabalho de africanos escravizados majoritariamente oriundos da África Centro-Occidental, de matriz linguística *bantu*, a vila foi inicialmente ocupada por mineiros que, com a expansão da cafeicultura, acumularam poder político e econômico, sendo alguns posteriormente titulados como Barões do Café (Monteiro, 2012, p. 30).

Pois o desenvolvimento da lavoura cafeeira no Vale do Paraíba coincide com a decadência das minas de ouro em Minas Gerais e numerosos mineiros, que conseguiram fortuna na exploração do ouro, dirigiram-se para a promissora lavoura do café. De Portugal alguns nobres que vieram com D. João VI, receberam terras na região com a finalidade de produzir café. Pequenas vilas sem expressão até esse período tornaram-se grandes centros cafeeiros, como Vassouras, Valença, Pirai, S. João Marcos, Resende, Barra Mansa e Paraíba do Sul (Muniz, 1979, p. 66).

Houve ainda a disputa pelas sesmarias, numa batalha para expulsão/exterminios dos povos originários e dos posseiros/situantes, primeiros ocupantes de origem europeia, conforme Muniz (1979) ao debater sobre quem são os donos da terra.

Nesse contexto histórico e social, a pesquisa incorpora uma reflexão sobre os processos que deram origem e que ainda hoje conformam a tradição da reza e do benzimento em Vassouras, possibilitando a análise das tensões sociais e de seus impactos na construção das identidades que protagonizam esse universo.

Apesar da relevância histórica e cultural dessas práticas, observa-se uma lacuna no campo social, acadêmico e institucional no que se refere ao reconhecimento e consequente mapeamento sistemático, bem como em relação à análise contemporânea e à compreensão dos processos de invisibilização das rezadeiras e benzedadeiras, especialmente no âmbito das políticas de memória e das dinâmicas de racismo religioso. Tal lacuna contribui para a reprodução de narrativas que associam essa tradição ao desaparecimento, sem considerar os processos de ressignificação, continuidade e resistência que marcam sua permanência no tempo.

Diante desse cenário, a pesquisa tem como questão central compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras, a partir do mapeamento de suas atuais protagonistas, buscando responder às seguintes questões: a tradição da reza e do

benzimento está em processo de desaparecimento ou vem sendo ressignificada? O que, de fato, está em risco a prática ou a identidade de suas agentes? Em que medida o racismo religioso, articulado às dinâmicas institucionais e às políticas públicas, opera na produção da invisibilidade dessas práticas e de suas protagonistas?

Com base nessa problemática, o **objetivo geral** da pesquisa é compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), a partir da experiência de mapeamento dessas pessoas invisibilizadas, analisando os processos de ressignificação cultural e os efeitos do racismo religioso e das políticas públicas na produção de sua invisibilidade. Como **objetivos específicos**, busca-se: i) analisar o contexto histórico de formação da tradição da reza e do benzimento em Vassouras, considerando as relações entre práticas indígenas (povos originários), escravizados (africanos *bantu*) e o cristianismo (europeu); ii) mapear as atuais rezadeiras e benzedadeiras no município, identificando seus modos de atuação, saberes e formas de transmissão; iii) compreender a construção das identidades dessas mulheres a partir de uma perspectiva relacional, ancorada na noção de partilha cabocla; iv) investigar os processos contemporâneos de ressignificação da tradição; e, por fim, v) analisar de que modo o racismo religioso e as políticas públicas incidem sobre a visibilidade/invisibilidade dessas práticas e de suas protagonistas.

A relevância da pesquisa reside na necessidade de evidenciar saberes tradicionalmente marginalizados, cuja invisibilidade está associada a processos históricos de perseguição, silenciamento e deslegitimação. Nesse sentido, práticas de cura populares, como o uso de ervas, rezas e benzimentos, foram progressivamente apropriadas, ressignificadas ou desqualificadas por discursos científicos e mercadológicos, ao mesmo tempo em que seus sujeitos e territórios como quilombos, terreiros e comunidades tradicionais permaneceram à margem dos regimes oficiais de reconhecimento.

O foco da pesquisa reside, portanto, na possibilidade de compreender a historicidade dessas práticas, identificando suas origens, atravessamentos, transformações e permanências, de modo a vislumbrar os sentidos contemporâneos da tradição, ao mesmo tempo em que se propõe dar visibilidade aos conteúdos simbólicos que constituem a identidade cultural da sociedade de Vassouras.

Para investigar as questões propostas, a pesquisa parte do pressuposto de que a tradição das rezadeiras se consolida em Vassouras junto às transformações decorrentes da

regulamentação da medicina e da criminalização do curandeirismo, especialmente a partir do Código Penal de 1940 (Brasil, 1940). Nesse contexto, as práticas de cura, por meio da reza e do uso de fitoterápicos, teriam sido transmitidas como estratégia de sobrevivência da prática e continuidade desses saberes. Posteriormente, a Constituição Federal de 1988, ao reconhecer a diversidade cultural e reafirmar a laicidade do Estado, contribuiu para a ampliação do reconhecimento das tradições afro-indígenas, consequentemente, atingindo às práticas, ainda que de forma desigual e tensionada.

Na contemporaneidade, a tradição enfrenta desafios relacionados às mudanças nos modos de vida e ao envelhecimento de suas agentes, o que alimenta a narrativa de seu desaparecimento. No entanto, parte-se da hipótese de que a tradição atravessa um processo de reafirmação identitária no quais permanências e transformações coexistem. Nesse sentido, a tradição se mantém em Vassouras, em grande medida, nas religiões de matriz africana, especialmente na umbanda, por meio de seus sacerdotes, entidades e comunidades.

Do ponto de vista metodológico, a pesquisa se fundamenta em uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico, documental e empírico. Diferentemente da abordagem clássica da História Oral, adota-se a noção de oralidade enquanto performance do saber, conforme proposto por Leda Maria Martins (2021), compreendendo que a memória se atualiza no corpo, na fala e na prática ritual. Assim, a oralidade não é tomada apenas como fonte, mas como dimensão constitutiva do conhecimento, inscrita no corpo-tela das rezadeiras.

A pesquisa de campo articula a observação direta das práticas, a análise de registros audiovisuais e a interpretação de narrativas produzidas em contextos coletivos, como rodas de conversa e exposições, compreendidas como espaços de atualização da tradição. A análise dos dados será orientada pelo diálogo com os conceitos de memória, identidade e referência cultural, a partir de autores como Hall (2016), Fonseca (2006) e Gonçalves (2015), permitindo compreender as políticas de memória como processos seletivos, normativos e atravessados por relações de poder.

Incorporou-se também elementos da pesquisa-ação na etapa de organização do evento público Herança de Fé. A realização da exposição e da Roda de Conversa com rezadeiras, benzedeiras e representantes de comunidades tradicionais constituiu além de uma estratégia de produção de dados, uma ação voltada à valorização, à visibilização e ao fortalecimento

social dos sujeitos da pesquisa. Nessa perspectiva, a investigação ultrapassou a posição exclusivamente observacional, promovendo um espaço de diálogo, reconhecimento e construção compartilhada de saberes entre pesquisadora, participantes e comunidade, em consonância com os pressupostos da pesquisa-ação, entendida por Michel Thiollent (2011) como uma estratégia metodológica que associa investigação científica e intervenção prática, envolvendo pesquisadores e participantes, na busca compartilhada pela compreensão e enfrentamento de problemas concretos.

Por fim, a dissertação organiza-se em três capítulos, e a seguir se apresentam os objetivos de cada texto, os conceitos adotados e os autores com os quais se debate. O primeiro capítulo cujo título é *Reza e benzimento: história e invisibilidade* foi subdividido em duas partes, a saber: *Do curandeiro oitocentista à rezadeira contemporânea: memória, silenciamentos e permanências* e *Saberes tradicionais e valores civilizatórios: oralidade, etnoconhecimento e partilha nas práticas de reza e benzimento*.

Esse primeiro capítulo tem como objetivo contextualizar historicamente a tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), articulando-a aos processos de formação social da vila ao longo do século XIX. Parte-se de um diálogo com a historiografia para evidenciar as interações estabelecidas entre curandeiros, rezadeiras e benzedadeiras, compreendendo tais práticas como resultantes de um processo relacional que envolve saberes indígenas, africanos e elementos do cristianismo.

Nesse sentido, o conceito de partilha (Bezerra, 2024) é mobilizado como chave interpretativa para compreender a constituição dessa tradição, entendida não como produto de fusão ou síntese entre matrizes culturais, mas como expressão de uma coexistência dinâmica de compartilhamento, na qual diferentes heranças permanecem em relação constante, se articulam e se atualizam no tempo, sem se dissolverem em uma unidade homogênea. Tal perspectiva permite tensionar leituras que reduzem essas práticas a processos de mistura (Canclini, 2019), enfatizando, ao contrário, a permanência de cosmologias e valores civilizatórios que se manifestam de forma relacional no cotidiano da tradição (Bezerra, 2024).

A análise da formação da cidade se apoia nas obras de Stanley J. Stein e Johann Moritz Rugendas, possibilitando refletir sobre os modos de vida, as relações sociais e a organização do território de Vassouras que se constituiu como vila, em 1833, e, depois, em cidade, em 1857. O capítulo também estabelece um diálogo com autores como Aguessy,

Daibert Jr., Munanga e Altuna, a fim de compreender a cosmovisão dos africanos escravizados e suas implicações na constituição dos saberes de cura, interpretados à luz da noção de partilha.

Essas análises recebem contribuição a partir da identificação de um curandeiro na virada do século XX, permitindo discutir a permanência dessas práticas no tempo, sendo analisadas à luz das transformações históricas provocadas por dispositivos legais e institucionais, como a tipificação do curandeirismo como crime, a afirmação da laicidade do Estado, a institucionalização da medicina e a implantação de equipamentos de saúde no município. Tais processos são compreendidos como mecanismos que incidem diretamente sobre as formas de existência e legitimação desses saberes, sem, contudo, conseguir eliminar sua continuidade.

Por fim, o capítulo analisa o ofício das rezadeiras e benzedadeiras, a partir do diálogo entre diferentes autores, articulando os conceitos de memória (Pollak), identidade (Hall), etnoconhecimento (Rocha) e colonialidade do poder, do saber e do ser (Quijano).

O segundo capítulo, por sua vez, cujo título é *Entre rezas e ramos: oralitura, corpo e território na experiência da tradição*, foi organizado em três partes, a saber: *Oralidade em performance: memória, corpo-território e transmissão dos saberes*, *Roda de Conversa: oralitura, escuta e partilha* e *Territorialização e mapeamento: presença e visibilidade das rezadeiras em Vassouras (RJ)*.

Este capítulo desloca a análise das narrativas atuais buscando compreender a tradição da reza e do benzimento a partir de sua atualização no tempo presente. Para tanto, adota como eixo analítico a carta aberta apresentada por Regina Lourenço, rezadeira e zeladora de umbanda, no evento Exposição Herança de Fé, compreendendo-a como expressão da oralidade enquanto performance do saber, conforme proposto por Leda Maria Martins.

Nessa perspectiva, a escrita, para além de um registro fixo é um gesto enunciativo situado, cuja potência reside na atualização de memórias, saberes e práticas no interior de um acontecimento coletivo. O capítulo articula, ainda, a análise de registros audiovisuais já produzidos sobre as rezadeiras e benzedadeiras da cidade e região e da roda de conversa realizada no citado evento, compreendendo tais ocasiões como expressões da oralidade em ato, nas quais corpo, fala, gesto e território se entrelaçam na produção e transmissão dos saberes (Martins, 2021).

A partir dos conceitos dessa autora, oralidade, oralitura e tempo espiralar, o capítulo tensiona a noção de temporalidade linear eurocêntrica, propondo a compreensão da tradição como prática viva, continuamente atualizada. Nesse sentido, investiga-se a relação entre corpo e o território, considerando que a tradição se (re)territorializa, na contemporaneidade, sobretudo nas comunidades de terreiro, onde as heranças afro-indígenas se mantêm e se transformam por meio da partilha.

O capítulo também mobiliza os conceitos de ressignificação cultural (Malandrino, 2007) como chave interpretativa para compreender as estratégias de adaptação e resistência dessas práticas ao longo do tempo. Busca-se, assim, analisar as permanências e transformações da tradição, atentando para seus modos de transmissão, para o uso das plantas medicinais e para as formas de enunciação ritual, compreendidas à luz dos valores civilizatórios africanos e das cosmologias que atravessam o cristianismo.

Já o terceiro capítulo, cujo título é *Disputas em torno tradição da reza e benzimento*, foi ordenado em dois momentos, a saber: *Políticas de memória, patrimonialização e regimes de reconhecimento* e *Racismo religioso, saúde pública e colonialidade do saber*.

O terceiro capítulo propõe uma análise crítica das disputas em torno da tradição da reza e do benzimento no campo das políticas de memória, do patrimônio cultural e das dinâmicas sociais contemporâneas. Partindo do mapeamento das rezadeiras e benzedadeiras ativas em Vassouras, busca-se tensionar a narrativa de desaparecimento frequentemente atribuída a essa tradição, deslocando o debate para a compreensão de uma invisibilidade socialmente produzida.

Nesse sentido, o capítulo articula os conceitos de política de memória (Gonçalves, 2015), referência cultural (Fonseca, 1995) e distinção social (Bourdieu, 2011), a fim de compreender como determinados saberes são legitimados em detrimento de outros, contribuindo para a marginalização das práticas de matriz afro-indígena. Dialoga, ainda, com as contribuições de Emerson Giumbelli (2002/2003), evidenciando como os processos de institucionalização e patrimonialização operam por meio da reconfiguração e, em certos casos, da neutralização dos aspectos religiosos dessas práticas.

A análise se ancora, também, na perspectiva da colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano (2005), permitindo compreender os processos de hierarquização,

deslegitimação e invisibilização dos saberes afro-indígenas no interior dos regimes oficiais de reconhecimento. Nesse contexto, discute-se o papel do Estado, das políticas públicas e das instituições na produção de desigualdades simbólicas e na manutenção do racismo religioso.

Por fim, o capítulo analisa as relações entre religião, ciência e saberes populares, evidenciando como essas esferas se articulam em meio a processos históricos de controle, perseguição e seletividade no reconhecimento. Assim, busca-se demonstrar que a invisibilidade das rezadeiras e benzedeiras não decorre de sua ausência, mas de mecanismos estruturais que regulam as formas de existência e legitimação desses saberes na sociedade contemporânea.

CAPÍTULO I – REZA E BENZIMENTO: HISTÓRIA E INVISIBILIDADE

A compreensão das práticas de cura no Brasil passa necessariamente pelo reconhecimento da longa duração dos saberes populares, muitas vezes silenciados pelas narrativas oficiais da ciência e da religião dominante. O que se observa, ao longo dos séculos XIX e XX, é a continuidade, com transformações, das práticas terapêuticas exercidas por curandeiros nas figuras das rezadeiras e benzedadeiras, que persistem no tecido social até os dias atuais.

Desse modo, a tradição, aqui, não deve ser vista como algo fixo ou estático, mas como um processo vivo e dinâmico, em constante movimento, transmitido por meio da oralidade, da performance e da prática cotidiana. Stuart Hall (2006) defende que as identidades culturais são formadas, por meio da diferença e da articulação, nunca sendo puras ou originais, mas sempre posicionalmente construídas (Hall, 2006, p. 38).

Nesse sentido, a continuidade da tradição da reza e do benzimento pode ser pensada a partir de um saber popular de saúde que articula elementos simbólicos, religiosos e práticos voltados à cura do corpo e da alma, guardando aproximações com práticas exercidas por curandeiros africanos do século XIX e, em alguma medida, também com rituais de cura indígenas. Parte-se, nesta pesquisa, da compreensão de que a origem dessa tradição não se explica por uma lógica de fusão entre matrizes culturais, mas por um processo de partilha, no qual diferentes heranças permanecem em relação, se articulam e se atualizam no tempo sem se dissolverem em uma unidade homogênea (Bezerra, 2024, p. 16).

Considera-se, portanto, que o ofício exercido pelos(as) mestres da tradição no século XIX pode ser compreendido como expressão de uma mediação simbólica e cosmológica produzida em contextos marcados por assimetrias de poder, diáspora, violência colonial ininterrupta e deslocamentos territoriais, nos quais saberes africanos, indígenas e elementos do cristianismo coexistem, se reorganizam e garantem a continuidade de práticas de cura no tempo (Bezerra, 2024, p. 53-54).

1.1. De curandeiro oitocentista à rezadeira contemporânea: memória, silenciamentos e permanências

Em Vassouras (RJ) as práticas de cura associadas à tradição da reza e do benzimento já eram percebidas antes mesmo da elevação da vila à categoria de cidade (Stein, 1990, p. 227). Todavia, para uma melhor compreensão desse conjunto de práticas, torna-se necessário contextualizar a população que habitava o território recém-povoado da região atualmente conhecida como Vale do Café.

O desaparecimento da população indígena local ocorreu, conforme argumenta Lemos (2016, p. 46), entre o final do século XVIII e o início do século XIX. Essa extinção foi resultado direto de um conjunto de ações sistemáticas de expropriação territorial, impulsionadas pela lógica expansionista da economia colonial tardia. A destruição das florestas, a concessão e ocupação de sesmarias, bem como a imposição de políticas de aldeamento que restringiam a mobilidade dos indígenas, patrocinaram a extinção e inviabilizaram a reprodução de modos de vida de seus ancestrais.

É necessário, portanto, entender esse processo de desaparecimento como parte constitutiva da gênese das estruturas agrárias que viriam a sustentar a economia do café. Antes de serem apropriadas pelos grandes proprietários, as terras do Vale do Paraíba fluminense eram habitadas por grupos indígenas, cuja presença foi sistematicamente desestruturada para viabilizar o surgimento das fazendas.

Quando o café começou a se expandir pelas terras do Vale do Paraíba, encontrou uma região esparsamente povoada por roças de mantimentos, fazendas de criação de gado, engenhos e aldeamentos indígenas. Grande parte desses habitantes não possuíam documentação legal garantido-lhes o domínio da terra. Iniciou-se uma época de tensões, quando os moradores foram ameaçados pelos novos senhores que trouxeram documentos provando o direito àquelas terras. **As primeiras vítimas desse processo foram os índios.**

Os índios Xumetos, Pitas, Araris e outros, vivam às margens do Rio Paraíba e Preto e eram chamados pelos habitantes da região de “Coroados”. Os Coroados viviam errantes pela região e representavam uma série ameaça aos fazendeiros das freguesias de Sacra Família do Tinguá, Conceição do Pati do Alferes e Conceição da Paraíba Velha, cujos habitantes “ávidos de necessária calma para a prosperidade de suas lavouras eram diariamente sobressaltados e só poderiam trabalhar, em suas sesmarias, com armas na mão” (Muniz, 1979, p. 69).

Nesse sentido, o processo fundacional das fazendas de café no Vale do Paraíba não pode ser dissociado da complexa relação entre formas de organização indígena, africana e europeia, marcada por violência, assimetrias de poder e processos de partilha que não anulam as diferenças entre essas matrizes.

No caso do vale do Paraíba fluminense, a gênese poderá ser encontrada em diversos modelos, inclusive africanos, ou ainda na simbiose do encontro dos europeus dominadores com os negros dominados e os índios exterminados. Esse encontro foi mais profundo na experiência dos jesuítas (Rocha, 2006, p. 119).

Entre 1815 e 1836, os processos de catequização e batismo de populações indígenas foram práticas recorrentes nas regiões de sesmarias, contribuindo significativamente para o baixo número de indígenas identificados no recenseamento de 1850. Isso se deve ao fato de que, no momento do batismo, os indígenas recebiam nomes cristãos, o que implicava o apagamento de suas identidades originárias. Como demonstra Lemos (2016, p. 147), nos registros de batismo não constavam nomes indígenas para as crianças, enquanto, no caso dos adultos, a substituição dos nomes em suas línguas nativas representava uma forma de violência simbólica imposta pelo processo de catequização.

Torna-se o jovem índio dia a dia mais sombrio, tudo faz de má vontade; passou a ser enfim, sob todos os pontos de vista, o arremedador de José Mariano. Entretanto, e é isto o que me aflige, tornei-me indispensável a ele; abandoná-lo seria condená-lo a uma miséria certa. E não devo esquecer que fui quem o tirou de suas florestas; que até agora não está doutrinado e ainda não batizado (Saint-Hilaire, 2002, p. 15).

Johann Moritz Rugendas (Augsburg, Alemanha, 1802/1858) veio ao Brasil junto a Missão Langsdorff (1824-1829), registrou 300.000 indígenas nos dados levantados sobre o censo da população nas Américas, publicado em 1835 na Europa (Figura 1).

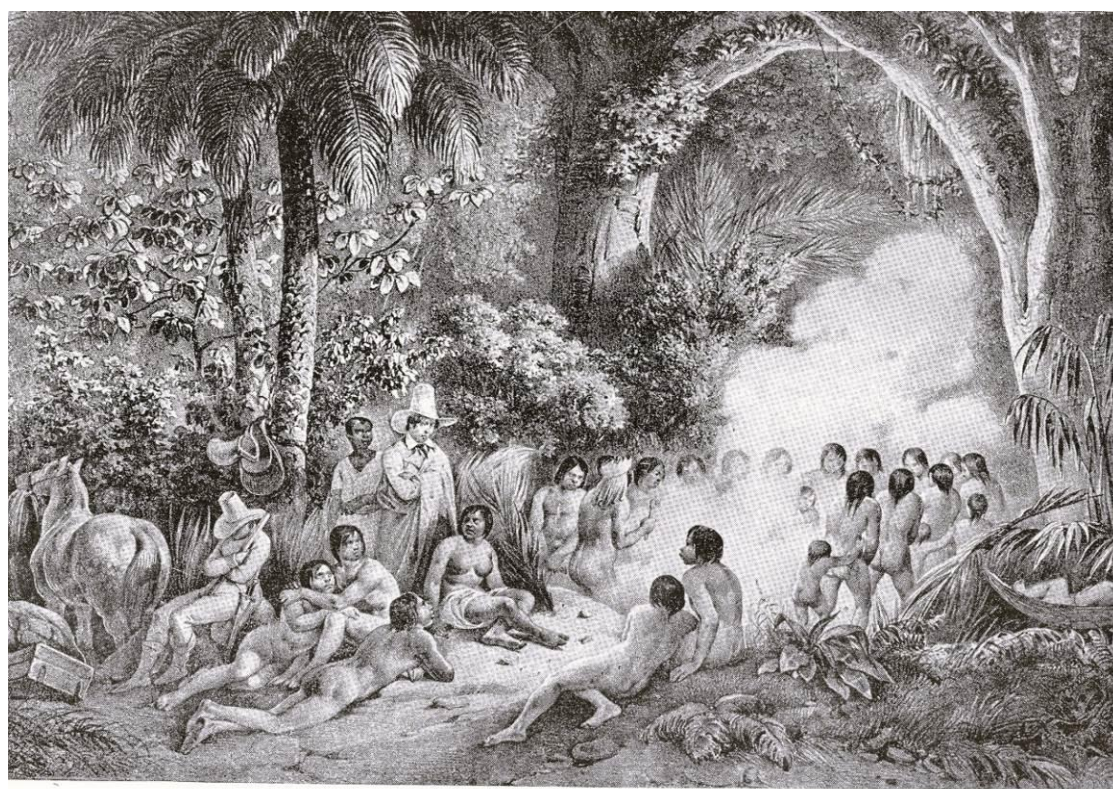
<i>América Setentrional</i>	<i>ano</i>	<i>brancos</i>	<i>h. de cor</i>	<i>negros</i>	<i>índios</i>
Estados Unidos ...	1820	7.793.008	1.769	456	400.000
México	1824	1.360.000	2.070.000	8.400	3.430.000
Guatemala	1824	190.000	320.000	10.000	965.400
Possessões britânicas	1822	1.038.000	Ignorado	5.000	Ignorado
<i>América do Sul</i>					
Colômbia	1824	600.000	720.000	470.000	854.600
Perú	1795	136.311	285.841	40.336	608.911
Chile	1778	80.000	Ignorado	240.000	430.000
La Plata	1824	475.000	305.000	70.000	1.150.000
Brasil	—	(com os crioulos) 843.000	628.000	1.987.500	300.000
Güiana francesa ..	—	1.025	1.982	13.200	10.000
" inglesa	—	3.421	3.220	109.349	Ignorado
" holandesa ..	—	8.525 (3.000 judeus)	Ignorado	72.000	6.000
Índias Ocidentais ..	—	450.000	1.600.00		—

Figura 1 – Quadro estatístico da população branca e negra nas Américas

Fonte: Rugendas, 1949, p. 84

Observando os dados do Movimento da População da Província do Rio do Janeiro (1850), registrados por Ferraz (1853), dos 300.000 “índios” sobreviventes no Brasil, nas primeiras décadas apenas seis indígenas foram computados em Vassouras. Monteiro (2007) reforça esses números, destacando a desproporção entre os grupos étnicos e a quase inexistência oficial dos indígenas. Segundo Monteiro (2007, p. 45), em 1850, a distribuição dos grupos em Vassouras, quando computada uma população de 28.638 habitantes, eram 67% de escravizados; 5.351 brancos livres, 6 indígenas, 3.262 pardos, 809 pretos livres e 18.479 negros escravizados.

A Figura 2, ilustrada por Rugendas (1949, pr. 3/6), constitui um dos registros visuais mais significativos sobre a complexa interação entre esses diferentes grupos étnicos na formação social brasileira.



DANSA DOS PURIS

Figura 2 – Dansa dos Puris
Fonte: Rugendas, 1949, pr. 3/6.

No entanto, compreende-se que as confluências das subjetividades de cada etnicidade ou tradição cultural se faziam presentes através da memória e da organicidade de suas experiências (Bezerra, 2024, p. 17). Neste sentido, a cena festiva no âmbito da qual indígenas da etnia puri dançavam em círculo, acompanhados por observadores brancos e negros,

representam, de forma simbólica e idealizada, o encontro entre as três matrizes fundamentais da cultura brasileira: indígena, africana e europeia. O cenário era composto de espaço de mata aberta, evocando tanto o ambiente rural quanto as formas de sociabilidade desse grupo.

Neste contexto quando indígenas ainda não estavam totalmente “doutrinaados e batizados”, já estava introduzido o negro escravizado. Nas décadas de 1830 a 1850, período de maior chegada de africanos na região, Stein (1990, p. 237) narrou que as fazendas recebiam a visita do padre da freguesia no dia do santo padroeiro da fazenda¹ data na qual eram realizados os batismos de escravizados. Stein, ainda informa que nesta ocasião, a convite do anfitrião, os fazendeiros vizinhos enviavam suas crianças escravizadas para serem batizadas e, ainda segundo o mesmo autor, o padre rezava, enquanto os escravizados cantavam. É interessante destacar que nas senzalas era notória a presença de um líder religioso com poder de cura, segundo Sweet (2007, p. 253), os chamados adivinhos ou curandeiros africanos eram comuns no Brasil desde 1700 e eram eles que tratavam das pessoas doentes. Em concordância, Stein (1990) relata que:

Trazidos para o Brasil e atuando as vezes como padre, apareceu a figura do adivinho africano, conhecidos pelos escravos e pessoas livres que o consultavam como quimbandeiros, cangirista, curandeiro ou benzedor (Stein, 1990, p. 238).

Embora a dominação colonial tenha imposto, de forma violenta, processos de catequização aos povos indígenas e africanos, ao longo do território brasileiro, tais estratégias não foram suficientes para aniquilar os saberes e significados culturais, oriundos das matrizes africanas e indígenas. Ao contrário, esses conhecimentos resistiram e, em conexão, produziram experiências que permanecem vivas nas expressões do sagrado popular contemporâneo (Bezerra, 2024, p. 55).

Todavia, o encontro dessa pluralidade cultural em solo vassourense, fez com que fazendeiros, indígenas e africanos estabelecessem relações desiguais, mas contínuas, de circulação de crenças, símbolos e práticas, cujos vestígios e permanências podem ser identificados, na atualidade, nos saberes e fazeres das rezadeiras e benzedadeiras, aqui compreendido como mandigas africanas partilhadas com indígenas cristianizados pelos jesuítas (Bezerra, 2024, p. 53).

¹ O nome do senhor, da senhora, ou mesmo a data de sua fundação determinava a denominação vinculada a um santo que passava a ser o padroeiro da propriedade (Rocha, s/d, p. 58)

Deste modo, os códigos e subjetividades de cada matriz cultural permanecem presentes na memória e nas vivências das mulheres, especialmente naquilo que elas, pertencentes a povos ameríndios e africanos partilharam, em profundidade, por meio da circularidade de suas cosmogonias².

As confluências entre indígenas e africanos se deram na dimensão cosmológica em função de princípios filosóficos e culturais que os aproximavam. As formas de interação dessas culturas e povos com a diversidade e a divindade presente na natureza emprestou um caráter orgânico que permitiu a preservação através do respeito aos ciclos de renovação ensinados pela terra, pelo ar, pela água e pelo fogo, algumas vezes reconhecidas e cultuadas, outras, respeitosamente usadas para o alimento, para compreensão da vida e para cura dos corpos e das almas que viveram seus traumas cotidianos de dominação (Bezerra, 2024, p. 55).

Fato relevante é que a cidade de Vassouras foi socialmente construída por aproximadamente 70% de africanos, majoritariamente trazidos da África Centro Ocidental e, para melhor compreensão da forte influência dos povos *bantu*³, refletida no etnoconhecimento das rezadeiras/benzedeiras, destaca-se que existiu na África Central uma política da igreja católica de condenação à escravidão aos adivinhos e curandeiros. De acordo com o relato de James H. Sweet “um número desproporcional de adivinhos e curandeiros africanos eram integrados na população escrava do Brasil, que contribuíram para exacerbar a sua influência junto dos escravos e diminuir o impacto dos cristãos africanos” (Sweet, 2007, p. 233).

Isso explica a inserção e permanência de matrizes culturais *bantu* no imaginário religioso e nas práticas terapêuticas da Vassouras do século XIX, reduzindo os impactos da evangelização imposta, embora fosse necessário incorporar símbolos e imagens cristãs em seus rituais. Nesta direção, Munanga (2023) explica que a dinâmica que abrange a filosofia *bantu* de forças vitais

[...] consiste em integrar forças novas na sua relação de forças interativas, explicariam porque os *bantu* do Brasil tiveram de interagir no conjunto das relações de forças, tanto com as forças coloniais simbolizadas pelo catolicismo, quanto mais com as forças irmãs representadas no panteão nagô e com as forças nativas da terra por meio da integração dos espíritos caboclos em seus ritos religiosos (Munanga, 2023, p. 49).

Do mesmo modo, as comunidades africanas e seus descendentes que habitaram o território vassourense receberam e absorveram mensagens e imagens das crenças cristãs que

² Cosmogonia como o estudo das narrativas e teorias que buscam explicar a origem do universo, dos deuses, da humanidade e da ordem cósmica segundo a visão de determinado grupo.

³ Os *bantu* são um conjunto de povos oriundos da África Central que constituíram a maioria da população escravizada em Vassouras.

lhes eram impostas atribuindo-lhes novos significados, de acordo com a compreensão da sua história e das suas tradições, ressignificando seus usos às necessidades diárias e aos desafios que o mundo novo apresentava. De acordo com Daibert Jr., esse processo se deu, “sem abandonar completamente seus saberes, suas redes de sentido nem seus modos de existir, os colonizados encenavam adesões aparentes de modo a negociar e a garantir a hibernação e a sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais” (Daibert Jr., 2021, p. 12-13).

Desta maneira, acredita-se que o formato heterogêneo da religiosidade em Vassouras é fruto da reconstrução espiritual da população africana e afrodescendente, a partir da interação entre as tradições religiosas africanas e o cristianismo no século XIX. Não se trata, porém, de fusão entre crenças, mas de uma articulação marcada por negociações, deslocamentos e permanências, perceptível nas práticas traduzidas, atualizadas e ressignificadas dos curandeiros e das rezadeiras/benzedeiras. Para Malandrino (2007), a diáspora africana representou uma desordem e falta de significação para os *bantu*, fazendo com que buscassem constantemente refazer suas representações religiosas, diante da realidade apresentada pelo Mundo Novo.

A religião é entendida como uma forma cultural, que se transforma ao longo da história em um espaço simbólico, constituído por forças antagônicas, neste caso, religião erudita e religiosidade popular, que são atravessadas pelos conflitos sociais (Malandrino, 2007, p. 148).

Na luta pela permanência de suas tradições, os *bantu* estabeleceram relações de partilha com elementos das culturas indígenas, portuguesa e iorubá, reconfigurando seus repertórios simbólicos sem abandono integral de seus fundamentos cosmológicos. Neste contexto, a “troca de folhas”, dos saberes, produziu uma consciência dos sujeitos traduzidas nas diversas formas de expressão e religiões afro-brasileiras (Bezerra, 2024, p. 53). Esse encontro de diferentes culturas que se integra através de trocas materiais e simbólicas e é entendido como ressignificação cultural (Malandrino, 2007, p. 138).

Neste sentido, alguns aspectos como a possessão, adivinhação, a medicina tradicional, a feitiçaria e o curandeirismo da religiosidade *bantu* foram mantidos. Tais aspectos podem ser identificados nas práticas das rezadeiras/benzedeiras, resistindo aos intensos processos de hibridismo, ainda em solo africano, com a chegada dos portugueses e do projeto de catequização (Malandrino, 2010, p. 170). Portanto, para analisar as práticas e os saberes ancestrais das rezadeiras/benzedeiras é necessário compreender a dinâmica da cosmovisão *bantu*, que de acordo com Daibert Jr. (2023, p. 225-226) e, em concordância com

Altuna (1985, p. 58-59), é norteadada pela pirâmide vital que é dividida entre o mundo invisível e o mundo visível (Figura 3).



Figura 3 – Pirâmide Vital
Fonte: CONTE sob Altuna, 1985, p. 58-59.

Em ordem hierárquica estão **no topo** a divindade suprema, os arquipatriarcas, os espíritos da natureza, os ancestrais e os antepassados, e **na base**, os reis, os chefes de reino, tribo, clã ou família, os especialistas da magia, os anciãos, a comunidade, o ser humano, os animais, os vegetais, os minerais, os fenômenos naturais e os astros. Neste sentido, Daibert Jr. explica que “segundo a tradição banto, a vida era sustentada por um Ser Supremo que reinava sobre o universo e sobre os homens, de modo distante, porém benéfico” (Daibert Jr., 2023, p. 225-226).

Destaca-se a figura dos especialistas em magia e dos anciões, por se tratar de pessoas com atributos ou dons sagrados, dotadas de sabedoria e considerados os guardiões da tradição. Convém destacar que esses personagens atuavam nas comunidades *bantu* como transmissores de suas culturas, histórias e crenças. Daibert Jr. (2023, p. 228), pensando no papel fundamental desses líderes comunitários, faz uma importante reflexão sobre a manipulação das forças vitais e, em seus estudos, destaca que

Dispostas no mundo visível, segunda parte da pirâmide, logo abaixo das forças pessoais, encontravam-se as forças impessoais. Essas forças estavam distribuídas da seguinte forma em ordem de importância: animais, plantas e minerais. Todas elas proporcionavam energia e vitalidade ao homem. Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais, conforme sua utilização em rituais, guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios. Os fenômenos naturais e os astros, na base da pirâmide, estavam a serviço dos homens e de suas comunidades. Todas essas forças impessoais eram dominadas pelos homens,

sobretudo pelos especialistas da magia, que as utilizavam como instrumentos próprios (Daibert Jr., 2023, p. 230).

De fato, o pesquisador de Stanly J. Stein relatou que, em visitas às fazendas de café, na então Vila de Vassouras, no período entre 1850 e 1900, frequentemente os fazendeiros recorriam aos remédios caseiros fornecidos por pessoas livres ou escravas, que haviam adquirido a reputação de efetuar curas (Stein, 1990, p. 226).

Os fazendeiros que conheciam pouco da medicina caseira contavam com suas esposas e escravos, que trocavam opiniões ou finalmente chamavam o curandeiro, uma figura antiga na cultura africana. [...] os curandeiros, empregavam uma variedade de medicamentos, incluindo ervas e outras substâncias prescritas de acordo com os rituais (Stein, 1990, p. 227).

A citação acima vai ao encontro do depoimento de uma escravizada de nome Clara, de nação Mina, testemunha de um processo crime⁴ de adultério, do ano de 1870, que descreve o preparo de um chá composto por arruda (erva ritualística) e cachaça utilizado pela sua senhora, para abortar o filho que esperava, posto que desconhecendo o pai, este poderia ser do escravizado chamado Virgílio com quem mantinha relações adúlteras. Pode-se dizer que o saber de Clara diz respeito ao que Bezerra (2024) classificou como conhecimento ancestral que determina o viver e o morrer, o que alimenta ou envenena (Bezerra, 2024, p. 39).

Na concepção de Pimenta (2003) o curandeiro é caracterizado por ser terapeuta e conhecedor de plantas medicinais utilizadas para tratar moléstias de vários tipos, inclusive às causadas por espíritos diabólicos (Pimenta, 2003, p. 18). Desse modo, os feiticeiros e curandeiros que socorriam os colonos e fazendeiros, nos casos de ineficiência dos remédios de botica, eram em maioria negros livres ou cativos (Vainfas & Souza, 2002, p. 23).

A busca por práticas terapêuticas naturais e ritualísticas por parte da elite local foi observada e fortemente criticada por europeus em expedições e visitas conforme o relato abaixo transcrito do viajante alemão e botânico August de Saint-Hilaire (2002, p. 32)⁵.

Já tive diversos ensejos de falar, no meu diário, da confiança que os brasileiros dispensam aos amuletos e remédios de simpatia. Um dos meios de cura que empregam, também muito frequentemente, é o benzimento de seus males. O charlatão terapeuta deve ao mesmo tempo repetir uma fórmula devocional. Uma multidão de indivíduos encarrega-se assim de benzer as pessoas e isto na maior boa-fé; mas não posso conceber que um homem que se intitula cirurgião e por

⁴ APMV. Crime de adultério, 1870, autoria de Ignacio Rodrigues de Souza contra sua esposa Francisca Maria de Souza.

⁵ Saint-Hilaire representa, enquanto botânico francês, o ‘melhor’ da cultura eurocêntrica do início do s. XIX, demonstrando a influência desse povo nas políticas públicas do Brasil de então. Assim, os curandeiros, as rezadeiras e as benzedadeiras eram figuras a se esconder, vergonha nacional para a visão supremacista branca.

consequente deve ter sido diplomado, **sancione com o exemplo as práticas supersticiosas** (Saint-hilarie, 2002, p. 32, grifos nossos).

Deste modo, no século XIX, os curandeiros operavam em contextos de intensa repressão legal e eclesiástica, muitas vezes associando seus saberes ao primitivismo desconsiderando a propriedade intelectual e as cosmologias do universo africano, ameríndio e da religiosidade popular portuguesa. Em Vassouras, no ano de 1835, aconteceu a primeira condenação à morte no largo da força⁶ onde o réu foi identificado como João Congo, descrito como “Preto Congo – natural do indômito Paiz do Zaire na Negrícia, que na origem tem por religião enganosa e feiticeira”, (1835, Processo de Homicídio, p. 16). Trata-se da mais antiga referência à perseguição religiosa e a presença de curandeiros africanos na cidade, até o momento localizada. Durante o Império, a religião católica tinha amparo na Constituição de 1824 como religião oficial, como coloca em evidência o trecho abaixo, do artigo 5º, da referida Constituição.

Art. 5º. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras religiões serão permithidas com o seu culto domestico ou particular **em Casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo** (Brasil, 1824, art. 5º, grifos nossos).

Essa formulação jurídica reforçava o monopólio simbólico e institucional da Igreja Católica, excluindo as práticas religiosas afro-brasileiras e indígenas do espaço público e do reconhecimento legal. As práticas de cura ligadas a essas religiões, mesmo que ancestrais e comunitárias, eram frequentemente lidas como heresia, bruxaria ou feitiçaria.

Duas fortes correntes religiosas influenciaram a população das fazendas de Vassouras. Aceita como a igreja oficial, do Estado, o catolicismo romano era a religião dos senhores, dos homens livres e - nominalmente - dos escravos negros. No entanto, as tradições religiosas africanas formavam um substrato de crenças e práticas entre a maioria dos escravos e das pessoas livres. Havia pontos em que uma reforçava a outra (Stein, 1990, p. 235).

Stein (1990) relata que apesar das proibições, alguns fazendeiros toleravam o curandeirismo e outras expressões religiosas africanas mudadas apenas superficialmente pelo contato com a fé católica, e, nos casos de proibição absoluta, por parte dos senhores, a religiosidade e as práticas de cura africanas, aconteciam de maneira oculta ou nos bosques, (Stein, 1990, p. 235), sem apresentar forma externa de templo, como pregava a Constituição de 1824. Ainda assim, ao longo do século XIX, a população de Vassouras contrariou os

⁶ O largo da força, onde hoje está Memorial Manoel Congo, foi o local de execução dos considerados culpados e condenados a pena máxima.

poucos médicos diplomados que havia na cidade e continuou a recorrer aos ofícios do curandeiro (Stein, 1990, p. 229), no que pese o alerta de Saint-Hilaire (2002, p. 32).

Os relatórios médicos de metade do século criticavam com frequência as curas caseiras, alegando que a mortalidade de escravos e pessoas livres devia-se ao “abuso, ignorância e audácia dos charlatães e curandeiros e à tolerância equivocada das autoridades lhes davam ajuda e os recomendavam” (Mappa Synóptico *apud* Stein, 1990, p. 228).

Naquele momento, a cidade e as ocupações territoriais se expandiam e, afastados do centro, onde se encontrava o único hospital da cidade, e dos casarões de propriedades dos senhores do café, formaram-se pequenos aldeamentos onde se abrigavam os descendentes de posseiros livres e sem-terra, provenientes de vários grupos étnicos, os colonizadores sem posses, aos quais se juntaram escravos fugidos e alforriados e portugueses indigentes (Stein, 1990, p. 163).

Neste contexto, chama a atenção uma região rural conhecida como Serra Grande, hoje Morro da Vaca, por onde passava a mais antiga das rodovias, a Estrada da Polícia, ocupada por alguns sítios, em uma extensa mata fechada, que abrigava um povoado habitado por pequenos agricultores e pobres das diversas etnias que ali conviveram. Neste território, em meio à extensa mata, existe um local identificado pela população e registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN como sítio arqueológico, a Pedra do João Moleque⁷, reconhecido pela placa ali instalada (Figura 4).



Figura 4 – Placa de Bronze

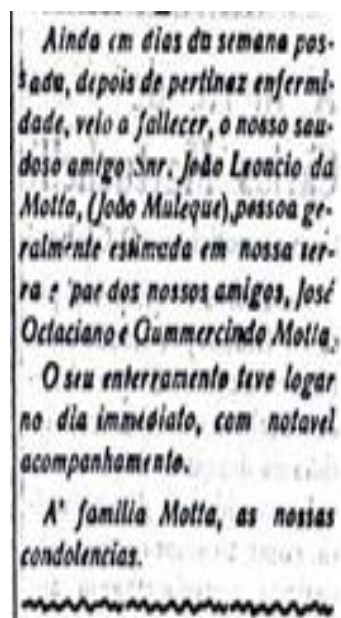
Fonte: Agostini, 2007, p. 3.

⁷ O sítio arqueológico em questão está cadastrado como área cerimonial abandonada, constituída por um círculo aproximado de pedras, com uma pedra redonda no meio – CNSA RJ01007. Para maiores informações é interessante consultar http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_detalhes.php?21259.

João Moleque foi um conhecido curandeiro chamado João Leôncio da Motta (c. 1875/1938), famoso amansador de cobras e conhecedor das ervas, que de acordo com Agostini (2007):

[...] rezava dor no corpo, rezava fogo (para apagar incêndios), bicheira, bronquite, tuberculose e, principalmente, picada de cobra. Os relatos sobre cobras são constantes. Inclusive a habilidade de chamar as cobras com assobios ou rezas, como dizem fazer alguns caboclos em centros umbandistas (Agostini, 2007, p. 3).

A data gravada na placa e afixada em uma das pedras corresponde à data de falecimento do curandeiro, conforme registrado em notícia publicada no Correio de Vassouras, no dia 13 de julho do mesmo ano (Figura 5).



Transcrição:

Ainda em dias da semana passada, depois de pertinaz enfermidade, veio a falecer, o nosso saudoso amigo Snr. João Leôncio da Motta, (João Muleque), pessoa geralmente estimada em nossa terra e pae dos nossos amigos, José Octaciano e Gummercindo Motta. O seu enterramento teve lugar no dia immediato, com notável acompanhamento.

À família Motta, as nossas condolências

Figura 5 – Obituário de João Muleque

Fonte: CORREIO DE VASSOURAS, Ano XI, nº 125, 13/07/1938, p. 3.

Este marco de localização não apenas registra a morte de um indivíduo, mas também constitui uma forma de materialização simbólica da identidade do curandeiro e da memória coletiva que o circunscreve a um território específico.

[...] um conjunto de grandes blocos de pedra, dispostos naturalmente como se formassem um círculo, com um espaço interno. Além de outra pedra arredondada no meio desse espaço interno, como se fosse uma mesa ou um altar. Em um dos blocos, que formava uma pequena parede voltada para dentro do círculo, estava afixada uma placa de bronze com a inscrição: “Em homenagem a Pena Preta⁸ e João Moleque”, com uma data do ano de 1938 (Agostini, 2022, p. 38).

⁸ Trata-se de um caboclo guia espiritual na umbanda. Conhecedores das ervas e dos segredos matas, foram reconhecidos pelos *bantu* como os verdadeiros ancestrais em terras nativas.

Portanto, o corpo de João Moleque e o espaço que ocupa mesmo que não corresponda ao único local de seus atendimentos, muitas vezes realizados em sua residência tornaram-se indissociáveis, configurando um enraizamento afetivo, simbólico e político entre sujeito e espaço. Ainda que a prática da reza e benzimento como recurso terapêutico esteja tradicionalmente vinculada ao cristianismo e à figura da rezadeira/benzedeiras, no caso de João Moleque, é necessário considerar a complexidade dos saberes e práticas por ele mobilizados.

Seus rituais parecem aproximar-se das chamadas macumbas ou cultos de aflição, expressões religiosas afro-brasileiras, que segundo Slenes (2006), foram fundamentais para a constituição de uma espiritualidade centrada no enfrentamento do sofrimento e na busca de soluções práticas para problemas de saúde. Tais manifestações, frequentemente marginalizadas e reprimidas pelo discurso oficial da medicina e da religião institucionalizada, constituíram o solo, a partir do qual emergiu a umbanda. Neste sentido, Malandrino (2007) caracteriza a umbanda como:

[...] uma espécie de bricolagem, na qual cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova construção, conserva algo da estrutura da sua origem, que possuem uma matriz banto (Malandrino, 2007, p. 142).

Portanto, a religiosidade praticada por João Moleque assim como a de muitas rezadeiras/benzedeiras não católicas, pode ser compreendida como expressão de um campo devocional relacional, no qual elementos de origem africana, indígena e cristã coexistem, são reinterpretados e se atualizam sem que isso implique apagamento de suas matrizes. Tal dinâmica pode ser compreendida à luz da noção de partilha entendida como forma de existência relacional que antecede classificações fixas e se sustenta na coexistência de experiências distintas.

Como propõe Bezerra (2024, p. 53), o caboclo⁹ era antes mesmo de ter sido, isto significa a partilha, seja ela genética ou cultural, que forjou uma perspectiva cabocla para as práticas de reza e benzimento. Ao invocar saberes ancestrais e mobilizar forças espirituais

⁹ Caboclo, na descrição mais comum, é o filho decorrente da união entre o sangue branco com o indígena, representando uma figura central na formação étnica e cultural brasileira, frequentemente associada à vida rústica no campo. O termo, de origem tupi (caa-boc, "o que vem da floresta"), também se refere a espíritos ancestrais na Umbanda.

para a cura, suas atuações dialogam com um campo ritual que tensiona os limites entre religião, medicina e resistência cultural.

Após a abolição, as manifestações religiosas e as práticas de cura africanas continuaram a ser proibidas e expressamente condenadas, não mais pela religião oficial, mas pela medicina erudita regulamentada pela primeira Constituição Republicana (Brasil, 1891) e, no caso de Vassouras, também pelo Código de Posturas, datado de 1890¹⁰ (*Apud* Stein, 1990, p. 240).

A relação entre saberes populares e o Estado brasileiro sofreu transformações significativas do Império à República Velha até a Nova, refletindo disputas de poder em torno da legitimidade do saber e da fé. Embora a Constituição de 1824, no nascente regime imperial tolerasse outras religiões, na prática, manifestações religiosas não católicas incluindo as afro-brasileiras eram, em essência, proibidas de vir ao conhecimento público. Com a Proclamação da República, a Constituição de 1891 prometia romper com esse modelo, instituindo a laicidade do Estado e garantindo formalmente a liberdade de culto nos seguintes termos:

§ 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum (Brasil, 1891, art. 72, § 3º).

Contudo, essa liberdade foi seletivamente aplicada, uma vez que os cultos de matriz africana e práticas religiosas populares continuaram a ser alvos da repressão policial e jurídica, especialmente através de legislações que atuavam sobre o corpo, a fé e a cura. Paralelamente à reorganização do campo religioso, o Estado republicano passou a regular a prática da medicina, consolidando um modelo biomédico, científico e institucionalizado. A medicina passou a ser uma profissão legalmente reconhecida, enquanto os saberes tradicionais de cura foram associados ao primitivismo, ignorância e ao atraso. A Constituição se manteve omissa a criminalização já prevista no Código Penal de 1890 que tipificou como crime de curandeirismo, nos termos do artigo 156, o ato de: “exercer o curandeirismo, prescrevendo, habitualmente, remédios, fazendo diagnósticos e praticando atos próprios de médico, sem estar legalmente habilitado (Brasil, 1890, art. 156).

¹⁰ Não foi possível o acesso ao documento original, posto que se encontra extraviado.

A repressão não cessou com o tempo, pelo contrário, foi reafirmada com a promulgação do Código Penal de 1940¹¹ em vigor desde 1941, que manteve em seu artigo 284 a seguinte redação:

Exercer o curandeirismo:

I – prescrevendo, habitualmente, qualquer substância;

II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III – fazendo diagnósticos:

Pena – prisão simples, de seis meses a dois anos (BRASIL, 1940, art. 284).

Embora a formulação legal pareça neutra, sua aplicação prática foi seletiva e racista. Ela visava, sobretudo, curandeiros, rezadeiras/benzedeiras e erveiros¹², vinculados à prática do baixo espiritismo (Giumbelli, 2003, p. 257), e, ainda, sacerdotes religiosos de matriz africana, frequentemente acusados de charlatanismo e prática ilegal da medicina. Como aponta o autor citado, o enquadramento das práticas afro-religiosas como baixo espiritismo estava alinhado à lógica racista do Estado e aos discursos de marginalização que buscavam deslegitimar essas tradições (Giumbelli, 2003, p. 257).

A expressão “baixo espiritismo”, portanto, aparece posteriormente incorporada ao vocabulário dos magistrados. Muito antes, contudo, já tinha um papel preciso no interior do aparato policial, aperfeiçoado e potencializado pelos peritos. É ela que serve para designar, na quase totalidade das vezes, a natureza e/ou a finalidade dos objetos, os quais adquirem significado quando reinseridos em contextos rituais identificados como “sessões de macumba” ou de “candomblé” (Giumbelli, 2003, p. 257).

Essas práticas de cura, muitas vezes, estavam entrelaçadas a rituais religiosos, o que evidencia a sobreposição entre as esferas da fé, da medicina e da cultura – todos alvos de controle estatal. Isto sem citar possíveis conflitos com a emergente indústria farmacêutica em crescimento que também utilizava a flora brasileira com o objetivo do lucro. O fato pode ser constatado em noticiários publicados em jornais da época como a nota publicada no jornal Vassourense, de 12 de março de 1983, pelo Dr. Lucindo Filho a respeito de uma receita eficaz desenvolvida pelo erveiro João José Ferreira (Figura 6).

¹¹ Está em debate no Senado, o projeto de lei – PLS 236/2012 que prevê a reforma do Código Penal Brasileiro (Brasil, 2012).

¹² Erveiro ou raizeiro é a denominação popular atribuída a pessoas que detêm conhecimentos tradicionais sobre o uso de plantas medicinais, especialmente ervas, raízes, cascas e sementes, com finalidades terapêuticas, preventivas ou espirituais. Esses especialistas populares atuam no preparo, na manipulação e na indicação de remédios naturais, com base em saberes transmitidos oralmente, muitas vezes vinculados a práticas religiosas, experiências empíricas e vínculos comunitários.

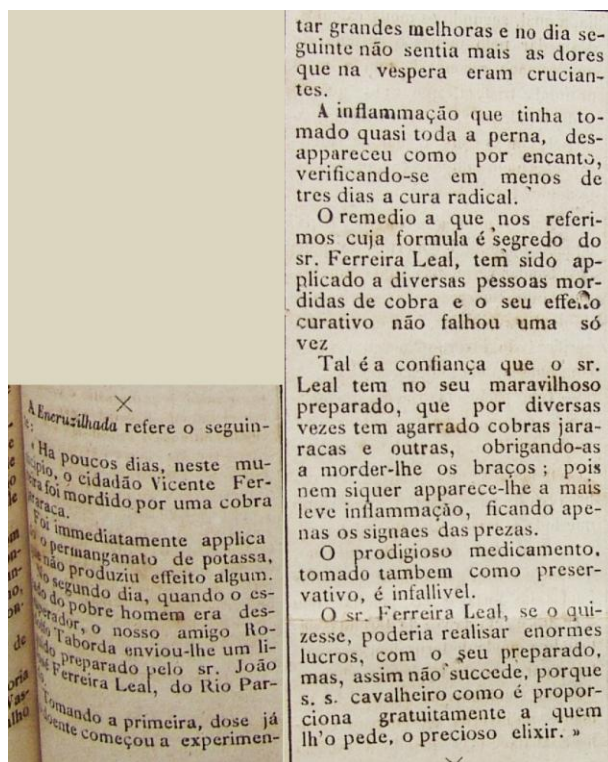


Figura 6 – Remédio para mordida de cobra

Fonte: CORREIO DE VASSOURAS, Ano XII, nº 11, 12/03/1893, p. 1.

Transcrição

A Encruzilhada refere o seguinte:

Ha poucos dias, neste município, o cidadão Vicente Ferreira foi mordido por uma cobra jararaca. Foi immediatamente applicado o permanganato de potassa, que não produziu effeito algum.

No segundo dia, quando o estado do pobre homem era desesperador, nosso amigo Rodolfo Taborda enviou-lhe um líquido preparado pelo sr. João José Ferreira Leal, do Rio Pardo.

Tomando a primeira dose já o doente começou a experimentar grandes melhoras e no dia seguinte não sentia mais as dores que na véspera eram cruciantes. A inflamação que tinha tomado quasi toda a perna, desapareceu como por encanto, verificando-se em menos de três dias a cura radical.

O remédio a que nos referimos cuja formula é segredo do Sr. Ferreira Leal, tem sido applicado a diversas pessoas mordidas de cobra e o seu effeito curativo não falhou uma só vez... O prodigioso medicamento, tomado também como preservativo, é infalível.

O sr. Ferreira Leal, se quizesse poderia realizar enormes lucros com o seu preparado, mas, assim não succede, porque s.s. cavalheiro como é proporciona gratuitamente a quem lh'o pede, o precioso elixir.

A criminalização das práticas de cura populares, tal como expressa no artigo 284 do Código Penal de 1940, e a reportagem assinada pelo médico local, Dr. Lucindo, revelam que embora a linguagem legal aparente neutralidade, sua aplicação seletiva evidencia uma lógica racista que deslegitima formas de conhecimento não alinhadas ao modelo biomédico ocidental, mesmo quando seus métodos demonstravam eficácia, como no caso de João José Ferreira Leal, citado na imprensa do século XIX.

Essa repressão também se articula com o não reconhecimento da propriedade intelectual desses povos, cujos conhecimentos sobre a flora medicinal e práticas de cura foram frequentemente apropriados pela indústria farmacêutica sem qualquer forma de reparação ou valorização. Trata-se, portanto, de um projeto de apagamento e controle, no qual o Estado atua como agente ativo da exclusão epistêmica, reforçando hierarquias coloniais continuadas que subalternizam os saberes não brancos em nome de uma modernidade excludente e eugenista.

Assim, observa-se uma contradição profunda entre o discurso jurídico da liberdade (como proclamado na Constituição de 1891) e as políticas legais e policiais de repressão aos saberes e cultos não hegemônicos. Esse processo de criminalização dos saberes populares revela a tentativa do Estado de impor um padrão de ciência e espiritualidade alinhado aos

valores da modernidade ocidental, eugênica, marginalizando saberes de origem africana, indígena e/ou popular (Simas, 2024, p. 18-19).

No entanto, a notícia no jornal evidencia que uma parcela da sociedade de Vassouras continuava a recorrer aos curandeiros diante à comprovação da eficácia de suas receitas. A manipulação das plantas medicinais para o preparo dos remédios estava relacionada às visões cosmológicas dos curandeiros que eram em maioria africanos e afrodescendentes (Pimenta, 2003, p. 21).

Esses relatos exemplificam o modo como boa parte da população devia ver os curandeiros, cujos serviços não eram solicitados apenas por falta de médicos ou cirurgiões, ou porque não podiam pagá-los, como pretendiam esses últimos. Eram requisitados, muitas vezes, por serem mais eficientes, quer fosse para tratar moléstias leves ou sérias (Pimenta, 2003, p. 20).

No período, a Cidade de Vassouras comemorava a inauguração do segundo hospital, conforme noticiado no jornal *Correio de Vassouras*, de 08 fevereiro de 1939 (Ano III, nº 155, p. 1), embora só tenha sido aberto para atendimento no ano de 1941, substituía o antigo hospital ao lado da Igreja Matriz. Mais tarde, no ano de 1968, a cidade recebia a primeira escola de medicina da região fundada pelo militar Severino Sombra¹³.

Chama atenção o fato de José Octerciano da Motta, um dos filhos de João Moleque (c. 1850/1938) ser reconhecido pela coletividade como sucessor e herdeiro do ofício paterno, como **rezador** (Agostini, 2007, p. 3), nos anos seguintes ao falecimento do pai. Esse reconhecimento permite supor que a mudança semântica na identificação dos **curandeiros** tenha ocorrido em virtude da regulamentação do exercício de medicina. Paralelamente, passou a ocorrer a criminalização das práticas de curandeirismo e a intensificação, por parte do Estado, da violência contra praticantes de religião afrobrasileiras. De acordo com Simas (2024), os discursos canônicos que afirmam a supremacia da religiosidade, cultura e saberes eurocêtricos junto ao racismo desqualificam bens simbólicos não brancos, “às vezes de forma sutis e dissimuladas, às vezes como explícitas ações de aniquilação, além dos saberes, dos corpos que eles se expressam” (Simas, 2024, p. 154).

É lícito supor que, no início do século XX, as rezadeiras e/ou benzedeiras, majoritariamente negras e pardas, passam a ocupar o espaço anterior dos curandeiros, se identificando, agora, como católicas, podendo assim retomar a prática da cura desses ofícios,

¹³ General Severino de Albuquerque Sombra (1907-2000) foi político, militar e fundador da Universidade Severino Sombra, hoje Universidade de Vassouras.

ocupando papel central na sociedade, especialmente nas zonas rurais e periféricas urbanas. Essa habilidade é entendida como dádiva divina a sacerdotes eleitos, e permite-lhes fazer a mediação necessária para garantir a cura dos seres humanos em suas comunidades, sempre auxiliados pelos espíritos que os acompanham (Daibert Jr, 2023, p. 225). O que se observa, portanto, é que as terapias de cura que ocorriam nas fazendas, senzalas, matas e quilombos¹⁴ de Vassouras do século XIX foram mantidas em alguma medida, por meio de processos de atualização e ressignificação, nos quais o cristianismo operou como linguagem de mediação e estratégia de sobrevivência dos saberes e práticas dos curandeiros.

1.2. Saberes tradicionais e valores civilizatórios: oralidade, etnoconhecimento e partilha nas práticas de reza e benzimento

*Vovó Maria me ensinou
Eu aprendi a preparar
Um banho de rosas brancas pra clarear
Vovó Maria me ensinou
Que é muito bom, muito legal
Tomar um banho de ervas
Tomar um banho de sal
Uns tomam banho de lua
Uns tomam banho de sol
Uns tomam banho de chuva
Lá no quintal
Mas pra se ter a certeza
Que um banho só traz axé
Seja banho de cheiro
Banho de arruda, banho de guiné
É pois é
O mais importante é a fé¹⁵*

As rezadeiras são herdeiras dos curandeiros do passado e se tornaram no século XX, assim como as parteiras, agentes centrais na organização simbólica e comunitária do cuidado, especialmente no interior do Brasil. Na percepção de Oliveira (1985), a prática dessas mulheres revela um saber ancestral, transmitido oralmente, que articula fé, experiência e acolhimento. Essa autora demonstra que o reconhecimento comunitário das rezadeiras e benzedadeiras como mulheres de poder decorre não só de suas habilidades de cura, mas também

¹⁴ Conforme Processo crime (1872), foram réus dois escravizados identificados como Possidonio e Bibiano, descrevendo a existência de um quilombo situado na região rural de Vassouras denominada Serra Grande (PROCESSO CRIME, 1872, p. 4. Acervo do TJRJ, disponível no Arquivo do TJRJ /IPHAN).

¹⁵ Trecho de Banho de Fé, composta por Arlindo Cruz, Sereno e Sombrinha, é um samba que exalta a religiosidade e a renovação espiritual através de elementos da natureza, frequentemente associado ao grupo Fundo de Quintal. A letra sugere banhos de ervas, cachoeira e mar para renovar as energias e celebrar a fé.

de sua autoridade espiritual e ética, construída e legitimada fora das instituições formais, mas em diálogo constante com os valores religiosos, culturais e sociais de suas comunidades (Oliveira, 1985, p. 17).

Em uma perspectiva antropológica, conforme delineada por Luís Nicolau Parés, a religião não é entendida apenas como um sistema doutrinário institucionalizado, mas como um conjunto de práticas que estabelece uma interação entre este mundo humano e visível e o outro mundo invisível, mediado por entidades espirituais. Essa mediação se dá por meio dos rituais, definidos como práticas estruturadas e comportamentais que viabilizam tal interação (Parés, 2007, p. 104).

Esse conceito de religião tem a vantagem de incluir toda uma série de práticas, como a produção de amuletos, rituais de cura ou atividades de “feitiçaria”, que desde o ponto de vista da tradição antropológica e também da ortodoxia das religiões de revelação dificilmente seriam cabíveis sob o rótulo da religião. No entanto, nas sociedades africanas elas constituem parte integrante, às vezes central e não apenas periférica ou marginal, do sistema religioso (Parés, 2007, p. 104).

Essa perspectiva é particularmente fecunda para a análise das práticas realizadas por rezadeiras e benzedadeiras que historicamente estão situadas em uma zona ambígua entre a tradição católica e os saberes populares de origem indígena e africana. Tais práticas expressam uma forma de religiosidade que escapa aos limites da institucionalização formal, mas que mobiliza fortemente os elementos centrais da religião enquanto experiência vivida. Nesse contexto, a reza e o benzimento operam como rituais, e, na percepção de Parés (2007, p. 104), são ações repetitivas, performativas, que visam mobilizar forças invisíveis para garantir a saúde, proteção ou resolução de conflitos, articulando-se, assim, à ideia de sustentabilidade da vida neste mundo.

Neste sentido, as rezadeiras e benzedadeiras podem ser caracterizadas como detentoras de práticas religiosas dinâmicas e transformativas, situadas na margem social e portadoras de um discurso contra hegemônico. Na maioria das vezes negras, idosas, sem formação clerical formal, estas ocupam um lugar de autoridade simbólica em comunidades rurais e periféricas urbanas, desafiando as hierarquias da Igreja Católica oficial e instituída.

É notório que muitas pessoas continuavam praticando e mantendo privadamente suas crenças, mesmo que frequentassem as missas e cultos oficiais, do mesmo modo que “as rezadeiras e benzedadeiras católicas fazem confissão de ortodoxia religiosa conservando-se alheias à vida paroquial” (Brandão, 1980, p. 54 *apud* Oliveira, 2015, p. 53).

Neste sentido, ainda que mobilizem elementos do catolicismo como o uso de orações, sinais da cruz, invocação de santos essas práticas não se restringem à ortodoxia doutrinária e frequentemente revelam uma dupla pertença religiosa, ao incorporarem elementos de matrizes afro-brasileiras ou de cosmologias indígenas.

Assim, o cristianismo no Brasil entendido como campo de negociação simbólica entre as doutrinas oficiais e os saberes tradicionais revela-se como espaço privilegiado para a atuação dessas práticas religiosas periféricas. A religião, enquanto fenômenos vividos manifestam-se de forma híbrida e sincrética, e o ritual de benzer, por exemplo, torna-se instrumento de mediação entre mundos, reafirmando o papel das instituições religiosas informais como espaços de resistência, cura e pertencimento.

É importante sublinhar que apesar da implantação no passado do catolicismo como única e oficial religião e a imposição do mesmo cristianismo como uniformizador de crenças, este não foi suficiente para anular a cosmopercepção espiritual dos povos que aqui habitavam e dos que foram trazidos de África. Como bem destaca Oliveira, em sua reflexão, “contra o ortodoxismo católico se implementaram mecanismos de resistência, de ressignificação e de sincretização” (Oliveira, 2015, p. 46). Nesta direção, Amaladoss (2000) aponta que cada grupo social lê, codifica e decodifica a linguagem simbólica, segundo os traços culturais que o determinam.

Todo símbolo adquire sentido e significância em um contexto determinado. Com frequência, os símbolos viajam pelas culturas e são reinterpretados de maneiras diversas em contextos diferentes. Portanto, não devíamos olhar para os símbolos em si, mas para a comunidade que lhes dá seu sentido (Amaladoss, 2000, p. 43).

Da mesma maneira, ao propor uma teoria crítica da cultura baseada nos processos de significação, Hall (2003) cita Foucault (1980) e destaca que os significados culturais não existem por si mesmos, são produzidos por meio da linguagem, da prática discursiva e das relações de poder que estruturam a sociedade. Neste caso, a representação na identidade da rezadeira e da benzedeira, é um ato político e simbólico que define não apenas o que é visível, mas também quem pode falar, o que pode ser dito e o que será silenciado.

Discursos, instituições, disposições arquiteturais, regulação leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, moralidade, filantropia etc. [...] O aparato é, então, sempre inscrito em um jogo de poder, mas é também sempre ligado a certas coordenadas do conhecimento [...] É nisso que o aparato consiste: estratégias de relação de força apoiando e sendo apoiadas por tipos de conhecimento (Foucault, 1980 *apud* Hall, 2016, p. 86).

Sob essa premissa, os saberes tradicionais, como os mobilizados por curandeiros, rezadeiras e benzedeiras, foram historicamente representados como formas de conhecimento inferiores, irracionais ou perigosas. Essas representações, como enfatiza Hall (2016), não são neutras e fazem parte de um regime de verdade que sustenta a supremacia epistêmica da ciência ocidental moderna.

Dentro dessa lógica, os discursos médicos, legais e científicos do século XIX, ao construírem a imagem do curandeiro como charlatão ou ameaça à saúde pública, operaram exatamente nesse campo da representação, instituindo, assim, um regime de exclusão e invisibilização que se perpetua na contemporaneidade.

Hoje é possível nos defrontarmos com a emergência de matrizes de racionalidades outras tecidas a partir de outros modos de agir, pensar e sentir, seja na América Latina, na África, na Ásia, entre segmentos sociais não-ocidentais nos Estados Unidos, no Canadá e até mesmo na Europa, com diversas populações indígenas e de afrodescendentes, que clamam por se afirmar diante de um mundo que se acreditou superior porque baseado num conhecimento científico universal (imperial) que colonizou o pensamento científico em todo o mundo desqualificando outras formas de conhecimento (Porto-Gonçalves, 2002, p. 220).

A perspectiva de Porto-Gonçalves (2002) corrobora com a noção de colonialidade do poder denunciada por Quijano (2005), que encontra na representação um de seus mecanismos centrais de legitimação e, ao formular tal conceito, propõe uma crítica à narrativa da modernidade eurocêntrica.

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna européia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a idéia de raça; e c) a distorcida realocização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder (Quijano, 2005, p. 127).

Para Quijano (2005), a modernidade é indissociável da experiência colonial, na medida em que promove a ideia de razão, progresso e desenvolvimento, e se funda, assim, simultaneamente na subjugação, exploração e racialização dos povos não europeus. Portanto, a colonialidade não se encerra com o fim do colonialismo formal, ao contrário, persiste como matriz de poder que organiza a economia mundial define hierarquias raciais e impõe um modelo epistêmico eurocêntrico.

Nessa mesma concepção, Oliveira (1985, p. 17-18) apontou que para compreender a tradição da reza e benzimento é necessário compreender os mecanismos de controle social do passado, através da Igreja Católica e, na atualidade, pelo exercício político da medicina erudita, como mencionados anteriormente. Segundo a autora, essas questões apontam que o ofício das rezadeiras e benzedadeiras não se limita a um modo de curar, na medida em que representa “um instrumento de intervenção no processo histórico-social, ainda que não o faça de forma consciente e crítica” (Oliveira, 1985, p. 17).

Tal ofício é produzido e reiventado nas estreitas brechas do saber erudito e à sua revelia, quando este tenta impor-lhe sua visão de mundo como se ela expressasse as necessidades da sociedade em seu conjunto (Oliveira, 1985, p. 18).

Dessa maneira, os saberes tradicionais não são apenas práticas de cura, são também formas de produção de sentido e de inscrição simbólica no mundo, no âmbito do qual a disputa por representação é também disputa por existência, visibilidade e legitimidade. Sobretudo, os curandeiros do século XIX e as rezadeiras e benzedadeiras do século XX representam não apenas terapeutas populares, mas identidades forjadas na resistência e na enunciação, no bojo da qual cultura, poder e memória se entrelaçam na produção de mundos possíveis.

Esse conjunto de conhecimentos forma um corpo estruturado de relações vivas que se mantêm e se reproduzem porque são simbólicas. Elas sintetizam e traduzem uma dada maneira de ler o mundo e as necessidades das classes populares (Oliveira, 1985, p. 44).

No entanto, a prática social exercida pelas rezadeiras e benzedadeiras passou por processos de adaptação que se deram de maneira específica, ou seja, foram guiados por formas de ver e estar no mundo, próprias destas mulheres. Assim, ao praticarem seus saberes em espaços domésticos, comunitários e simbólicos, as rezadeiras e benzedadeiras não apenas preservam uma tradição, mas constroem cotidianamente um campo de resistência cultural. Suas casas e quintais se tornam arquivos vivos de experiências, territórios nos quais a memória coletiva se entrelaça com a identidade e a representação, sustentando aquilo que Simas (2024) nomeia como cosmologias do cotidiano que são modos de viver e curar que escapam à lógica da racionalidade moderna e afirmam outras formas de existência (Oliveira, 2015).

Mitos, fórmulas rituais, louvações, genealogias, provérbios, receitas medicinais, encantamentos, classificações botânicas e zoológicas, tudo é memorizado (PRANDI, 2005, p. 42) e tudo perpetuado porque a insistência prática não permite o esquecimento teórico (Oliveira, 2015, p. 66).

Michael Pollak (1989) nos oferece uma chave importante para entender essa persistência. Trata-se da memória subterrânea (Pollak, 1989, p. 8), aquela que resiste à interdição, à criminalização e à modernização autoritária, sustentando-se na transmissão oral e na prática cotidiana. Desta forma, as rezadeiras e benzedadeiras encarnam um saber que é do corpo, do gesto, da fé e da escuta, isto é, um saber que cura porque está enraizado na relação com o outro e com o mundo invisível.

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor (Pollak, 1989, p. 8).

É possível reconhecer que há um fio histórico e epistemológico que conecta as práticas de João Moleque às de tantas rezadeiras e benzedadeiras do século XX. Esse fio é tecido pelas experiências vividas da dor, da doença e da busca por alívio, e sustentado por uma espiritualidade popular que se manteve viva mesmo diante da repressão legal, da modernização biomédica e da tentativa de apagamento das culturas afrodescendentes e indígenas no Brasil.

A relação entre o ofício dos curandeiros e as práticas das rezadeiras e benzedadeiras, pode ser interpretada como uma memória genealógica e familiar (Candau, 2019, p. 137), por se tratar de um “conjunto de lembranças que compartilham membros de uma mesma família”, enraizadas em elementos simbólicos fundadores, em práticas e sentimentos identitários vividos no presente.

[...] a busca identitária movimenta e reorganiza, regularmente, as linhagens mais bem asseguradas, jogando em permanência com a genealogia naturalizada (“relacionada com o sangue e o solo”) e a genealogia simbolizada (constituída a partir de um relato fundador) (Candau, 2019, p. 137).

Nesse sentido, os saberes tradicionais são comunicados e vivenciados através da experiência, da oralidade, dos gestos, da fé e da presença corporal e espiritual. De modo intergeracional, por meio da convivência, tais saberes são transmitidos por observação, escuta e repetição, muitas vezes no cotidiano da vida comunitária, sem a separação formal entre ensino e prática.

Nesse contexto, pode-se dizer que a exemplo do que ocorreu com diversas expressões religiosas de matriz africana e saberes indígenas, as práticas terapêuticas resistiram culturalmente e “permitiu que o indivíduo se desenvolvesse não só individualmente, mas

também na relação com o outro, proporcionando a sobrevivência da tradição através da tradução” (Malandrino, 2007, p. 156). A tradução descrita por Malandrino foi uma resposta dos povos africanos à imposição do catolicismo como religião oficial do Brasil Império e mais tarde pela parcialidade do Estado Laico. Na mesma direção, Stuart Hall (2006) compreende que as identidades diaspóricas se formam, não a partir de essências fixas ou de continuidades puras, mas por meio de processos de deslocamento, ruptura e reconstrução cultural.

[...] a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” (Hall, 2006, p. 38).

Do mesmo modo o autor defende que as tradições, em contextos diaspóricos, não foram simplesmente transmitidas ou preservadas, mas continuamente reelaboradas, por meio da tradução.

Esse conceito descreve aquelas formações de identidade que atravessam e intersectam as fronteiras naturais, compostas por pessoas que foram dispersadas para sempre de sua terra natal. Essas pessoas retêm forte vínculo com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado (Hall, 2006, p. 88).

No contexto da tradição da reza e benzimento, a noção de tradução cultural torna-se fundamental para compreender como os africanos se engajaram em processos de adaptação e recriação de seus repertórios simbólicos para sobreviver e afirmar suas identidades em contextos de dominação imperial, eurocêntrica e racista. É, por isso, que o ofício das rezadeiras e benzedadeiras pode ser compreendido como uma herança dinâmica e mais um espaço de invenção e negociação de sentidos nos quais fragmentos culturais africanos e indígenas foram reinterpretados e ressignificados em novos contextos históricos.

Essas identidades foram produzidas na diferença, no entre lugar da resistência, da memória e da reapropriação simbólica. Pode-se afirmar, então, que as rezadeiras e benzedadeiras, majoritariamente mulheres, são guardiãs de saberes ancestrais vinculados aos cuidados do corpo e do espírito, por meio de práticas terapêuticas, baseadas em elementos naturais e simbólicos. O conhecimento tradicional que permeia o ofício da reza e benzimento é um saber presente no modo de vida que articula histórias de resistência, espiritualidade e pertencimento comunitário. Na perspectiva de Rocha (2014) o conhecimento tradicional é mutável e dinâmico e pode ser descrito como

[...] um conjunto de experiências e saberes acumulados por um grupo humano sobre recursos naturais e transmitidos intergeracionalmente, podendo passar por transformações e adaptações ao longo do tempo (Rocha, 2014, p. 231).

Diante o exposto, destacam-se como elemento central no arcabouço de saberes das rezadeiras e benzedeiras, os conhecimentos botânicos, sendo a análise do quintal¹⁶ fundamental para compreender a fusão entre natureza e a tradição da reza e benzimento, já que as plantas medicinais não são apenas remédios físicos, mas portadoras de significados, forças espirituais e memórias.

De acordo com a tese da doutora Joyce Alves Rocha (Rocha, 2014) sobre o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental no Quilombo São José da Serra¹⁷, percebe-se a forte influência da herança cultural africana na medicina popular (Rocha, 2014, p. 234), reafirmada pelos depoimentos acerca dos quintais e sua importância para os quilombolas como espaços utilitários, no qual são cultivadas diversas espécies, adotando-se lógicas próprias nas escolhas das plantas e técnicas de manejos (Rocha, 2014, p. 188).

[...] o bom do quintal é que podemos plantar remédio de rápido, aqueles que toda vez que a gente ou alguém de perto precisa a gente tem. Sempre tem quem precisa, por isso acho que meu quintal precisa sempre estar assim, arrumadinho, se quer algum remédio ou banho, pode vir cá pedir (T.C, 62 anos *apud* Rocha, 2014, p. 187).

O depoimento acima descreve o caráter comunitário desse espaço produtivo que fornece além das espécies medicinais, um vasto acervo de plantas ritualísticas, como aponta o relato a seguir.

Os quintais do Quilombo São José da Serra, assim como outros quintais brasileiros, também são locais onde são cultivadas várias espécies protetoras, ritualísticas, sagradas ou místicas, sendo posicionadas, geralmente, no espaço do quintal que dá para frente para casa, de forma a proteger os moradores contra energia negativa, carrego ou mau-olhado (Rocha, 2014, p. 189).

Desse modo, esses conhecimentos ao serem passados de uma geração para outra são traduzidos como forma de viver e significar o mundo – um saber situado, enraizado e

¹⁶ Quintal é aqui entendido como aquele ainda existentes nas áreas urbanas e rurais que sintetizavam o plantio de árvores frutíferas, arbustos e ervas, além do criadouro de galináceos. Não com a concepção moderna de jardins urbanos. Trata-se do quintal da vó no dizer de Rufino (2024, p. 131). No geral as práticas de reza e benzimento acontecem nas casas das rezadeiras e benzedeiras e é em seus quintais que se cultivam as plantas necessárias para cura. Rezadeiras e benzedeiras, assim, acabam transformando seus quintais em lugares de produção e vivências do sagrado, portanto, suas casas podem ser consideradas um espaço de preservação de memória. De acordo com Corrêa (1995), “o espaço vivido é também um campo de representações simbólicas”, o que reforça essa perspectiva de memória sobretudo ancestral que se vincula aos quintais de rezadeiras e benzedeiras.

¹⁷ O quilombo São José da Serra está localizado em Valença, município limítrofe com Vassouras e foi campo da pesquisa do doutorado de Joyce Alves Rocha apresentada na UERJ.

integrado. É por meio dessa lógica que a identidade se perpetua e se transforma, sem perder sua base sensível, relacional e espiritual. Nota-se ainda, que os sistemas de cura tradicionais praticados por comunidades quilombolas são visivelmente reproduzidos pelas rezadeiras e benzedadeiras que, da mesma forma, expressam o etnoconhecimento, a partir da experiência, da oralidade e da espiritualidade. Esses saberes se materializam em práticas etnobotânicas que envolvem o uso ritualístico e terapêutico de plantas, e que inclusive, compõem a lista oficial de espécies botânicas de interesse da saúde pública.

A Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS (RENISUS), criada pelo Ministério da Saúde, em 2009, elenca plantas de uso popular com potencial para gerar medicamentos fitoterápicos. No entanto, essa institucionalização do saber tradicional tem sido acompanhada por processos de apropriação, sem a devida valorização dos sujeitos detentores desses conhecimentos. Na concepção de Oliveira (2018), as recentes políticas públicas voltadas para valorização dos saberes afro-brasileiros carecem de maiores reflexões teóricas e metodológicas.

[...] o país ainda não superou as mazelas provocadas pelo sistema escravista associado ao modelo capitalista de exploração-expropriação, cujas bases das instituições do Estado foram assentadas sob a lógica do racismo institucional (Oliveira, 2018, p. 10).

Tal citação, explica o fato de que a extração de princípios ativos vegetais pela indústria farmacêutica ignora os direitos coletivos das comunidades tradicionais, resultando em formas de biopirataria, legitimadas por estruturas legais assimétricas. No Quilombo São José da Serra, Rocha (2014, p. 226) identificou 211 etnoespécies, sendo 37 integrantes da RENISUS, utilizadas tanto para fins medicinais quanto espirituais. Essa pluralidade de usos revela uma classificação que não separa corpo e espírito, natural e sobrenatural, reforçando o caráter holístico do cuidado tradicional (Figura 7).

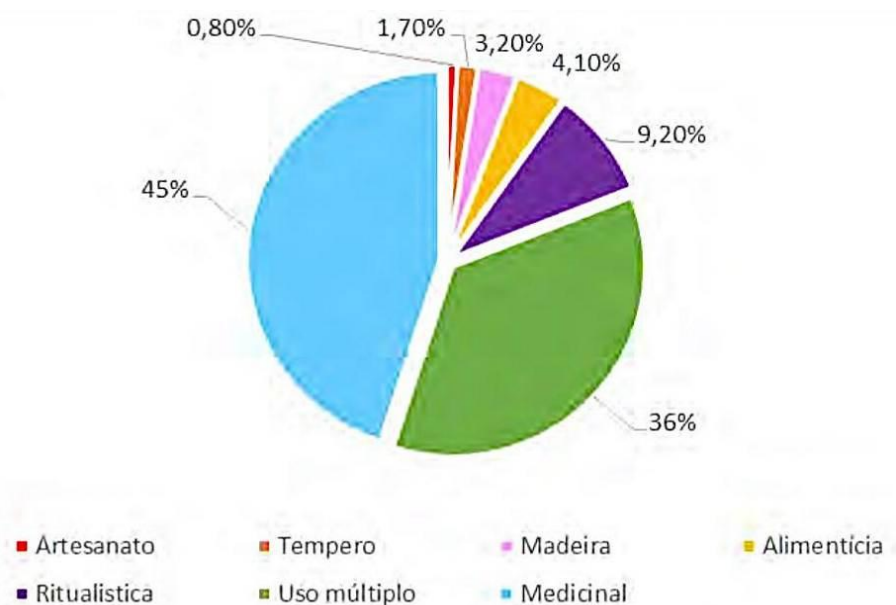


Figura 7 – Macro categorias de uso

Fonte: Rocha (2014, p. 216)

O gráfico apresenta as macros categorias de uso descritas pela comunidade quilombola, evidenciando que as plantas medicinais e ritualísticas ultrapassam o percentual de 50% das plantas cultivadas naquele território.

De forma semelhante, as rezadeiras e benzedoras de Miguel Pereira¹⁸ (RJ), pesquisadas por Santos (2023, p. 55), utilizam 22 espécies de plantas ritualísticas, das quais várias também figuram na RENISUS. Entre elas estão o alecrim, a guiné (*Petiveria alliacea*), o manjerição (*Ocimum basilicum*) e a arruda (*Ruta graveolens*), empregadas em banhos, defumações e benzeduras. De acordo com a autora, as rezadeiras classificam essas plantas segundo um sistema energético próprio de quentes, mornas ou frias, que determina sua aplicação no tratamento de males físicos e espirituais (Figura 8). É possível observar que a maioria das espécies citadas são alvo de interesse da indústria farmacêutica, sendo incorporadas em formulações fitoterápicas padronizadas.

¹⁸ Miguel Pereira compôs o território de Vassouras até o ano de 1955 (Lei Estadual n.º 2.626), tendo sido emancipado pela Lei Estadual n.º 2.626/1955.

CLASSIFICAÇÃO DAS ERVAS	ERVAS INDICADAS	UTILIZAÇÃO
Frias	<i>Alpinia zerumbet</i> (Pers.) B.L. Burt & R.M. Sm. (Colônia)	Banho/Ingestão
	<i>Canavalia ensiformis</i> (L.) DC. (Fava-de-Oxalá)	Banho
	<i>Coffea arabica</i> L. (Cafê)	Banho/Ingestão
	<i>Kalanchoe crenata</i> (Andrews) Haw. (Saião)	Banho
	<i>Lavandula dentata</i> L. (Lavanda)	Banho
	<i>Melissa officinalis</i> L. (Erva-cidreira)	Banho/Ingestão/ Benzimento
	<i>Mentha spicata</i> L. (Elevante)	Banho
	<i>Ocimum gratissimum</i> L. (Alfavacão)	Banho
	<i>Ocimum basilicum</i> L. (Manjerição)	Banho
	<i>Plectranthus barbatus</i> Andr. (Tapete-de-Oxalá)	Banho
	<i>Rosa chinensis</i> Jacq. (Rosa-branca-miúda)	Banho
	<i>Rosa</i> sp. (Rosa branca de cacho)	Banho
	<i>Rosmarinus officinalis</i> L. (Alecrim)	Banho
	<i>Solanum cernuum</i> Vell. (Panacéia)	Banho
Mornas	<i>Baccharis dracunculifolia</i> DC. (Alecrim-do-campo)	Benzimento
Quentes	<i>Justicia gendarussa</i> Burm.f. (Vence-demanda)	Banho
	<i>Nicotiana tabacum</i> L. (Tabaco)	Defumação/Banho
	<i>Peperomia pellucida</i> (L.) Kunth (Oriri)	Defumação/Banho
	<i>Petiveria alliacea</i> L. (Guiné)	Defumação
	<i>Ruta graveolens</i> L. (Arruda)	Defumação
	<i>Sansevieria trifasciata</i> Prain (Espada-de-São-Jorge)	Banho/limpeza
	<i>Sida planicaulis</i> Cav. (Vassoura-de-benzer)	Benzimento

Figura 8 – Classificação das Rezadeiras e Benzedeiras de Miguel Pereira, RJ.

Fonte: Santos, 2023, p. 61.

O relato de Dona Geracy (Figura 9), rezadeira em Vassouras corrobora com as pesquisas de Rocha (2014) e Santos (2023) na afirmativa de que seus remédios são provenientes do seu quintal.

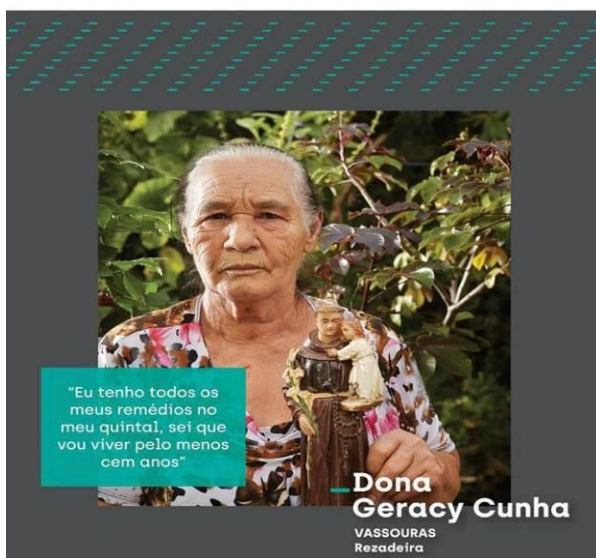


Figura 9 – Dona Geracy Cunha, Rezadeira

Fonte: Museu Vassouras (2023)

De acordo com Azevedo & Lemos (2018), a invisibilidade e exploração de saberes tradicionais tem suas raízes no eurocentrismo na medida em que práticas de cura como as que Dona Geracy, rezadeira de Vassouras, usa, são consideradas placebos e se encontram, fora dos padrões de cientificidade construídos pelo campo da medicina oficial.

[...] as práticas de cura que hoje são tidas como alternativas, não reconhecidas, placebos, são as mesmas práticas que levaram os vários seguimentos da medicina oficial a erigir seus padrões de cientificidade. A separação de ambos encontra-se justamente fora de tais práticas, e advém dos processos de racionalização do mundo ocidental (Azevedo et. Lemos, 2018, p. 130).

Portanto, ao considerar que espécies como o alecrim, o guaco, a babosa e a arruda transitam entre o uso popular e o farmacêutico, é fundamental para reconhecer os sistemas de saberes que sustentam esses usos e promover políticas públicas que garantam a soberania epistemológica dos grupos detentores.

Embora previstos na Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB, 1992) e na Lei da Biodiversidade (Lei nº 13.123/2015, Brasil, 2015), os mecanismos de repartição de benefícios, oriundos da utilização do conhecimento tradicional, associado ao patrimônio genético é algo distante visto que a implementação prática dessas diretrizes encontra obstáculos, em especial no que tange à garantia de consentimento prévio informado e à valorização do sistema simbólico e cosmológico que dá sentido a esses saberes. O reconhecimento da etnobotânica, neste sentido, deveria estar para além da identificação de compostos ativos, visto a necessidade de se reconhecer o valor cultural, espiritual e político que envolvem esse conhecimento.

Portanto, nesse conjunto de considerações sobre os saberes tradicionais, percebe-se que as rezadeiras e benzedeiras atualizam práticas ancestrais de cuidado espiritual, além de tensionar e redimensionar os limites entre religião, medicina e cultura, ocupando um lugar central nas experiências de fé e cuidado de uma ampla parcela da população. Em suma, pode-se afirmar que “são rainhas essas mulheres, ou pelo menos são nobres guardadoras de um tesouro, ao mesmo tempo material e imaterial, de valor inestimável” (Rocha, 2014, p. 256).

As rezadeiras e benzedeiras, contrariando a constante narrativa do desaparecimento resistem e se reinventam, e são protagonistas de saberes vivos que seguem produzindo sentindo no presente. É a partir desta chave interpretativa – que articula partilha cabocla, oralitura e corpo-território (Bezerra, 2024; Martins, 2021) – que se torna possível adentrar no

campo empírico desta pesquisa. Assim, o capítulo a seguir se dedica a compreender como a tradição da reza e benzimento se manifestam no cotidiano da cidade de Vassouras.

CAPÍTULO II – ENTRE REZAS E RAMOS: ORALITURA, CORPO E TERRITÓRIO NA EXPERIÊNCIA DA TRADIÇÃO

A constatação das práticas de rezadeiras e benzedadeiras, desenvolvida no capítulo anterior, a partir do conceito de partilha cabocla (Bezerra, 2024), nos direciona para compreensão de um processo dinâmico e de uma lógica de existência. Lógica de existência fundada na circulação de saberes, experiências e cosmologias entre povos indígenas e africanos, anterior à própria mediação colonial, no âmbito da qual “o caboclo era antes mesmo de ter sido”, evidenciando que essa condição não emerge da mistura, mas de uma perspectiva relacional já constituída, seja ela genética ou cultural, anterior às classificações impostas pela colonialidade (Bezerra, 2024, p. 53) e pelos decorrentes cruzamentos com o caucasiano.

Tal formulação desloca o foco da análise da ideia de fusão/hibridismo (Canclini, 2019) para a noção de continuidade ontológica, permitindo compreender as práticas culturais como permanência e reinvenção de modos de vida (Bezerra, 2024). Nesse sentido, ao mobilizarem rezas, gestos, ervas e objetos sagrados, essas mulheres atualizam um campo de saber que se constrói na experiência compartilhada, transmitido por palavras, corpos, gestualidade e vivência.

Do ponto de vista metodológico, este capítulo se ancora em uma abordagem qualitativa, de caráter empírico, na qual a oralitura é mobilizada como chave de leitura do campo. Isso implica reconhecer que as falas das rezadeiras e benzedadeiras além de fontes informativas, são performances de saber, nas quais se inscrevem experiências, memórias e cosmologias (Martins, 2021, p. 41).

Nesse sentido, foi exercitado o que se denomina hoje como escuta ativa, como prática central que exige não apenas o registro, mas atenção às dimensões sensíveis da comunicação, presentes nas pausas, gestos, entonações e silêncios. Assim, o ofício das rezadeiras e benzedadeiras pode ser compreendido como prática de oralitura, nas quais a palavra é

indissociável do corpo como território do saber¹⁹, atualizando memórias ancestrais em um movimento de tempo espiralar, no qual passado, presente e futuro coexistem (Martins, 2021).

Dentre os trabalhos de campo realizados, que contribui significativamente para esse capítulo esteve a exposição **Herança de Fé**, realizada em Vassouras (RJ), campo da presente pesquisa (Figura 10). Desta se pode extrair aspectos dessa perspectiva do ofício da reza e do benzimento como um conjunto de práticas de oralitura e, assim, mostrar como a partilha cabloca também ajuda a definir e compreender o território da cidade de Vassouras.



Figura 10 – Cartaz da Exposição
Fonte: Prefeitura Municipal de Vassouras, 2025.

¹⁹ Nesse sentido, diversos interpretes de libras, hoje, por exemplo, adotam gestual e expressões do autor para transmitir as outras formas de ouvir, já que é difícil para o deficiente auditivo olhar para os dois ao mesmo tempo.

A exposição Heranças da Fé, que se realizou no Centro Cultural Cazuza, se constitui, portanto, como *corpus* documental importante desta pesquisa e permitiu que se acessasse esse universo de reza e benzimento que marca a região do Vale do Café.

2.1. Oralidade em performance: memória, corpo-território e transmissão dos saberes

Ao afirmar que os diferentes povos da floresta trocaram folhas, ampliaram suas subjetividades e viveram suas experiências diaspóricas, Bezerra (2024, p. 53) indica que o intercâmbio de saberes especialmente os relacionados ao uso de plantas constitui uma dimensão fundamental da experiência vivida pelos curandeiros, rezadeiras e benzedeiras.

A atividade de **erveira** incluía as práticas religiosas que davam fundamento ao ofício do curandeiro, da rezadeira e da benzedeira²⁰. Nessa função é possível ainda comercializar ervas frescas e secas, a depender da necessidade, para terceiros realizarem seus banhos, chás e defumadores, inclusive para os boticários manipularem seus remédios até a medicina atual.

Moradora do bairro Matadouro, periferia da cidade de Vassouras (RJ), a senhora Heloísa Bezerra, em seu quintal, cultiva suas próprias plantas para fins medicinais e para seus rituais religiosos, em seu **Cantinho das Ervas** (Figura 11).

²⁰ Nome dado a pessoa que planta, colhe, manipula, usa e receita a erva. Nem todo erveiro ou erveira atua necessariamente em todas as etapas do processo anteriormente descrito. Estes estão em contraste, com o boticário que no mundo branco, manipula e receita, sem fundamento espiritual.



Figura 11 – Cantinho das Ervas de D. Heloísa Bezerra

Fonte: Acervo pessoal da autora, 2025.

Segundo Martins (2021, p. 108), nas tradições *bantu*, o sagrado se instala nos quintais e está presente em troncos, raízes, raminhas, folhas e flores. Nesse sentido, foi preciso ir até esses quintais para se catalogar a presença dessas ervas que existem ainda hoje no território de Vassouras. O Cantinho das Ervas acima evidenciado se constitui como a maior coleção do território em questão estudado, e seus usos foram enunciados por sua proprietária e estão expostos no Quadro 1, que na sequência do texto será exposto.

A centralidade das ervas nos benzimentos, observada no campo empírico desta pesquisa, evidencia essa partilha de saberes vegetais que articula dimensões espirituais e corporais. Essa lógica relacional entendida como uma partilha cabocla também se expressa na articulação entre humanos e não humanos e envolve uma perspectiva ampliada de existência, na qual diferentes seres participam da produção de conhecimento, configurando uma sociedade orgânica (Bezerra, 2024, p. 57).

Tal concepção aproxima-se das contribuições de Fu-Kiau (2024, p. 96) que destaca que nas cosmologias africanas de matriz *bantu*, o conhecimento se constitui na relação entre corpo, natureza e ancestralidade, sendo continuamente produzido na experiência, na qual a natureza é um laboratório sem paredes. Do mesmo modo, Martins (2021, p. 65), propõe que

Canal da força vital, a ontologia na concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementaridade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir (Martins, 2021, p. 65).

Essa perspectiva permite compreender as práticas das rezadeiras e benzedeiras como operações cosmológicas que articulam corpo, território e ancestralidade. O ato de benzer, portanto, não se reduz a uma técnica, mas implica uma rede de relações que envolve pessoas, plantas, palavras, gestos e crenças, configurando uma prática que articula o visível e o invisível, no âmbito da qual as ervas são frequentemente tratadas como entidades dotadas de força e agência.

Nessa configuração, a articulação entre ervas, água, fogo (vela) e terra evidencia uma cosmologia na qual a cura se dá pela mobilização de forças vitais. Esses elementos não se apresentam como recursos decorativos, eles estruturam uma lógica de cuidado que integra corpo, natureza e espiritualidade, reforçando a ideia de que o território não é apenas um espaço geográfico, mas um campo de relações simbólicas e energéticas.

O Quadro 1, exposto a seguir, constitui um catálogo etnobotânico elaborado a partir da pesquisa de campo desenvolvida no quintal de Dona Heloísa Bezerra, rezadeira e ervaíra da cidade de Vassouras/RJ, no âmbito desta dissertação. Fruto de observação participante e registro sistemático das espécies cultivadas e utilizadas em práticas terapêuticas e espirituais, o quadro reúne informações sobre os nomes populares das ervas, suas partes utilizadas, formas de preparo e usos associados às práticas de cura e benzimento.

Quadro 1 – Cantinho das Ervas de D. Heloísa Bezerra

	Nome popular	Partes utilizadas	Indicação
1	Alecrim da Horta	Folha	Tempero; chá
2	Alecrim do campo	Ramo	Banho; defumação; benzimento
3	Alfavaca	Folha	Banho; chá
4	Alfazema	Folha e Flor	Defumação; banho;
5	Algodão	Folha e Flor	Banho, ebó, limpeza; chá
6	Arnica	Folha	Banho; compressa; emplasto
7	Aroeira Branca	Casca e folha	Banho; defumação
8	Aroeira Vermelha	Casca e folha	Banho
9	Arruda	Ramo	Banho; defumação; benzimento
10	Artemísia	Folha	Banho; chá
11	Avenca	Folha	Chá
12	Barbatimão	Casca da árvore	Banho de assento
13	Boldo	Folha	Banho; chá
14	Branda Fogo	Folha	Banho
15	Brinco de princesa	Flor	Banho
16	Camomila	Folha e flor	Banho; chá
17	Cana preta	Folha	Chá
18	Capeba	Folha	Chá
19	Capim-limão ou Capim-Sto	Folha	Banho; chá

	Nome popular	Partes utilizadas	Indicação
40	Gervão roxo	Folha	Banho; defumação; benzimento; chá
41	Guaco	Folha	Chá; xarope
42	Guiné	Folha e raiz	Banho; defumação; benzimento
43	Hibisco	Flor	Chá; banho
44	Hortelã	Folha	Chá; tempero
45	Jaborandi	Folha	Banho
46	Jasmin	Flor	Banho
47	Lágrimas de Contas de N. Sra	Sementes	Patuá; rosário
48	Laranja	Flor	Banho; chá; xarope
49	Lavanda	Folha	Banho; defumação
50	Louro	Folha	Chá
51	Macassá	Folha	Banho
52	Mamão	Flor	Chá; xarope
53	Manacá	Flor	Banho
54	Manjerição / Branco / Roxo	Folha	Tempero; banho
55	Mastruz / Erva de Santa Maria	Folha	Chá
56	Mirra	Folha	Banho; defumação
57	Ora pro nobis	Folha	Suco; planta comestível
58	Oriri	Folha	Banho; defumação

20	Carqueja	Folha	Chá
	Nome popular	Partes utilizadas	Indicação
21	Cavalinha	Folha	Chá
22	Chapéu de couro	Folha	Chá
23	Colônia	Folha	Banho; chá
24	Comigo ninguém pode	Folha	Banho
25	Confrei	Folha	Compressa; pomada; emplasto
26	Cordão de Frade	Folha	Chá; xarope
27	Dama da Noite	Flor	Banho; defumações
28	Dente de Leão	Folha	Chá
29	Elevante	Folha	Banho; defumação
30	Erva Baleeira	Folha	Banho; chá ; compressa
31	Erva cidreira	Folha	Chá
32	Erva da Jurema	Folha e flor	Banho; defumação
33	Erva de Santa Luzia	Raiz e Folha	Banho; colírio
34	Erva de São João	Folha	Chá; banho; pomada; compressa
35	Erva-brilhantina	Ramo	Chá
36	Espada de Ogum / Espada de Iansã	Folha	Banho
37	Espinheira Santa	Folha	Chá
38	Fortuna	Folha	Banho
39	Funcho / Erva Doce	Raminho / Semente	Chá

59	Panacéia	Folha	Chá; banho
	Nome popular	Partes utilizadas	Indicação
60	Pata-de-Vaca	Folha	Chá
61	Pau d' alho	Folha	Banho; defumação
62	Peregum	Folha	Banho; Bate-folha
63	Pião Roxo	Folha	Banho; compressa; emplasto
64	Pitanga	Folha	Chá; banho
65	Poejo	Folha	Chá; xarope
66	Quebra-pedra	Ramo e raiz	Chá
67	Romã	Fruta/ casca	Chá
68	Rosa branca	Flor	Banho; chá
69	Sabugueiro	Folha	Chá
70	Sálvia	Folha	Banho; defumação
71	São João	Folha	Banho
72	Saque-saque / Branda mundo	folha e ramo	Banho; defumação
73	Sayão	Folha	Banho
74	Sete Sangria	Folha	Chá
75	Tançagem	Raiz e folha	Chá
76	Tomilho	Folha	Tempero; banho
77	Uva – ursi	Folha	Chá
78	Vassourinha preta	Ramo	Defumação, reza, descarrego

Para além de um inventário botânico, o catálogo configura-se como um importante instrumento de salvaguarda da memória e dos saberes tradicionais, evidenciando a relação indissociável entre território, ancestralidade e cuidado. Sua elaboração integra as ações da pesquisa e da exposição **Herança de Fé**, contribuindo para o reconhecimento e a valorização dos conhecimentos transmitidos entre gerações e historicamente preservados pelas rezadeiras e benzedeiras de Vassouras. Desta forma, observa-se a contribuição ativa de D. Heloísa Bezerra (Figura 12) para esta pesquisa, dando destaque aos saberes através de suas ervas e de suas mãos (Figura 13).



Figura 12 – D. Heloísa Bezerra.
Fonte: Acervo pessoal da autora, 2024



Figura 13 – D. Heloísa colhendo rosas brancas
Fonte: Acervo pessoal da autora, 2025

Dentre os trabalhos de campo realizados se encontra a exposição **Herança de Fé**, evento público realizado no Centro Cultural Cazuza, em Vassouras (RJ), no período de 17/11 à 01/12/2025, que integrou as celebrações do mês da Consciência Negra na cidade. Concebida e organizada pela autora desta pesquisa, a exposição foi estruturada como um dispositivo metodológico de pesquisa-intervenção, integrando o percurso investigativo como estratégia de produção de dados e de apresentação pública dos resultados parciais do estudo.

O Centro Cultural, espaço nobre, no coração do Centro Histórico constitui-se como um espaço híbrido entre ação cultural e campo de pesquisa. Neste espaço, a tradição da reza e do benzimento foi apresentada, então, como prática viva. A organização expográfica

composta por vitrines, painéis temáticos e um altar central estruturou um percurso narrativo que conduzia o visitante por diferentes camadas da tradição: a ancestralidade, a materialidade dos objetos, os processos de resistência e a permanência desses saberes no território. Nesse sentido, a exposição operou como uma forma de escrita espacial, na qual a pesquisa se desdobrou em experiência sensível, permitindo observar não apenas o que se diz sobre a tradição, mas como ela se manifesta.

Nesse contexto, a presença simultânea de crucifixos, santos católicos e guias desvela um campo devocional relacional, no âmbito do qual práticas de matriz africana, indígena e cristã coexistem e se ressignificam. Tal perspectiva se aproxima do que Thorton (2004, p. 334) denomina como afro cristianismo, esclarecendo que símbolos católicos foram reinterpretados à luz da cosmovisão africana. Neste sentido, Fu-Kiau (2024, p. 52-55) explica como o cosmograma Congo e\ou Bacongo e seus símbolos especialmente a cruz expressam a passagem entre mundos, o diálogo permanente entre vivos, ancestrais e forças invisíveis.

Nas vitrines, objetos como guias de contas, rosários, imagens sacras, recipientes de preparo, carvão, olho de boi, chaves e elementos vegetais não se organizam como peças isoladas, mas como um sistema simbólico em funcionamento (Figura 14 e Figura 15).



Figura 14 – Objetos de reza e proteção
Fonte: Acervo pessoal da autora, 2025



Figura 15 – Objetos da fé cristã
Fonte: Acervo pessoal da autora, 2025

Esse arranjo heterogêneo aponta para uma estratégia histórica de sobrevivência, na qual o catolicismo popular opera como mediação visível para práticas que, por muito tempo, foram marginalizadas ou criminalizadas. Assim, os objetos expostos representam e atualizam tradições religiosas, na medida em que remetem a gestos, rezas e práticas corporificadas.

Nessa perspectiva, a memória do conhecimento constantemente se recria e se transmite pela oralitura da memória, ou seja, pelos repertórios performáticos orais e corporais, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são também meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes (Martins, 2021, p. 149).

Essa citação possibilita interpretar o material áudio visual disponível na rede internacional de computadores²¹ sobre D. Odília do Nascimento Santiago (1924-2024), benzedeira de Paulo de Frontin, reconhecida por suas rezas e gestos de acolhimento, transformando palavras em remédio e fé em caminho.

Aos 96 anos, foi celebrada na Marquês de Sapucaí, ao integrar o samba-enredo da Escola de Samba Acadêmicos Renascer de Jacarepaguá, que exaltou as rezadeiras do Brasil, com o enredo **Eu te Benzo, Deus que te Cura** (2020). Falecida aos 100 anos de idade (19/01/2024), deixou legado que ultrapassa fronteiras. Engenheiro Paulo de Frontin (RJ), a cidade onde viveu, dedicou o Dia Municipal de Cultura em sua homenagem (Lei Municipal nº 1668/2024²²), perpetuando sua memória como patrimônio cultural vivo. Seu acervo pessoal se encontra na Secretaria Municipal de Cultura e consta com mais de 100 peças (Figura 16).

Alguns de seus objetos imagens de santos, guias, terços, esculturas e utensílios rituais estiveram presentes na citada exposição **Herança de Fé**, organizados em vitrines e também em registros visuais de seu altar doméstico. Desta forma, ambos configuraram uma continuidade entre o espaço expositivo e o espaço vivido, uma vez que o altar não existe de forma dissociada daqueles que o constroem, o reconhecem e o ativam, sendo atravessado por experiências, gestos e memórias encarnadas. Assim, o espaço sagrado deixa de ser apenas um recorte físico para se constituir como extensão dos corpos que o habitam e o significam, evidenciando que a tradição da reza e do benzimento se mantém viva não apenas nos objetos, mas, sobretudo, nos corpos que a praticam e a atualizam no tempo presente.

²¹ Para maiores informações consultar **A rezadeira mais velha do Brasil Dona Odília 96 anos de muita história GRES Renascer de Jacarepaguá**. Disponível em <https://youtu.be/QoN8OC8Pnic?si=QcWQumJ0SWX4mispq>. Conferir também para conhecer mais esse universo da reza de D. Odília do Nascimento Santiago a reportagem **A benzedeira** https://www.facebook.com/share/v/17JJu5fEya/?mibextid=wwXlfr&wa_status_inline=true e, ainda, a reportagem **As benzedeiros na Sapucaí: o enredo da Renascer de Jacarepaguá para 2020**. <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/benzedeiras-na-sapucaia-o-enredo-da-renascer-de-jacarepagua-para-2020.html>

²² Dispõe sobre a criação da Lei Odília do Nascimento Santiago, instituindo o dia 19 de junho como Dia da Cultura no Município de Engenheiro Paulo de Frontin. Conferir para consulta ao documento na íntegra o link que segue https://sapl.engenheirpaulodefrontin.rj.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2024/1898/lei_municipal_no_16_68_de_11_de_junho_de_2024.pdf.



Figura 16 – Vitrine: Santos do Altar D. Odília do Nascimento Santiago

Fonte: Acervo da autora, 2025.

No âmbito das diferentes tradições religiosas, o templo pode ser compreendido como um eixo de mediação entre os planos do humano e do sagrado, configurando-se como um ponto de abertura simbólica para o transcendente. Tal compreensão permite ampliar o olhar para além das edificações formalmente instituídas, reconhecendo que o sagrado também se manifesta em arranjos materiais e simbólicos que, “ao serem ativados por práticas e presenças, instauram uma rotura na homogeneidade do espaço profano” (Eliade, 1992, p. 24-25).

No contexto da exposição, o altar dedicado a D. Odília do Nascimento Santiago pode ser interpretado como uma forma de hierofania, (Eliade, 1992, p. 20) na medida em que não apenas organiza objetos, imagens e elementos rituais, mas também produz um campo de significação no qual a memória, a fé e a ancestralidade se tornam sensíveis. Dessa forma, imagens e símbolos cristãos e das religiões de matriz africana compartilham um mesmo espaço, permitindo compreender esses altares como sínteses da ancestralidade, da história social e da memória, ao mesmo tempo em que evidenciam a intersecção entre passado e presente, bem como entre o sagrado e aquilo que é frequentemente profanado pelos discursos oficiais.

Nesse sentido, os altares configuram-se como territórios de presença, nos quais se inscrevem práticas e saberes transmitidos, ao longo de gerações, e no âmbito dos quais diferentes temporalidades se encontraram, evidenciando que o conhecimento não está apenas nos discursos, mas nas disposições materiais e sensoriais que compõem o universo das rezadeiras e benzedadeiras. A materialidade exposta revelou, de forma contundente, a dimensão do que se compreende aqui como **corpo-território** (Bezerra, 2024, p. 25).

No tempo dos povos bantos, o mundo dos vivos e das ancestralidades ocupam o mesmo corpo-território através de um movimento espiralar que aproxima e conecta histórias, sentimentos e sentidos do viver. (Bezerra, 2024, p. 25).

Ao trazer para o interior da exposição elementos que compunham o cotidiano ritual de D. Odília do Nascimento Santiago foi possível reinscrever sua atuação como parte ativa da narrativa, valorizar e preservar sua memória na medida em que seus objetos operam como vestígios de um corpo que permanece, evocando uma ancestralidade que não se limita ao passado, mas que atua no presente como força constitutiva da tradição da reza e do benzer. Nessa perspectiva, Martins (2021), afirma que

[...] mesmo na morte, na dinâmica das transformações, incide o gesto profético do devir como reminiscência da metamorfose necessária para a urgência, emergência e continuidade da vida e hálito sagrado que em tudo perenemente habita e se manifesta (Martins, 2021, p. 204-205).

Portanto, o evento público dedicado a organização dos objetos como ramos, imagens de santos, recipientes com água, velas e tecidos, representou práticas, mas sobretudo produziu um espaço de atualização dessas cosmologias. Como se pode depreender das reflexões acima há uma memória ancestral partilhada que marca e caracteriza a vida de rezadeiras e benzedadeiras como D. Heloísa Bezerra e D. Odília do Nascimento Santiago e que integra o território do Vale do Café. A própria exposição ao dar visibilidade a essas detentoras mostra que a tradição da reza e do benzimento é um elemento ainda vivo e dinâmico no território de Vassouras e seus arredores. Outro aspecto da Exposição Herança de Fé foi a realização de uma roda de conversa para a qual se convidaram as rezadeiras e benzedadeiras de Vassouras e, que a seguir, passa a ser explorada para melhor percepção das dimensões de partilha cabocla, oralitura e corpo-território (Bezerra, 2024; Martins, 2021). É interessante pontuar que a Exposição Herança da Fé contribuiu para integrar as rezadeiras e benzedadeiras de Vassouras e seus arredores ao campo mais amplo da política de memória patrimonial do município.

2.2. Roda de Conversa: Oralitura, escuta e partilha

*Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.
Nego Bispo²³*

Como já enunciado, era parte da programação da exposição, uma Roda de Conversa, que foi igualmente mediada pela pesquisadora e, assim, ampliou suas pesquisas para a dimensão da partilha cabloca (Bezerra, 2024).

A Roda de Conversa, ao reunir rezadeiras, benzedadeiras e lideranças religiosas em um espaço de fala compartilhado, a escuta ativa (Figura 17), colocou em evidência dimensões de uma expressiva memória ancestral que também marca o território do Vale do Café. Organizada em formato de mesa, a atividade evidenciou tanto a visibilidade quanto os limites da institucionalização dessas. Algumas participantes ocuparam o lugar de fala formal, enquanto outras, embora presentes permaneceram na escuta, indicando que a tradição da reza e do benzimento não se estrutura necessariamente, a partir de dispositivos formais de enunciação. Essa dinâmica revela que a presença, o gesto e a escuta também constituem formas de transmissão de saber.

A reportagem abaixo do jornal Tribuna do Interior, de vinte de novembro de 2025, destacou que a exposição, Heranças da Fé, apresentou a tradição de reza e benzimento em sua perspectiva de resistência cultural afro-brasileira e, ainda pontuou que gestores tanto dos municípios de Vassouras, Barra do Piraí e Paulo de Frontin estiveram presentes na inauguração da exposição. Trata-se de evento que se deu por ocasião do Dia da Consciência Negra, e que desvelou para o público participante a permanência de curandeiros, rezadeiras e benzedadeiras no Vale do Café e, ainda, colocou em perspectiva aspectos de uma memória coletiva invisibilizada.

A reportagem em questão, ainda, evidencia que o evento **Herança de Fé** “destaca a herança bantu presente nas práticas de benzimento, o uso do catolicismo popular como estratégia de resistência diante da repressão histórica e a força simbólica das plantas, rezas e objetos religiosos que atravessam gerações”.

²³ Bispo dos Santos, 2015, p. 45.



Vassouras recebe exposição sobre tradições de rezas e benzimentos

"Herança de Fé" apresenta resultados de pesquisa que mapeia a resistência cultural entre os séculos XIX e XXI

A Prefeitura Municipal de Vassouras, por meio da Secretaria Municipal de Cultura, inaugurou no dia 17 de novembro, no Centro Cultural Cazuzza, a exposição Herança de Fé, dedicada à tradição da reza e do benzimento como práticas de resistência cultural afro-brasileira no Vale do Café.

A inauguração contou com a presença da secretária de Cultura de Vassouras, Ângela Maria da Silva, e dos secretários municipais de Desenvolvimento Econômico e Inovação, Geovani Dornelas, secretário de Urbanismo e Patrimônio Histórico, Marcelo Estevão, representantes da secretaria de Cultura de Barra do Piraí e Paulo de Frontin, além de lideranças umbandistas do município de Vassouras.

A mostra apresenta resultados parciais da pesquisa de mestrado de Ana Carolina de Albuquerque Conte (PPGPACS/UFRJ), que investiga a permanência de curandeiros, rezadeiras e benzedoras na

cidade de Vassouras entre os séculos XIX e XXI. Reunindo painéis temáticos, fotografias, objetos rituais, ervas medicinais e a reconstrução de um altar doméstico de rezadeira, a exposição propõe uma imersão sensorial e afetiva no universo dessas guardiãs da cura popular.

Uma roda de conversas com rezadeiras e lideranças umbandistas ressaltou a memória e ancestralidade da população negra do município.

Herança de Fé destaca a herança bantu presente nas práticas de benzimento, o uso do catolicismo popular como estratégia de resistência diante da repressão histórica, e a força simbólica das plantas, rezas e objetos cotidianos que atravessam gerações.

A mostra ficará exposta até o dia 30 de novembro, no Centro Cultural Cazuzza, localizado na Praça Barão de Campo Belo.

Horário de funcionamento: Segunda a sexta 9h às 17h. Finais de semana e feriados: 10h às 17h



Figura 17 – Roda de Conversa

Fonte: Tribuna do Interior, Ano XLII, nº 1311, 20/11/2025, p. 7.

No evento público, essa memória coletiva se projetou, para além dos painéis temáticos, fotografias, objetos rituais, ervas medicinais e altar temático, já que foi realizada uma roda de conversa, no formato de mesa, com rezadeiras e lideranças umbandistas que ressaltaram, em suas falas, a memória e a ancestralidade da população negra da cidade de Vassouras.

É nesse contexto, então, que se mobiliza a noção de oralitura, conforme proposta por Martins (2021), como chave interpretativa do campo empírico. A oralitura permite compreender que o conhecimento se inscreve nos corpos e se transmite por meio de práticas, gestos e performances que articulam passado, presente e futuro em um tempo espiralar.

Conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história das cosmovisões que pelas corporeidades se processam (Martins, 2021, p. 41).

Para essa autora, o que no corpo e na voz se repete é uma episteme (Martins, 2021, p. 150). Assim, compreende-se que a oralidade não se restringe à fala, mas envolve performance, gesto e presença, constituindo um sistema complexo de produção de sentido. Nessa perspectiva e no contexto da **Roda de Conversa** realizada, algumas das rezadeiras presentes compuseram uma frente e, assim, se expuseram a si mesmas e as suas percepções.

As rezadeiras que permitiram que o público presente vivenciasse esse aspecto da oralitura que colocou em movimento o tempo espiralar pelo corpo-território dessas anciãs foram Marisa Fontes que é rezadeira, Mãe de Santo de Umbanda²⁴, moradora do centro, Cláudia Mamede que é filha de rezadeira, Mãe de Santo Umbanda, do Bairro do Matadouro e, ainda, Regina Lourenço Pereira é rezadeira e Mãe de Santo Casa de Umbanda Santa Bárbara e Cigana Dhanayna do Bairro Represa. A primeira a se manifestar, ainda com restrição típica da situação, foi Mariza Fontes. Já a segunda a falar foi Cláudia Mamede cuja fala e participação pela perspectiva da oralitura se encaixa melhor, do ponto de vista didático, ao final dessa dissertação.

Nessa perspectiva e no contexto da **Roda de Conversa**, Regina Lourenço Pereira – Rezadeira e Zeladora de Umbanda – apresentou uma carta de sua autoria, lida publicamente no evento. Escreveu, pois, como confidenciou, já que receava não conseguir se expressar em público de forma cadenciada. Sua fala, transcrita na íntegra abaixo, constitui uma expressão significativa daquilo que Martins (2021) denomina como oralitura, na medida em que articula memória, ancestralidade e experiência vivida em gesto performático de transmissão de saberes.

Boa Noite!

Meu nome é Regina Lourenço Pereira, sou filha de José da Conceição Pereira e Maria das Dores Lourenço Pereira, sou neta de Franklino Lourenço e Angelina de Sousa Lourenço, mais conhecida como Vó Gelina ou vó Ina, minha avó foi nascida em Ferreiros²⁵.

É uma grande alegria estar aqui em Vassouras, minha cidade, para falar um pouco da minha fé e da minha família.

Eu sou umbandista. E tudo que eu sei hoje veio da minha avó, que aprendeu com a bisavó da nossa família. Foi ela que me ensinou sobre as ervas, sobre cuidar do corpo e do espírito, e sobre respeitar nossos guias.

A umbanda tem uma base preta muito forte. Vem dos povos africanos, principalmente do povo banto, que chegou em grande número no Rio de Janeiro. Aqui mesmo, em Vassouras muitos desses ancestrais vieram como pessoas escravizadas. Eles trouxeram muita sabedoria, muita fé e muita força. Assim como

²⁴ É a líder espiritual da comunidade de terreiro responsável por dirigir os rituais, preservar as tradições, as rezas e os fundamentos da religião.

²⁵ Distrito de Vassouras (RJ).

os bantos, os iorubás também trouxeram vários conhecimentos que fazem parte da nossa cultura até hoje.

Quando eu faço um culto, quando preparo uma erva, ou quando canto (como no samba, por exemplo), eu sinto que estou repetindo algo que vem de muito longe. **É como um fio que liga a gente aos nossos mais velhos.** É um pedaço da nossa história que nunca morreu.

O que eu pratico hoje é essa herança viva. Uma herança que atravessou o tempo e chegou até a mim pela minha avó. E eu sigo fazendo porque sei que essa é a forma de manter nossos ancestrais presentes.

Regina L. Pereira, 2025 (Acervo pessoal da Autora, grifos nossos).

A carta, transcrita acima, evidencia a dimensão individual da trajetória da participante, mas, sobretudo, a inscrição coletiva de uma tradição que se perpetua por meio da oralidade, da prática ritual e da transmissão intergeracional, numa visão muito lúcida de seus ancestrais.

Cabe aqui um breve parêntese para contextualizar a trajetória dessa avó materna (Figura 18), D. Angelina de Sousa Lourenço, falecida em 2020, aos 98 anos. Nascida na Fazenda do Secretário (Ferreiros, Vassouras, RJ), D. Angelina relata, em um dos documentários analisados, que aprendeu a ler e escrever de forma autodidata, motivada por seu profundo interesse em acessar a Bíblia. Em seus relatos, afirma ainda que sua trajetória na prática da reza e do benzimento teve início a partir da manifestação de um caboclo – guia, que teria se apresentado a ela ainda na infância.



Figura 18 – D. Angelina de Sousa Lourenço e D. Regina Lourenço Pereira, avó e neta em pleno ofício.

Fonte: Acervo pessoal de Regina Lourenço Pereira.

Ao se autodefinir como espírita, D. Angelina de Sousa Lourenço evidencia a complexidade de sua experiência religiosa, marcada por múltiplas referências. Tal dimensão torna-se particularmente significativa em registros audiovisuais em que recebe, em sua

própria residência, o padre da Matriz de Nossa Senhora da Conceição de Vassouras²⁶, Padre José Antônio da Silva, para a realização de uma reza, ocasião em que ambos trocaram bênçãos. Essa cena revela o respeito entre personalidades de diferentes matrizes religiosas e a existência de uma prática que se mantém na relação, no trânsito e na partilha entre tradições.

A análise dos materiais referentes à trajetória de D. Angelina de Sousa Lourenço nos remete ao que Luiz Antônio Simas (2024) compreende como as complexas nuances da religiosidade popular.

[...] o sincretismo tanto pode ser visto como estratégia afrodiaspórica para cultivar suas divindades, como pode ser encarado como parte de um processo de conexões ligadas ao acúmulo de forças vitais, em uma encruzilhada sutil entre a africanização de procedimentos católicos e a cristianização de ritualísticas negras e indígenas (Simas, 2024, p. 162).

Nesse sentido, a trajetória de D. Angelina de Sousa Lourenço aponta uma religiosidade que se organiza e se constitui em uma lógica de encruzilhada, na qual diferentes matrizes se encontram, se tensionam e se recriam na coexistência. Sua prática, portanto, não pode ser compreendida como mera mistura ou sobreposição de elementos, mas como expressão de um sistema de saberes que opera por meio da circulação de forças, experiências e referências culturais.

Base de pensamento e de ação, a encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. E nos oferece a possibilidade de interpretação de trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos de inter e transculturais e sociais, entre elas as estéticas e também as políticas, em seu sentido e espectro amplos (Martins, 2021, p. 51).

A noção de encruzilhada é concebida pela autora da citação acima como conceito e operação semiótica, o que nos possibilita compreender a tradição da reza e benzimento e seus os múltiplos saberes como oriundos de cruzamentos transnacionais, multiétnicos e multilinguísticos (Martins, 2021, p. 50).

A relevância de sua trajetória também é reconhecida no campo acadêmico, tendo sido registrada por Nelson Antônio Pinho Santos em sua dissertação **Guardiãs da Cura: o saber das benzedadeiras do Vale do Paraíba do Sul Fluminense (2018)**, na qual D. Angelina de

²⁶ Padre José Antônio da Silva, citado também a dissertação de Mestrado de Ana Paula Delgado Vieira, é ainda Vigário Geral da Diocese de Valença, uma dessas figuras do catolicismo que se faz respeitar por sua fé e seu profundo respeito ao diverso. Vide o documentário realizado por ocasião da visita desse pároco à D. Angelina de Sousa Lourenço: <https://youtu.be/3WJkFzCK3-U?si=ZfaRofV40zAOJ14C>.

Sousa Lourenço figura como uma das principais referências na manutenção desses saberes tradicionais na região.

Em suma, a fala da avó se perpetua em sua neta, D. Regina Lourenço Pereira e remete ao que Martins (2021, p. 204) denomina como uma temporalidade espiralar, na qual a ancestralidade não se localiza em um passado fixo, mas se atualiza continuamente no presente, atravessando e constituindo a experiência dos sujeitos.

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide... As curvas da ancestralidade são presididas pelos antepassados venerados, pois sua imanência e presença são condições imprescindíveis para o pulso e o fluxo ininterruptos e contínuos do existir (Martins, 2021, p. 204).

Tal concepção permite compreender que, ao narrar sua trajetória a partir de sua avó e bisavó, D. Regina Lourenço Pereira não está apenas rememorando sua história, mas ativando uma rede de pertencimento que se atualiza na prática. Quando afirma que “tudo que eu sei hoje veio da minha avó” e que suas ações constituem uma herança viva, seu depoimento expressa uma experiência temporal na qual memória e presente coexistem, afastando-se de uma lógica linear e sequencial. Trata-se, como propõe Martins, de um tempo que se curva para frente e para trás, no qual passado, presente e futuro se interpenetram em um movimento contínuo de atualização (Martins, 2021, p. 23).

O olhar e a voz dos antepassados asseguram a existência, pois sua lembrança garante a produção da própria memória. Assim, enquanto os ancestrais de nós se lembrarem, nós ainda seremos (Martins, 2021, p. 213).

Essa compreensão encontra ressonância na cosmologia bantu descrita por Fu-Kiau (*apud* Martins, 2021, p. 213), segundo a qual os seres humanos são “trilhadores-de-em-volta”, isto é, sujeitos que se constituem em um movimento contínuo de ida e retorno, em relação permanente com os ancestrais e com as forças vitais.

Nessa perspectiva, o conhecimento se transmite apenas por meio da palavra, mas também se corporifica em gestos, práticas, cantos e rituais, sendo o corpo o lugar privilegiado de inscrição e atualização da memória. Assim, ao descrever suas práticas, o preparo das ervas, o canto, o culto, D. Regina Lourenço Pereira descreve que o saber que mobiliza não somente é aprendido, mas incorporado, performado e continuamente recriado.

O corpo em performance é o lugar do que curvilinearmente ainda e já é, do que pôde e pode vir a ser, por sê-lo na simultaneidade da presença e da pertença. Um já ter sido no **em vir**, no **revir** e no **em ser** (Martins, 2021, p. 213, grifos no original).

Desse modo, a carta pode ser entendida como expressão de uma oralitura, na qual a escrita não rompe com a oralidade, mas a prolonga, registrando uma experiência que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, temporal e ancestral. Ao afirmar que suas práticas são “um pedaço da nossa história que nunca morreu”, D. Regina Lourenço Pereira sintetiza uma concepção de tempo que se alinha à ideia de espiralaridade: um tempo vivo, em movimento, no qual a presença dos ancestrais se mantém ativa e operante. Nesse sentido, sua fala narra uma tradição na medida em que a atualiza, constituindo-se como ato de memória, de resistência e de continuidade. De acordo com Pollak (1989) a

[...] memória é o elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante para o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si (Pollak, 1989, p. 204).

Ao articular a noção de memória como elemento constitutivo da identidade, conforme proposto por Pollak (1992), com a perspectiva de Martins (2021, p. 79), torna-se possível compreender o corpo como um verdadeiro arquivo vivo, no qual se inscrevem saberes, práticas e experiências transmitidas ao longo das gerações. Para a autora, o corpo não apenas guarda a memória, mas a performa, atualizando-a por meio do gesto, da palavra, do canto e da prática ritual.

Nesse sentido, a fala de D. Regina Lourenço Pereira, bem como suas práticas como o preparo das ervas, o culto e o canto demonstram que o conhecimento que mobiliza vai além da dimensão discursiva na medida em que se constitui como saber incorporado, continuamente recriado no fazer. Essa compreensão se aproxima da noção de “lugar de memória”, desenvolvida por Pierre Nora (1993), na medida em que tanto o corpo quanto os espaços expositivos, como o altar dedicado a D. Odília do Nascimento Santiago, atuam como suportes de inscrição e ativação da memória coletiva.

Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo, um lugar de excesso, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações (Nora, 1993, p. 27).

Assim, corpo e altar conservam a memória e a reativam continuamente, se constituindo como territórios vivos nos quais o passado e o presente se entrelaçam em uma

dinâmica de permanência e transformação. O que se observa no campo empírico é uma memória em movimento, que se atualiza na prática, na pertença e na presença.

A última fala da **Roda de Conversa**, feita pela Mestre Jongueira²⁷ e Zeladora de Umbanda, Cláudia Mamede, nos remeteu a memória coletiva presente na atualidade, através das lutas políticas e sociais que se travam no território de Vassouras (RJ). Esta será tratada no final desta dissertação.

Como se pode depreender da reflexão acima acerca de aspectos dos depoimentos dados na Roda de Conserva que integrou o evento Exposição Heranças da Fé a oralidade continua viva no território de Vassouras e, ainda, mantém perspectivas de atualização permanente, a partir da circularidade destas tradições entre as gerações de moradores da localidade, sobretudo, entre a rezadeiras que atuam em Centros de Umbanda.

2.3. Territorialização e mapeamento: presença e visibilidade das rezadeiras na cidade de Vassouras (RJ)

*No território das periferias estão as
palavras e gramáticas dos primeiros seres
que habitaram, lutaram e defenderam as
diferentes formas de ser e existir.
Nielson Rosa Bezerra²⁸.*

O evento público Exposição Heranças da Fé, enquanto dispositivo construído no âmbito da própria pesquisa, assim como a Roda de Conversa, podem ser compreendidos como acontecimentos performativos, no qual a tradição se atualiza e evidencia a permanência da prática contradizendo a narrativa de desaparecimento. Na mesma direção, o mapeamento realizado como parte desta pesquisa identificou a presença de treze rezadeiras em atividade no território de Vassouras, revelando uma distribuição espacial que se concentra majoritariamente em áreas periféricas e rurais do município (Figura 19).

²⁷ Guardiã e transmissora dos fundamentos, musicalidade e dança do Jongo.

²⁸ Bezerra, 2024, p. 13.



Figura 19 – Localização das rezadeiras em atividade, Vassouras, RJ.

Fonte: Acervo da autora, 2025.

Esse dado evidencia uma territorialização específica dessas práticas, que se desenvolvem, em grande medida, fora dos circuitos centrais e institucionalizados da cidade, situando-se em espaços historicamente marcados por dinâmicas de marginalização social e invisibilidade.

Observa-se, ainda, que a maior parte dessas mulheres está inserida em comunidades de terreiro, o que contribui para compreender os mecanismos que incidem sobre a baixa visibilidade da prática da reza e do benzimento na contemporaneidade. Ao se vincularem às religiões de matriz afro-brasileira, especialmente à Umbanda, essas práticas passam a ser atravessadas por estigmas historicamente construídos, associados ao racismo religioso e à deslegitimação desses saberes no espaço público. Ao apontar a heterogeneidade das Umbandas, Simas (2024) constata que

[...] é praticamente impossível estabelecer uma fixidez dogmática, doutrinária, inquestionável, para práticas religiosas que, no processo mesmo em que ocorrem, vão se transformando, adaptando, redefinindo, de acordo com as dinâmicas relações entre a tradição e a contemporaneidade (Simas, 2024, p. 8).

Segundo o autor, a prática da umbandista é frequentemente entendida como uma síntese da formação histórica e social brasileira, a partir de amálgamas entre ritos indígenas, africanos e cristãos europeus (Simas, 2024, p. 10), onde as giras ou rituais de cura tanto podem acontecer nas comunidades de terreiros quanto em um espaço doméstico para

consultas terapêuticas. Assim, a umbanda se caracteriza como “um culto público e universalista e, ao mesmo tempo profundamente doméstico e brasileiro” (Simas, 2024, p. 12).

A sua avó católica apostólica romana, afinal, bem podia depois da missa ir para casa receber a Vovó Maria Conga, tomar um café amargo e benzer a meninada da vizinhança suburbana com arruda, guiné, saião, fedegoso e um copo de água (Simas, 2024, p. 12).

Neste sentido, o mapeamento nos permite refletir sobre a imagem tradicional da rezadeira e da benzedeira, frequentemente associada a uma figura isolada e desvinculada de pertencimentos religiosos mais estruturados.

Diferentemente dessa representação, as rezadeiras identificadas nesta pesquisa, em maioria, exercem seu ofício no interior da umbanda, articulando práticas de cura, espiritualidade e ancestralidade em um campo religioso específico. Tal constatação evidencia a continuidade da tradição e, sobretudo, sua reconfiguração no tempo presente, em diálogo com as dinâmicas das religiões afro-brasileiras mesmo que, eventualmente, transitem pela religião católica, como o caso de D. Maria das Graças Calisto presente no ritual de Lava Pés na Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição em 2024 (Figura 20).



Figura 20 – D. Maria das Graças Calisto na Igreja Matriz de Vassouras.

Fonte: Paróquia Nossa Senhora da Conceição, 29/03/2024²⁹.

²⁹ In: https://www.instagram.com/p/C5GB8LRO3zQ/?img_index=3&igsh=MThuOHhjYzE1cHcwYg==.

No mesmo ano, Maria das Graças Calisto, protagonizou um minidocumentário “Vozes da Fé: Dona Graça e sua missão de cura”, relatando que as dimensões recorrentes das práticas de cura popular escapam às classificações rígidas das religiões institucionalizadas. Ao descrever **cirurgias espirituais**, orientadas por **uma voz** ou por **um amigo** espiritual, que lhe indica os procedimentos necessários, sua fala mobiliza uma experiência do sagrado, marcada pela mediunidade, pela comunicação com entidades e pela centralidade da espiritualidade como prática de cuidado.

Embora afirme não seguir o catolicismo, Maria das Graças Calisto evita declarar publicamente a religião que professa, reforçando que **não importa a religião**. Tal posicionamento pode ser compreendido não apenas como expressão de uma espiritualidade plural, mas também como indício das estratégias históricas de silenciamento e proteção desenvolvidas pelos praticantes dos saberes afro-indígenas diante do estigma e do racismo religioso. Nesse sentido, sua narrativa tensiona as tentativas de enquadrar a tradição da reza e do benzimento exclusivamente no campo do catolicismo popular, revelando a permanência de cosmologias e práticas espirituais que transitam entre diferentes matrizes religiosas sem necessariamente se submeter às categorias oficiais de identificação.

Luiz Antônio Simas (2024, p. 9-10) contribui para essa leitura ao destacar que as práticas populares de matriz afro-indígena operam como formas de produção de mundo, nas quais o sagrado e o cotidiano se entrelaçam. Nesse sentido, as rezadeiras e benzedeiras podem ser compreendidas como agentes de uma cosmopolítica do cuidado, na qual o benzimento não apenas cura corpos, mas reestabelece vínculos entre sujeitos, territórios e forças que compõem a existência.

Dessa forma, compreende-se as práticas da reza e benzimento como resultado de uma continuidade relacional, inscrita nos corpos e nos territórios dessas mulheres que são protagonistas de saberes vivos que resistem, se reinventam e seguem produzindo sentido no presente. Nesse universo, a rezadeira/benedeira é uma identidade multifacetada que, independentemente da fé professada, se constitui como guardiã de saberes tradicionais de cura através das ervas. Todavia, essas mulheres que, ainda, praticam a reza e o benzimento, “enquanto cientistas populares, falam em nome de uma religião” (Oliveira, 1985, p. 19).

Uma cosmologia religiosa se estrutura por um conjunto de símbolos, crenças, mitos e ritos, cujos significados marcam e orientam a existência de indivíduos, grupos e sociedades, entre si, e entre eles e o cosmo (Pena, 2016, p. 99).

Segundo o autor da citação acima, a religião é central na formação da identidade e representação social. Essa dimensão se torna particularmente visível no contexto do Cortejo das Tradições (Figura 21), realizado em Vassouras desde 2005, no qual os grupos de cultura popular se reúnem para reafirmação de sua resistência e memória de seus ancestrais. A procissão concentra os grupos de Folia de Reis, Caninha-Verde, Jongo/Caxambu, Capoeira, Maculelê, Calango e Rezadeiras no Memorial Manoel Congo, antigo Largo da Forca, local que no passado abrigava a forma de morte **natural** decretada oficialmente pela justiça no século XIX.



Figura 21 – D. Lica, D. Heloísa, D. Nadir, D. Carla, Rezadeiras no Cortejo de Tradições³⁰.
Fonte: Cláudia Mamede (2024).

³⁰ Os agentes / autores do Cortejo da Tradição, sem nenhuma comprovação formal dos fatos, acreditam que os enforcados percorriam o “caminho da morte” seguindo o seguinte trajeto: saíam da cadeia, contornavam a Praça Barão de Campo Belo e seguiam para o Largo da Forca. Motivo pelo qual eles fazem o caminho inverso como que libertando esses mártires. Simbolizando a luta pela liberdade, os grupos fazem o “Caminho da Vida”, em memória aos seus antepassados celebram a diversidade e riqueza da cultura popular, no qual diferentes matrizes culturais e religiosas se apresentam publicamente.

No espaço do Cortejo das Tradições, as rezadeiras vinculadas à umbanda participam da procissão, afirmando sua identidade religiosa e inscrevendo suas práticas no campo da memória coletiva e da resistência cultural. O cortejo, ao evocar os ancestrais e celebrar a cultura negra local, constitui-se, portanto, como um momento de visibilidade e afirmação, no qual essas mulheres deixam de ocupar apenas espaços periféricos e passam a integrar uma cena pública de reconhecimento.

Contudo, cabe destacar que o mapeamento realizado não pretende abarcar a totalidade das rezadeiras e benzedeiras atuantes no município, configurando-se como um recorte parcial, condicionado às possibilidades de identificação ao longo do trabalho de campo. A localização dessas mulheres se deu, majoritariamente, por meio de redes de reconhecimento e indicação, o que evidenciou, no decorrer da pesquisa, sua inserção significativa em comunidades de terreiro.

Tal constatação aponta para um limite metodológico relevante, no qual, a partir da identificação direta das rezadeiras, o mapeamento tende a não alcançar aquelas cuja atuação está mais profundamente integrada às dinâmicas internas dos terreiros, onde essas práticas se articulam de forma orgânica com a vida religiosa. Nesse sentido, compreende-se que um mapeamento mais abrangente demandaria um movimento inverso, partindo da identificação dos terreiros existentes no território para, a partir deles, reconhecer a presença e atuação das rezadeiras.

CAPÍTULO III – DISPUTAS EM TORNO DA TRADIÇÃO

O terceiro capítulo propõe uma análise crítica das disputas em torno da tradição da reza e do benzimento no campo das políticas de memória, do patrimônio cultural e das dinâmicas sociais contemporâneas. Partindo do mapeamento das rezadeiras e benzedeadas em atividade em Vassouras, busca-se tensionar a narrativa de desaparecimento frequentemente atribuída a essa tradição, deslocando o debate para a compreensão de uma invisibilidade socialmente produzida.

Nesse sentido, o capítulo questiona a política de memória (Gonçalves, 2015), com os conceitos de referência cultural (Fonseca, 2006) e distinção social (Bourdieu, 2011), a fim de compreender como determinados saberes são legitimados em detrimento de outros, contribuindo para a marginalização das práticas de matriz afro-indígena. Os autores citados, dialogam, ainda, com as contribuições de Emerson Giumbelli (2002/2003), evidenciando como os processos de institucionalização e patrimonialização operam por meio da reconfiguração – e, em certos casos, da neutralização – dos aspectos religiosos dessas práticas. Claro está que esse diálogo incorpora ainda outros autores, citados ao longo do desenvolvimento do texto.

A análise se ancora, também, na perspectiva da colonialidade do poder, desenvolvida por Aníbal Quijano (2005), permitindo compreender os processos de hierarquização, deslegitimação e invisibilização dos saberes afro-indígenas no interior dos regimes oficiais de reconhecimento. O tema poder, ser e saber é tratado por diversos autores, em particular, Luiz Rufino Rodrigues Júnior (2017), em sua tese de doutorado, na qual este debate a Pedagogia, na perspectiva da educação, da política, da poética e da ética baseada nos saberes afro-brasileiros para combater o racismo e o colonialismo, tendo em Exu seu professor. Nesse contexto, discute-se o papel do Estado³¹, das políticas públicas e das instituições na produção de desigualdades simbólicas e na manutenção do racismo religioso.

Por fim, este capítulo analisa as relações entre religião, ciência e saberes populares, evidenciando como essas esferas se articulam em meio a processos históricos de controle, perseguição e seletividade no reconhecimento. Busca-se demonstrar que a invisibilidade das rezadeiras e benzedeadas não decorre de sua ausência, mas, sim, de mecanismos estruturais

³¹ Propositamente grafado com letra maiúscula para diferenciar o agente público com o espaço geográfico fluminense.

que regulam as formas de existência e legitimação desses saberes na sociedade contemporânea. Entendendo que patrimônio cultural é uma linguagem oficial do Estado que concorre ou não para o esquecimento, parcial ou integral.

3.1. Políticas de memória, patrimonialização e regimes de reconhecimento

O capítulo anterior constatou que **não há risco de extinção da tradição da reza e do benzimento em Vassouras**. Suas práticas, antes identificadas e socialmente legitimadas no âmbito doméstico, permanecem vivas, sobretudo nas comunidades de terreiro, espaços historicamente racializados e marginalizados, condição que contribui diretamente para a invisibilidade de suas agentes. Tal constatação permite aprofundar algumas reflexões acerca das políticas de patrimonialização e dos mecanismos de reconhecimento institucional dessas práticas.

No âmbito nacional, o patrimônio cultural, enquanto política institucional e discurso oficial, consolidou-se a partir da década de 1930, profundamente influenciado pelo pensamento modernista e pelo projeto de construção da identidade nacional do governo Vargas. Intelectuais como Mário de Andrade, Rodrigo Melo Franco de Andrade e Gilberto Freyre participaram ativamente da formulação dessas políticas, articulando uma concepção de patrimônio voltada à conciliação entre passado, presente e futuro no âmbito do projeto nacional brasileiro. Autores como Mário de Andrade, que escreveu *Macunaíma*, por exemplo, e integrantes da Semana de Arte Moderna de 1922 se reuniram para criarem o, então, SPHAN, que emerge como instrumento de institucionalização de uma memória oficial, responsável por selecionar, enquadrar e legitimar determinadas referências culturais em detrimento de outras (Gonçalves, 2015, p. 218).

Nesse contexto, a história da nação foi autenticada pela materialidade de seus objetos, elevados à condição de patrimônios tutelados que visavam “unificar nação e cultura, constituindo-se em peça fundamental no processo de construção da nação” (Chuva, 2009, p. 327). Esses discursos moldaram e concorreram no silêncio para outras visões de mundo³²,

³² Afinal os modernistas defendiam, inclusive, a antropofagia cultural, enquanto o Estado Novo instalado logo após a promulgação das leis de proteção (criação do SPHAN, Lei nº378, ministro Gustavo Capanema e o Decreto Lei nº 25 em 30 de novembro de 1937) perseguiu todos os grupos não eurocêtricos, em particular, a cultura de matriz africana e indígena.

com o objetivo de consolidar uma hegemonia nacional idealizada pelo Estado Novo. Nessa conjuntura Vassouras se tornou o primeiro sítio urbano tombado do país, e no dizer da sua descrição para o projeto de tombamento³³, se enuncia que

[...] possui a cidade de Vassouras um dos conjuntos mais interessantes e bem conservados de urbanismo e arquitetura do século XIX. As novas construções e as reformas existentes, não foram suficientes para modificar o caráter nobre e grandioso do conjunto, que ainda é dominado pela Igreja Matriz, pelo Chafariz, pela fila de figueiras religiosas, pelo Cemitério, e pelas nobres e sóbrias mansões dos Senhores do Café (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, p. 2).

A listagem dos bens previstos para formar o conjunto urbano tombado, tal como é hoje identificado, foi submetida a análise pelo então embaixador Raul Fernandes³⁴, a pedido do próprio SPHAN que ousou discordar dessa análise por se ater ao valor de cada monumento isoladamente.

Se se trata de tomar todo o conjunto referido no processo, acho imprudente: tudo quanto fica, nesse conjunto, atrás da matriz [...] é desigual. Será preciso separar muitas velharias sem nenhum interesse [...]. Creio que ali só merecem tombamento a casa colonial que pertenceu ao barão de Itambé [...], o chafariz e o gradil do cemitério, com o seu monumental portão. Nem mesmo a casa que foi do dr. João Evangelista Teixeira Leite (hoje do seu neto dr. Horácio de Carvalho) me parece em condições de ser tombada (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, p. 13).

O resumo feito para encaminhar o projeto de autoria do recém-formado arquiteto Augusto Carlos da Silva Telles (1923/2012)³⁵ ao Conselho Consultivo, então DPHAN, para fins de analisar o pleito, esclarecia que discordava do embaixador e informava que

[...] todo ele constituído de monumentos de valor artístico incontestável, tem o que de principal se pretendem salvar, que é o espírito, o cunho, o cachê de um conjunto do século XIX [...] há de contribuir para evocar o prestígio da nobreza rural do café século XIX, de tão grande expressão na nossa vida econômica e social e na nossa arquitetura [...] (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, fl.14).

³³ Uma leitura sobre o tombamento está em Rocha (2011), que contribuiu ainda com suas anotações para composição das referências dos personagens vassourenses citados na sequência.

³⁴ O Raul Fernandes (1877-1968), advogado, diplomata e político brasileiro, foi ministro de Relações Exteriores (Itamaraty), em dois governos com destaque para atuação durante a elaboração do estatuto da Corte Permanente de Justiça Internacional em Haia. Como político começou a carreira como promotor público, foi Vereador em Vassouras e Deputado. Sua família residia em Vassouras. Foi, ainda, Deputado Federal (1909) e testamenteiro de Eufrásia Teixeira (1850/1930, leia-se Casa da Hera) desde a redação do documento s anos 30 até sua morte (1968). Testamento esse contestado judicialmente pela família do João Evangelista Teixeira cuja casa citada era defronte a casa da família de Raul Fernandes.

³⁵ Silva Telles, Augusto Carlos (1923 - 2012) arquiteto, professor, servidor público desde 1957, após a conclusão do curso, tendo chegado a presidência Fundação Pró-Memória vinculada ao IPHAN. Silva Telles, era filho de Jaime da Silva Telles, neto de Augusto Carlos da Silva Telles que foi casado com Eugênia Teixeira Leite (1865/1934), essa era filha do Barão de Vassouras, proprietário da casa que leva seu nome. Em suma, o autor do pedido de tombamento é Bisneto do Barão com sua primeira esposa. Sobre a casa do Barão vide Vieira, 2025, Dissertação de Mestrado do PPGPACS-UFRRJ.

Consumado o tombamento, a então Câmara Municipal de Vassouras igualmente contestou o fato³⁶ e solicitou que o DPHAN enviasse uma Comissão ao local para elaborar novo levantamento dos prédios e logradouros que pudessem ser inscritos no livro de Tombo Etnográfico, Arqueológico e Paisagístico. Essa contestação foi rebatida tendo como base o parecer do chefe da Seção de Arte em 29/12/1960, Paulo Thedim Barreto e endossado pelo chefe da Seção Histórica, Carlos Drumond de Andrade (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, p. 21-25). Paulo Thedim Barreto (1906–1973)³⁷, servidor do DPHAN, foi o autor da primeira defesa do tombamento, em 06/03/1958 endereçada ao seu Diretor.

Trata-se de um conjunto urbanístico e arquitetônico do século XIX de valor apreciável, merecendo ser preservado nos termos do Decreto Lei n° 25. A área indicada para tombamento expressa sentido de urbanização ordenada no significado ao respeito a topografia, localização do centro comercial, residencial, cívico, administrativo, religioso, assistência social, funerário e paisagístico [...] Na concepção urbanística de Vassouras **manifesta-se, com clareza, correspondência lógica e sincera do viver e morrer em coletividade organizada** (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, p. 9, grifos nossos).

Em sua argumentação contrária à Câmara Paulo Thedim Barreto registrou o papel do ente federal, naquele momento, e ainda apontou a direção que a esfera municipal se dedicava, visionariamente, até os dias atuais.

Em geral, o Governo Federal não teve dúvida em arcar com alguns ônus que lhe proporciona o Decreto-Lei n° 25 que preserva o patrimônio [...] tal exemplo os Estados e Municípios, pouco-a-pouco, vêm seguindo-lhe no que lhes interessa em particular. **Sinal é que os proveitos morais, culturais e, até mesmo, materiais, dessas iniciativas vêm sobrepujando os de outras ordens.** (IPHAN, Proc. n° 566-T-57, p. 21-25, grifos nossos).

As querelas sobre o tombamento não se encerram aqui, pelo contrário, ocupam longos debates no corpo do Processo n° 566-T-57. Um jornalista passou a sistematizar matérias no jornal local com a mesma ênfase da Câmara (1963, p. 31). Outra querela ocorreu nos idos de 1970 (1968, p. 54) com uma nova vertente no debate: os militares. Para fins de instalar a Universidade Severino Sombra, foi solicitado o destombamento que permitiria a desapropriação dos casarões para a construção da **nova Coimbra** pelo também General Severino Sombra. O IPHAN chegou a receber a minuta da desapropriação dos imóveis pertencentes à União, localizados em Vassouras (p. 65), percebido que o SPU não tem

³⁶ Os argumentos elencados nessa contestação foram os seguintes: não foram ouvidos na ocasião dos levantamentos dos ditos logradouros; existência de construções modernas nessas ruas; o incômodo do tombamento aos proprietários e afetava o desenvolvimento local.

³⁷ Arquiteto, professor (Faculdade Nacional de Arquitetura da Universidade do Brasil) e historiador, integrante do primeiro grupo de técnicos mobilizados para estruturar o SPHAN.

propriedade, foi feita outra minuta de declaração de utilidade pública para fins desapropriação com a lista dos imóveis tombados (70).

O processo de tombamento da cidade de Vassouras registra o ideário nacional praticado em cada momento histórico, pelo campo da preservação de sítios urbanos. Trata-se de ideário institucionalizado, construído e sistematizado nos discursos e nas práticas do SPHAN. Convém destacar que os agentes ainda tentavam incluir no cotidiano de suas ações, as questões culturais e etnográficas, o corpo técnico amplamente cerceado pelo discurso oficial do Estado Novo seguido pela Ditadura Militar³⁸ mas, seguiam, na sua prática de patrimonialização institucionalizada pelas diretrizes do governo federal que sustentava e sustenta a instituição de tutela da preservação da memória nacional.

Sem dúvida alguma, o objetivo expresso consistia na construção de uma identidade de nação alinhada aos referenciais eurocêtricos, orientando a atuação dos sujeitos que compunham as instituições públicas responsáveis pela formulação das políticas patrimoniais. Vinculados às diretrizes nacionalistas do Estado Novo, esses agentes passaram a conceber o patrimônio histórico e artístico nacional – como era definido na época – como instrumento de consolidação de uma narrativa oficial da nação.

Nesse contexto, a rede de alianças e trocas estabelecida entre alguns agentes, como intelectuais, técnicos e ocupantes de cargos estratégicos, integrantes de órgãos estatais contribuíram para a legitimação e perpetuação de valores estéticos, morais, civilizatórios e históricos associados às matrizes europeias, instituídos como parâmetros legítimos para a seleção, preservação e proteção do patrimônio cultural brasileiro.

Não se fazia, portanto, referência às demais constituições sociais presentes naquela sociedade: escravos, trabalhadores livres, profissionais liberais, imigrantes e mesmo judeus. Essa seleção como bem nacional demarca o período áureo do café e sua nobreza como partes constituintes da história nacional, ainda hoje presente como parte da identidade dos cidadãos dessa cidade (Miranda, 2012, p. 80).

Conforme observa Miranda (2012), não há menção aos escravizados, trabalhadores livres, profissionais liberais, imigrantes e mesmo judeus e as suas referências culturais. A seleção desses bens como patrimônio histórico e artístico nacional consolidou o período áureo

³⁸ Ainda na composição do cenário de Vassouras a tentativa pelo Ministro da Educação, General Jarbas Passarinho, em solicitar ao SPHAN a desapropriação de casarões para instalação **nova Coimbra** pelo também General Severino Sombra que deu nome à universidade local até o século XXI (vide Nota 14).

do café e sua aristocracia como elementos constitutivos da História Nacional, narrativa ainda hoje presente como parte da identidade oficial da cidade.

Somente a partir da Constituição Federal de 1988 surgem novos marcos para os debates em torno das políticas públicas do campo patrimonial. Por meio do artigo 216, a Carta Magna ampliou definições que orientam a perspectiva patrimonial e, assim, institui-se no lugar da noção de patrimônio histórico e artístico nacional à noção de patrimônio cultural. De acordo com a Constituinte se reconhece como patrimônio cultural os bens de natureza material e imaterial relacionados à identidade, à ação e à memória dos diversos grupos formadores da sociedade brasileira, incluindo culturas historicamente marginalizadas pelas políticas de patrimonialização (BRASIL, 1988). Desde então, outros avanços ocorreram, como a Carta de Fortaleza (1997), que discutiu estratégias e formas de proteção, propondo diretrizes e instrumentos legais e administrativos voltados a “identificar, proteger, promover e fomentar” as referências culturais brasileiras, culminando na criação do Decreto nº 3.551/2000.

Nesse contexto, o decreto constituiu um marco para as políticas de salvaguarda do patrimônio cultural ao instituir o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI, possibilitando tratar os bens culturais como processos vivos. Conforme destaca Sant’Anna (2009, p. 57), a salvaguarda passa a se relacionar diretamente com a valorização dos sujeitos e de seus saberes, deslocando o foco exclusivamente material do patrimônio cultural para a dimensão da experiência e da transmissão cultural.

Portanto, o campo patrimonial e sua política de memória é constituído e atravessado por disputas relacionadas à seleção, legitimação e preservação de determinadas narrativas em detrimento de outras (Gonçalves, 2015, p. 216). Tal crítica se aplica à recentes processos de patrimonialização como o do Ofício das Baianas do Acarajé (Registrado em 14/01/2005 no Livro dos Saberes como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil)³⁹ e do Jongo do Sudeste (Registrado em 15/02/2005 no Livro de Registro das Formas de Expressão)⁴⁰ que desvelam os mecanismos de neutralização simbólica, nos quais o reconhecimento institucional ocorre condicionado à adequação das práticas aos discursos oficiais de cultura e patrimônio.

³⁹ Para maiores informações consultar o Processo Administrativo nº 01450.008675/2004-01. Acesso em 06/05/2026. Link para consulta: <https://bcr.iphan.gov.br/bens-culturais/oficio-das-baianas-de-acaraje/>

⁴⁰ Para maiores informações consultar o Processo nº 01450.005763/2004-43. Acesso em 06/05/2026. Link para consulta no portal institucional: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf.

Ao questionar “quando o Caxambu virou Jongo?”, Caldas (2025, p. 76) nos direciona para uma problemática central das políticas patrimoniais contemporâneas. Os processos de reconhecimento institucional frequentemente acontecem por meio da reconfiguração simbólica das práticas afro-brasileiras. Conforme destaca a autora, o Caxambu constitui uma expressão profundamente vinculada às heranças centro-africanas Bantu, carregando valores, crenças, cosmologias e modos de existência que ultrapassam a dimensão da performance cultural (Caldas, 2025, p. 80).

Portanto, mudança semântica no caso do Caxambu, conveniente ao discurso institucional, deslocou sua leitura para música, dança e para a identidade, criando um produto turístico-cultural, a partir do silenciamento dos fundamentos da tradição através da negação da relação originária entre Jongo e a religiosidade africana (Silva, 2015, p. 16).

[...] a religiosidade de origem africana analisada é aquela trazida pelos escravizados e ainda constatável na expressão do jongo, que em sua origem era a manifestação religiosa [estratégia de resistência] dos grupos bantos trazidos da África Central para o sudeste do território do império brasileiro. Investigando a origem do jongo praticado nesta região e ouvindo os *griots* do quilombo, pude constatar o afastamento do *cumba*, o silenciamento e a negação da relação originária entre Jongo e a religiosidade africana (Silva, 2015, p. 16)⁴¹.

Nesse sentido, a transformação do Caxambu em Jongo pode ser compreendida como parte de uma lógica mais ampla de patrimonialização que, ao mesmo tempo em que reconhece determinadas expressões culturais afro-brasileiras, também produz enquadramentos capazes de neutralizar seus vínculos com religiosidades negras e territorialidades ancestrais.

O que se preserva, muitas vezes, é a dimensão culturalmente celebrável/visível da prática, aquilo que escapa às categorias modernas do patrimônio cultural – os encantados, os fundamentos, as obrigações espirituais, a relação com os ancestrais e com a terra – tende a permanecer silenciado ou deslocado para as margens do discurso oficial. Além daquilo que a prática por si só mantém protegido por manto por ser território sagrado, ou seja, só penetram os iniciados.

Em suma, a patrimonialização da cultura afrobrasileira frequentemente ocorre mediante processos de ressemantização (Fonseca, 2006, p. 93)⁴² deslocando ou até mesmo

⁴¹ Cumba: liderança religiosa, mestre feiticeiro, ele manipula os elementos da natureza e se comunica com os espíritos ancestrais (Slenes, 2007, p. 117-118).

⁴² Ressemantização é aqui compreendida como processo linguístico e semiótico, que atribui significados não originais a uma palavra/expressão, símbolo, texto ou espaço, criando novas categorias/interpretações, podendo

silenciando os elementos afro-religiosos constitutivos dessas tradições, adequando-as aos discursos oficiais de cultura popular e do patrimônio cultural. Se por um lado o Estado aceita a **tradição**, aceita também **folclore** e a **cultura popular**, por outro, rejeita o fundamento cosmológico, invisibiliza a ancestralidade afro-indígena e neutraliza o caráter espiritual das práticas.

O Estado ao definir o que é patrimônio cultural e como deve ser narrado, não atua como instância neutra, mas como agente produtor de regimes de memória ou de esquecimento. De acordo com Silva, a análise das políticas em vigor aponta às formas que o Estado, de maneira velada, opera na sistematização das práticas de silenciamento, de negação e invisibilidade que contribuem para a exclusão do pensamento das religiões de matriz africana no âmbito do patrimônio cultural (Silva, 2015, p. 37).

Em Vassouras, ainda que, nas últimas décadas, o discurso patrimonial tenha incorporado a valorização da cultura popular, tal reconhecimento se dá de forma seletiva visto que a política de memória que se estruturou historicamente foi elaborada a partir da monumentalidade da economia do café e da centralidade da herança material das elites escravocratas. Em consequência, espaços como o Sítio Arqueológico Pedra do João Moleque – local que materializou a identidade do curandeiro mais conhecido do século XIX, o Largo da Força e a Igreja Nossa Senhora do Rosário – ficaram a margem da História Local⁴³.

De acordo com Nora (1993, p. 22), **os lugares de memória são lugares de história** e no contexto da Pedra do João Moleque, o lugar material é onde a memória social se ancorou e pode ser apreendida pelos sentidos, na medida em que o lugar simbólico é o espaço onde a memória coletiva daquela identidade se expressa e se revela⁴⁴. Neste sentido, etnografar o Sítio Arqueológico Pedra do João Moleque é, sobretudo, um movimento de conscientização da diversidade socioespacial da cidade de Vassouras na medida em que àquela paisagem nos

até alterar sua função original para se adaptar a um novo contexto social, histórico ou discursivo. Trata-se, muitas vezes, de processos que permitem o empoderamento de grupos alijados por processos históricos.

⁴³ O pedido de inclusão do Largo da Força no tombamento de Vassouras estruturado pelo ETMVP foi negado pela simples colocação de que deveria ser registro de lugar, tal como o enterramento dos judeus na então Santa Casa de Misericórdia. Tratam-se, aqui, de memórias materiais ou invisibilidade do mundo eurocêntrico em suas práticas exclusivas? Esse se constitui como um questionamento que, hoje, se coloca no campo da política de memória patrimonial do município de Vassouras. E tem se refletido não só em novos estudos que projetam as memórias de grupos não eurocêtricos que também integram a formação identitária do município, mas em ações no âmbito do próprio campo patrimonial da cidade.

⁴⁴ No Largo da Força, por decerto, não existe a força, mas o largo está lá com sua enorme pedreira fazendo fundo. No enterramento dos judeus uma das duas das *matzeivás* (pedras tumulares) sobreviveram até os dias atuais e os judeus a visita praticando a tradição de colocar pedrinhas sobre a sepultura, em vez de flores, simboliza que o túmulo foi visitado e que a memória do falecido permanece viva.

diz de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico, que atrelado ao indivíduo, se caracteriza como um **lugar de memória**.

De outra maneira, mas na mesma direção, Vieira (2025) ao dissertar sobre o arquivamento da memória da Igreja de Nossa Senhora do Rosário de Vassouras, edificação do século XIX, sugere o que Barros (2024, p. 161) compreende como o paradoxo da lembrança e do esquecimento, no qual recordar e silenciar não se apresentam como movimentos opostos, mas complementares.

[...] o testemunho do clandestino se constitui nas disputas de narrativas às quais a sociedade política se encontra exposta na tarefa de publicizar governamental e institucionalmente “estórias” ou uma “História”, essa última sempre ligada ao vencedor, àqueles que com violência fizeram com que uma determinada verdade se estabelecesse como normativa, norma posta e vigente. Em outras palavras, a História oficial é aquela do dominador que, perpetuando as relações de exploração, permanece nesse lugar do legítimo, dogma da lei (Barros, 2024, p. 161).

Ao mesmo tempo em que determinados elementos do passado são monumentalizados e incorporados às narrativas oficiais da cidade **histórica**, outros permanecem restritos aos arquivos, deslocados da experiência pública e esvaziados de sua dimensão política, racial e cosmológica. Portanto, a memória dos negros em Vassouras é administrada por mecanismos seletivos de visibilidade, ela não desaparece, aguarda alguém que as traga à luz.

Dentre os monumentos patrimonializados na cidade de Vassouras, nenhum se destaca como pertencente à comunidade negra escravizada, que percorreu as ruas, fazendas, casas, igrejas e demais locais do século XIX. O que gera certo espanto, se levarmos em consideração que todos foram construídos e tiveram a manutenção executada por eles. E mais, sem os mesmos talvez não estivessem servido de símbolos patrimoniais de representatividade dos que os reivindicaram na atualidade (Vieira, 2025, p. 96).

A autora apresenta uma crítica à seletividade patrimonial da cidade de Vassouras ao descrever a Igreja do Rosário como um **arquivo vivo** (Vieira, 2025, p. 102), cujas dimensões ultrapassam a materialidade arquitetônica e se inscrevem nas presenças subterrâneas da fé, das irmandades negras e das práticas religiosas populares. O arquivo de documentos, portanto, deixa de ser compreendido apenas como espaço de preservação de livros e papéis velhos, passando a ser entendido como tecnologia de poder que regula aquilo que pode ser lembrado, monumentalizado ou silenciado na construção da memória urbana e patrimonial de Vassouras.

Embora o município de Vassouras venha, nos últimos anos, demonstrando esforços para construir políticas de memória mais integradas e plurais no âmbito dos órgãos de preservação patrimonial, o teor do ofício encaminhado pelo Poder Legislativo solicitando o registro das rezadeiras revela importantes contradições discursivas. Ao justificar a necessidade do reconhecimento patrimonial a partir da ideia de que tal prática estaria “em desaparecimento”, o documento reproduz uma lógica recorrente de invisibilização dos saberes tradicionais. Tal narrativa mostra-se incoerente quando confrontada com a própria realidade local, uma vez que o mesmo documento reconhece a presença frequente e a atuação contínua das rezadeiras no município.

[...] seja iniciado no DEPAC⁴⁵ o processo de proteção do bem cultural e imaterial denominado rezadeiras, fortemente presente em nosso município [...]
 Por não ter legislação que reconheça este trabalho e, na iminência de acabar com essa tradição, alguns municípios estão elaborando leis visando manter essa tradição (APM, Proc. nº 4532, 2023).

Em hipótese alguma está em análise a autoria do presente documento, até porque ele representa a voz corrente como ele próprio afirma. Contudo, o documento revela algumas questões debatidas ao longo do presente trabalho: o ente municipal seguindo diretrizes de governo federal do momento, reforça o desconhecimento da legislação de sua própria lavra, falta de domínio sobre o tema de patrimônio imaterial, seu real alcance e reforça a seletividade construída pelo racismo religioso.

Nesse sentido, a recorrente afirmação de que “as rezadeiras estão desaparecendo”, quando não analisada criticamente, reforça uma lógica de perda naturalizada, obscurecendo os mecanismos históricos e institucionais que produzem invisibilidade. Ora, se elas se apresentam e/ou se sentem representadas anualmente no cortejo de tradições, qual seria o motivo da “retórica da perda” (Gonçalves, 1996)?

A questão central, portanto, deixa de ser apenas quantitativa – quantas rezadeiras ainda existem –, mas de política estratégica: quem reconhece sua existência e sob quais critérios? A resposta se orienta na perspectiva de Fonseca (2006, p. 92) ao discutir a noção de referência cultural e ressaltar a importância da participação dos grupos sociais na definição dos bens culturais que lhes são significativos.

⁴⁵ Trata-se do Departamento de Patrimônio Cultural (DEPAC), instituído pela Lei Municipal nº 3.037/2018 que estabelece normas e diretrizes sobre a preservação do patrimônio cultural do município de Vassouras. Estabelece o processo para Tombamento Municipal e Registro dos Bens de natureza material e imaterial, no âmbito municipal. A legislação ainda, institui o Conselho Municipal do Patrimônio Cultural de Vassouras – CMPPCV e o Fundo de Proteção ao Patrimônio Cultural – FUNPAC e dá outras providências (Vassouras, 2018)

A noção de referência cultural pressupõe a produção de informações e a pesquisa de suportes materiais para documentá-las, mas significa algo mais: um trabalho de elaboração desses dados, de compreensão da ressemantização de bens e práticas realizadas por determinados grupos sociais, que visa à construção de um sistema referencial da cultura daquele contexto específico (Fonseca, 2006, p. 92).

Ao questionar “referência cultural para quem?”, a autora realiza uma crítica direta aos mecanismos institucionais que definem quais práticas podem ou não ser legitimadas como patrimônio cultural. No caso analisado, observa-se a centralidade do Estado, representado pelo município, como instância responsável pela definição dos critérios de reconhecimento e das narrativas autorizadas sobre a tradição da reza e do benzimento.

Entretanto, mesmo em contextos de ampliação das políticas patrimoniais e de reconhecimento da diversidade cultural, persistem mecanismos de seletividade que regulam quais elementos da cultura popular podem ser institucionalmente legitimados.

Embora o documento encaminhado ao DEPAC enfatize elementos como “tradição”, “ajuda ao próximo”, “cura” e “conhecimento popular”, reconhecendo a relevância social das rezadeiras e benzedadeiras enquanto expressão cultural local, observa-se um silenciamento significativo acerca das matrizes afro-indígenas, das cosmologias espirituais e dos fundamentos religiosos que historicamente estruturam tais práticas. A exemplo de outros processos de patrimonialização, constrói-se uma identidade baseada na aceitação social da prática enquanto “cultura popular”, esvaziando-a de seus sentidos mágico-religiosos para adequá-la aos critérios exigidos para o reconhecimento institucional de um “ofício”. Tal dinâmica evidencia que o reconhecimento formal não garante, necessariamente, a salvaguarda da tradição em sua complexidade cosmológica e religiosa, principalmente se caladas/não ouvidas, suas praticantes.

Em outras palavras, se é verdade que toda formação social partilha alguma concepção de patrimônio, esta não está necessariamente vinculada a uma busca de “identidade” nem associada a um sentimento de “perda”. Essa obsessão parece ser uma singularidade do Ocidente moderno e, mais precisamente, de sua concepção de “tempo histórico” (Gonçalves, 2015, p. 216).

Entretanto, as práticas de reza e benzimento analisadas nesta pesquisa tensionam diretamente essa lógica patrimonial fundada em uma temporalidade linear e em uma percepção de perda que justificaria a necessidade de preservação. Diferentemente da concepção moderna de patrimônio cultural, frequentemente associada à salvaguarda de vestígios de um passado ameaçado, as rezadeiras e benzedadeiras não compreendem seus

saberes como práticas encerradas ou em vias de desaparecimento, mas como experiências continuamente atualizadas no presente.

Nos processos de produção social das identidades, estas não resultam de um exclusivo trabalho coletivo de construção e preservação, uma vez que as práticas de destruição lhes são igualmente indispensáveis. No plano individual ou coletivo, somos, antes de tudo, o que esquecemos e descartamos (Gonçalves, 2015, p. 225).

A reflexão desse autor permite compreender que não se trata de uma tradição cristã em desaparecimento. A reza e o benzimento permanecem socialmente aceitos enquanto manifestações da cultura popular; contudo, tornam-se incômodos quando explicitamente vinculados aos terreiros ou às cosmologias de matriz africana.

Embora a Câmara reconheça que as rezadeiras atuem em questões “físicas, psicológicas ou espirituais”, o enquadramento institucional desloca a prática para um campo predominantemente cultural e assistencial. A justificativa baseada no suposto desaparecimento (fortemente presente no universo do requerente) desvela justamente o discurso oficial de invisibilidade e de silenciamento dessas mulheres, produzindo uma forma de reconhecimento seletivo que legitima a tradição desde que dissociada das dimensões que a estruturam, ou seja, seus fundamentos afro-religiosos. Neste contexto, Cunha (2009) faz uma importante reflexão acerca da cultura enquanto recurso discursivo e a “invenção da cultura”.

Falar sobre a “invenção da cultura” não é falar de cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscurso reflexivo sobre a cultura. O que acrescentei aqui é que a coexistência de “cultura” (como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) gera efeitos específicos (Cunha, 2009, p. 373).

A diferenciação trazida pela autora permite problematizar os limites das políticas de patrimonialização quando estas deslocam as práticas das rezadeiras e benzedadeiras para o campo genérico da “cultura popular”, reduzindo-as a manifestações identitárias, folclóricas ou representações simbólicas desvinculadas de suas cosmologias e territorialidades. Ao distinguir “cultura” enquanto recurso discursivo e político da cultura entendida como “rede invisível na qual estamos suspensos”, o autor evidencia a contradição entre a institucionalização da cultura e a experiência vivida que sustenta determinadas práticas sociais e espirituais.

No caso das rezadeiras e benzedadeiras, esse deslocamento em favor de uma narrativa conciliadora da cultura popular produz um esvaziamento, como já dito, de elementos centrais

como a relação com os territórios de terreiro, com as ervas, com as entidades espirituais, com os ancestrais e com os modos afro-indígenas de compreender o ofício de curar. Como dito anteriormente, no início deste capítulo, os interesses são transitórios e perpassam pelo discurso oficial do momento.

Assim, o reconhecimento das rezadeiras e benzedadeiras enquanto patrimônio cultural pode operar, no contexto de Vassouras, como processos de tradução cultural que silencia os elementos considerados incompatíveis com os modelos modernos e cristianizados de legitimidade institucional.

Diante de tal constatação, é pertinente a afirmação de que a salvaguarda da reza e do benzimento não ocorre prioritariamente nos circuitos oficiais de patrimonialização, mas nas comunidades de terreiro, tradicionais e nos quilombos, onde a transmissão se dá pela partilha, pela oralidade e pela performance ritual. Nesses espaços, o tempo espiralar rompe com a noção de uma evocação distante e passa a ser presença incorporada no gesto, na palavra e no preparo das ervas, preservando e atualizando cotidianamente os saberes os ancestrais.

3.2. Racismo religioso, saúde pública e colonialidade do saber

*A branca sambando rebola
A nega sambando faz ginga
A banca rezando é devota
A nega rezando faz mandinga
A branca escrevendo explica
A nega falando ensina.
Nego Bispo⁴⁶.*

Como vimos no subcapítulo anterior a patrimonialização quando dissociada de uma abordagem crítica, pode gerar apagamento ao neutralizar práticas afrodiaspóricas para torná-las compatíveis com discursos oficiais. No caso da tradição que as rezadeiras e benzedadeiras de Vassouras o que é reconhecido e se pretende preservar é a dimensão “cultural” desprovida de conflito e o que é silenciado é a cosmologia que desafia ao discurso racista hegemônico. É nesse sentido que o conceito de racismo religioso fundamenta o que conhecemos como

⁴⁶ Bispo dos Santos, 2015, p. 87. Nota da publicação: Este poema tirou o primeiro lugar no Prêmio Júlio Romão da Sila e Ruimar Batista, e por isso foi publicado na Revista Literária do Projeto Roda de Poesia e Tamborese – 54ª Edição, Clube dos Diários, Teresina/Pi, em 10/10/2008.

práticas discriminatórias voltadas contra indivíduos ou comunidades em razão de suas crenças, símbolos e rituais religiosos.

Dessa forma, ao discutir a preservação de uma tradição cultural, torna-se indispensável questionar quais dimensões dessas práticas podem ser legitimadas pelo Estado e quais permanecerão marginalizadas, especialmente quando vinculadas às territorialidades afro-brasileiras, historicamente atravessadas pelo racismo religioso e pelo colonialismo enquanto regime de poder/ser/saber, mantidos pelas teologias políticas judaico-cristãs e que até os dias atuais funcionam como alicerces de dominação social (Rodrigues Júnior, 2017, p. 120).

No Brasil, o racismo religioso se manifesta de modo particular contra as tradições de matriz africana, em virtude da íntima associação entre a história da escravidão, passando pelo Estado Novo e a construção de um imaginário negativo acerca da cultura negra. Deste modo, Morais (2021) argumenta que esse viés do racismo é ainda mais violento do que a intolerância religiosa contra povos de terreiro, sendo uma das expressões mais explícitas do racismo estrutural. Esse racismo não opera apenas no plano individual, mas se estrutura em instituições, discursos e políticas que naturalizam desigualdades e, por isso, ela defende que

[...] ao forjarem essa nova categoria, os afro-religiosos acionam um entendimento dado a essas religiões mais afeitas à ideia de cultura no seu viés antropológico por meio da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, sem abandonar a condição de “religião”, que segue adjetivando “racismo”, como ocorria na expressão “intolerância religiosa” (Morais, 2021, p. 67).

Essa nova categoria do racismo foi instituída em 2013 e permite um avanço na legislação no que tange à tipificação dos ataques às religiões e comunidades tradicionais de matrizes africanas, e esta resulta de questões que foram discutidas na III Conferência Nacional de Igualdade Racial (Conapir/Planapir, Brasil, 2013)⁴⁷. Participante ativa dos debates sobre a Política Nacional de Promoção a Igualdade Racial (PLANAPIR), Makota Valdina, a líder religiosa que defendeu a transposição do racismo contra a população negra para as religiões afro-brasileiras, em sua manifestação no evento.

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face

⁴⁷ Essa conferência foi realizada, em Brasília (DF), em novembro de 2013, e seu tema central foi "Democracia e Desenvolvimento sem racismo: por um Brasil afirmativo". A conferência estabeleceu as bases de ação orientando a atualização contínua do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR) que junto com o Estatuto da Igualdade Racial norteiam as políticas públicas do Brasil para reduzir desigualdades étnicas. Assim, a **SEPPIR** (Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) pode avançar na consolidação das políticas de reparação e equidade no Brasil com o lançamento do I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015).

mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos sim respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR (Brasil, 2013).

Assim, quando um terreiro é depredado, quando uma criança é impedida de usar guias religiosas na escola ou quando símbolos afro-religiosos são deslegitimados em espaços públicos, não se trata apenas de casos isolados, já que tais atos refletem a permanência de uma lógica colonial que busca hierarquizar culturas e religiosidades.

Neste contexto, emerge a expressão *racismo religioso* como ferramenta teórico-política que amplia a classificação das múltiplas violências sofridas pelas comunidades religiosas de matriz africana, portanto, o racismo religioso se torna ainda mais nocivo do que a intolerância religiosa (Morais, 2021, p. 68). Essa lógica se expressa historicamente no campo jurídico, a exemplo do Código Penal de 1890, instituído pelo Decreto nº 847 de 11 de outubro de 1890⁴⁸, que marcou um avanço formal na sistematização penal da República brasileira. No âmbito dessa codificação, o artigo 157 tipificou expressamente como crime

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica: Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000 (Brasil, 1890).

Tal norma foi utilizada para enquadrar as práticas religiosas afro-brasileiras como crime de curandeirismo, charlatanismo ou magia. Embora contraditório em si mesmo⁴⁹ e refeito pelo Código Penal de 1940 (Brasil, 1940), quando já havia a garantia constitucional da liberdade de crença, as religiões afro-brasileiras enfrentavam maiores índices de intolerância se comparadas a outras tradições (Morais, 2010), inclusive, pelo próprio Estado na figura de seus representantes.

O racismo brasileiro sempre operou na desqualificação de bens simbólicos não brancos, às vezes de formas sutis e dissimuladas, às vezes como explícitas ações de aniquilação, além dos saberes, dos corpos em que eles se expressam (Simas, 2024, p. 154).

⁴⁸ O Generalissimo Manoel Deodoro da Fonseca, Chefe do Governo Provisorio da Republica dos Estados Unidos do Brazil, constituído pelo Exército e Armada, em nome da Nação, tendo ouvido o Ministro dos Negocios da Justiça, e reconhecendo a urgente necessidade de reformar o regimento penal, decreta o seguinte: CODIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRAZIL (Brasil, 1890).

⁴⁹ Um exemplo desta contradição é, por exemplo, o Capítulo DOS CRIMES CONTRA A LIBERDADE PESSOAL, no âmbito do qual se consta o texto a seguir: Art. 179. Perseguir alguém por motivo religioso ou político. Pena de prisão cellular por um a seis mezes, além das mais em que possa incorrer (Brasil, 1890).

O autor acima defende que a luta contra o racismo institucional, fundado na colonialidade do terror e da exclusão, é uma batalha política longe de ser superada (Simas, 2024, p. 155). Tal constatação nos remete as provas crime contra terreiros de umbanda e candomblé recolhidas no processo de repressão ao exercício criminalizado no art. 157 (Brasil, 1890), como peças de culto à magia negra pelo DOPS/RJ entre 1890 e 1946, já na vigência do novo Código e do Estado Novo.

Nesse período, os ataques foram intensificados, o Código funcionando como mecanismo de legitimação jurídica para intervenções do Estado nas práticas religiosas de matriz africana, que frequentemente se apresentavam por meio de curas, guias, instrumentos rituais ou objetos mediúnicos.

Na utilização da expressão “baixo espiritismo”, que aparece sempre associada a análises sobre os destinos da tradição “banto”, se cruzam portanto os dois temas que lhe definem o caráter – a degeneração da herança africana e o charlatanismo/curandeirismo (Giumbelli, 2003, p. 252).

Segundo o autor, o termo “baixo espiritismo” era usado por autoridades e intelectuais para classificar práticas religiosas afro-brasileiras, reforçando sua marginalização e associando-as a charlatanismo e superstição. Ao enquadrar essas expressões, sob o manto do “charlatanismo” ou “magia”, o Estado operou uma forma de controle simbólico e material, ou seja, os terreiros eram alvo de apreensões e os objetos sagrados passavam a compor acervos policiais como prova crime, reforçando um regime de criminalização religiosa e racista.

A repressão às religiões de matriz africana, sobretudo entre as décadas de 1920 e 1940, deixou marcas profundas na memória coletiva do país. As batidas policiais em terreiros resultaram na apreensão de centenas de objetos sagrados – imagens, atabaques, guias, roupas e outros artefatos – que foram catalogados como 'provas de feitiçaria' e permaneceram por décadas sob custódia policial no então chamado Museu da Magia Negra. Situações como a descrita na reportagem do Diário da Noite (1941) com o título de **“Blitzkrieg” também contra a “macumba: Presos 78 “cambonos”, “paes de santo”, “donos de terrero”, e crentes; varejados pela polícia 62 “terreros”**, revelam que o DOPS, sob o novo Código Penal, não aliviou a perseguição e apreensão dos praticantes de religiões de matriz africana (Figura 22).

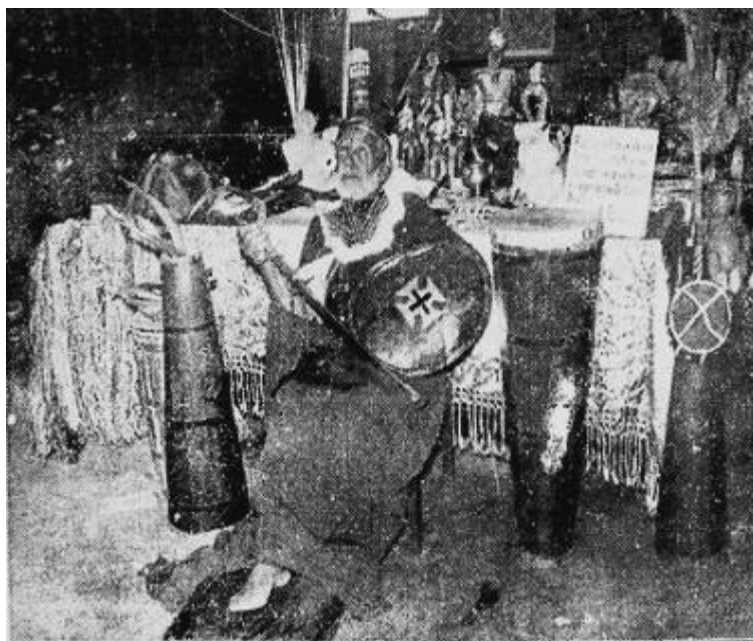


Figura 22 – Perseguição aos terreiros

Fonte: Diário da Noite, Ano XIII, nº 4.221, 31/03/1941.

O enquadramento das práticas afro-religiosas como “baixo espiritismo” estava alinhado a concepção de nação, à lógica racista do Estado e aos discursos de marginalização que buscavam deslegitimar essas tradições (Giumbelli, 2003, p. 257), pois se encontravam alinhadas à visão eurocêntrica de Brasil. Dentro dessa lógica, o tombamento pelo IPHAN, em 1938/50, de parte dos objetos religiosos apreendidos pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), órgão de censura do Estado Novo (1937-1945) não eliminou o estigma, ao contrário, cristalizou as contradições entre reconhecimento patrimonial e criminalização.

As notícias recentes sobre o Acervo Nosso Sagrado revelam como esse passado violento ainda se projeta no presente. Embora os 523 objetos tenham sido transferidos para o Museu da República em 2020, a exposição permanece suspensa, evidenciando as dificuldades institucionais de lidar com esse patrimônio cultural. O fato de as peças saírem dos porões da polícia e se tornarem patrimoniáveis, trouxe luzes sobre o acervo, desarquivando essa triste memória. Convém destacar que parte deste acervo ficou exposta em tempo curto, habitando agora, apenas as reservas técnicas do Museu da República. Mesmo após décadas de repressão, o acervo e suas peças continuam ocultas ao público, o que evidencia a persistência

⁵⁰ Ação do IPHAN renomeia “Coleção de Magia Negra” para “Acervo Nosso Sagrado”. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/iphan-renomeia-201ccolecao-de-magia-negra201d-para-201cacervo-nosso-sagrado201d>. Feito a pedido do Ministério Público Federal em reparação (MPF pede ao Iphan que acervo “Coleção Magia Negra” mude de nome. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/mpf-pede-ao-iphan-que-acervo-colecao-magia-negra-mude-de-nome>.) Consultas realizadas em ambos os sites em dezembro de 2025.

do racismo religioso que insiste em ver as tradições afro-brasileiras como inferiores e marginais.

[...] o movimento “Liberte Nosso Sagrado”, em agosto de 2020, conseguiu a vitória com a assinatura do termo que garantiu a transferência do acervo da Polícia Civil ao Museu da República. O material que integra o acervo, e estava sob tutela da Sepol, conta com 519 objetos sagrados para as religiões da umbanda e candomblé, apreendidos entre 1889 e 1945. Tais violações ocorreram nas primeiras décadas da República, particularmente no período entre os anos de 1920 e 1930, ainda que desde a Carta Constitucional de 1891 já se estabelecesse no país o Estado laico e a liberdade de crença e culto (O guia negro, 2021).

Ao reivindicar o nome “Nosso Sagrado” como reparação histórica, lideranças como Mãe Meninazinha de Oxum afirmam não apenas o valor ritualístico dos objetos, mas também a memória de resistência das comunidades que os mantiveram vivos apesar da violência⁵¹.

Se por um lado, emergem as políticas culturais que legitimam tais práticas como parte da memória nacional; por outro, persistem preconceitos e resistências que limitam sua efetiva valorização. Muitas vezes, o reconhecimento patrimonial permanece restrito a discursos oficiais, sem resultar em medidas concretas de proteção aos terreiros e às comunidades tradicionais.

Se no campo patrimonial os processos de reconhecimento frequentemente operam por meio da neutralização simbólica das matrizes afro-indígenas, no campo da saúde pública, essas disputas se tornam ainda mais evidentes. As tensões entre ciência, espiritualidade e saberes populares revelam como o Estado reconhece determinados conhecimentos tradicionais de forma seletiva, incorporando práticas terapêuticas ao mesmo tempo em que rejeita ou ridiculariza seus fundamentos cosmológicos e religiosos.

No geral, as políticas nacionais de reconhecimento cultural e sanitário operam como mecanismos de seleção e controle daquilo – e daqueles – considerados legítimos detentores do saber para serem valorizados institucionalmente. Nessa direção, as relações estabelecidas entre práticas populares de cura e políticas públicas de saúde evidenciam profundas contradições nos modos pelos quais o Estado brasileiro produz reconhecimento institucional. Ao mesmo tempo em que determinadas políticas passaram a incorporar práticas integrativas e conhecimentos tradicionais ao Sistema Único de Saúde (SUS), persistem mecanismos de

⁵¹ Iyalorixá, liderança do movimento “Liberte o Nosso Sagrado” e membro do grupo de gestão compartilhada do acervo.

deslegitimação quando esses saberes se apresentam explicitamente vinculados às cosmologias afro-religiosas.

Como discutido no item **1.2. Saberes tradicionais e valores civilizatórios: oralidade, etnoconhecimento e partilha nas práticas de reza e benzimento** do primeiro capítulo desse trabalho, a abordagem do RENISUS/SUS é no sentido para o reconhecimento das ervas. Elas constam da Relação Nacional de Plantas Medicinais de Interesse ao SUS (RENISUS) que representa um importante marco no reconhecimento do uso tradicional das ervas e do etnoconhecimento associado às práticas populares de cura.

Contudo, as práticas exercidas pelas próprias detentoras desses saberes, raramente se enquadram nos critérios institucionais necessários para que seus ofícios sejam reconhecidos pelo poder público como práticas integrativas de saúde no âmbito do SUS. Tal divergência evidencia uma incorporação parcial de conhecimentos historicamente produzidos por comunidades tradicionais já que se reconhece o potencial terapêutico das plantas utilizadas secularmente em contextos populares e religiosos, mas se deslegitimam as terapeutas populares responsáveis pela transmissão e manutenção desses saberes, como rezadeiras, benzedeiras e mães de santo. Tal como ocorreu no Jongo em que se aceita a tradição cultural e se rejeita o fundamento cosmológico, se neutralizando, assim, o caráter espiritual das práticas.

Ao comparar a lista de espécies presentes no RENISUS com as 78 ervas medicinais catalogadas no Cantinho das Ervas, quintal de D. Heloísa Bezerra⁵², percebe-se que seus conhecimentos dialogam diretamente com aquilo que hoje é institucionalmente denominado como etnoconhecimento. Entretanto, esse reconhecimento frequentemente ocorre mediante a separação entre o elemento fitoterápico e os sistemas cosmológicos que lhe atribuem sentido. O Estado reconhece a erva, o chá e o potencial medicinal das plantas, mas frequentemente marginaliza ou silencia os fundamentos espirituais, ancestrais e encantados que estruturam tais práticas nos contextos afro-indígenas.

Essa contradição se tornou ainda mais explícita diante da repercussão pública da determinação da Prefeitura do Rio de Janeiro em inserir atividades cotidianas dos terreiros e das rezadeiras (ebós, banhos, defumações, boris e benzimentos) como práticas complementares de saúde e bem-estar no SUS. A Resolução Conjunta SMAC/SMS, nº 02,

⁵² Vide o Quadro 1, no subtítulo acima, 2.1. Oralidade em performance: partilha, memória, corpo-território e transmissão dos saberes.

publicada no Diário Oficial (D.O. Rio) em março de 2025, reconhecia oficialmente as citadas práticas, contudo a reação política exacerbada na tribuna da Câmara de Vereadores, acionando o público, e sintetizada no slogan **NÃO HAVERÁ BANHO DE PIPOCA NO SUS**, explicitou não apenas uma discordância administrativa, mas um profundo processo de racialização e ridicularização das epistemologias afro-religiosas, colocando limites no reconhecimento institucional quando práticas de matriz africana ultrapassam o campo simbólico da cultura e passam a reivindicar legitimidade nos espaços oficiais de cuidado e saúde. A Prefeitura, temente à Câmara e ao público instado (leia-se médicos e neopentecostais, entre outros)⁵³, retrocedeu revogando sua Resolução em apenas dois dias.

Paradoxalmente, as próprias diretrizes oficiais da Política Nacional de Atenção Básica afirmam que esse nível de atenção deve considerar o sujeito em sua singularidade e inserção sociocultural, buscando produzir uma atenção integral. Conforme informações disponibilizadas pelo Ministério da Saúde

Na relação intercultural, busca-se favorecer o entendimento de pessoas com culturas diferentes, em que a escuta e o enriquecimento dos diversos espaços de relação são facilitados e promovidos visando ao fortalecimento da identidade própria, do autocuidado, da autoestima, da valoração da diversidade e das diferenças, além de proporcionar o desenvolvimento de uma consciência de interdependência para o benefício e desenvolvimento comum (Brasil, 2021).

No site oficial do Ministério da Saúde, através das diretrizes da Política Nacional de Atenção Básica, o Estado brasileiro preconiza que esse nível de cuidado tem que considerar o sujeito em sua singularidade e inserção sociocultural, buscando produzir, de fato, uma atenção integral, conforme a Portaria GM/MS nº 971 de 03/05/2006. É interessante destacar que se encontram incluídas na Portaria acima referenciada, 29 terapias alternativas, que seguem abaixo, em ordem alfabética, a saber:

1. Apiterapia
2. Aromaterapia
3. Arteterapia
4. Ayurveda
5. Biodança
6. Bioenergética
7. Constelação familiar
8. Cromoterapia
9. Dança circular

⁵³Para maiores informações sobre o tema e sua repercussão pública conferir a notícia Cancelado o banho de pipoca. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/DHn3JycuI76/?igsh=MWl5bDhlcnhmcGI5ZA==>.

10. Geoterapia
11. Hipnoterapia
12. Homeopatia
13. Imposição de mãos
14. Medicina antroposófica/antroposofia aplicada à saúde
15. Medicina Tradicional Chinesa – acupuntura
16. Meditação
17. Musicoterapia
18. Naturopatia
19. Osteopatia
20. Ozonioterapia
21. Plantas medicinais – fitoterapia
22. Quiropraxia
23. Reflexoterapia
24. Reiki
25. Shantala
26. Terapia Comunitária Integrativa
27. Terapia de florais
28. Termalismo social/crenoterapia
29. Yoga

Essa pesquisa aponta em direção ao que Bourdieu (2011, p. 225) apresenta como afinidades seletivas que transformam os mecanismos de valorização cultural em sistemas de classificação e distinção social, nos quais as referências culturais legitimadas tendem a reforçar afinidades, pertencimentos e identificações associados aos grupos historicamente dominantes. Assim, os processos de reconhecimento frequentemente reproduzem hierarquias sociais já existentes, contribuindo para a marginalização de práticas e sujeitos que não correspondem aos modelos hegemônicos de cultura e civilização. Tal dinâmica pode ser observada a partir da reação do vereador Rogério Pires Amorim⁵⁴, conforme nota publicada em seu perfil nas redes sociais.

Na pandemia a esquerda era uma fervorosa defensora da ciência, mas agora quer ver “banho de pipoca”, passe e ebó como tratamento no SUS? É direito de todo cidadão exercer a sua fé, mas o que os secretários de Eduardo Paes tentaram impor a classe médica é inadmissível! (Amorim, 2025)⁵⁵.

A crítica direcionada ao “banho de pipoca” não incide sobre a prática terapêutica em si, mas sobre o universo cosmológico que a sustenta. O alvo da ridicularização pública não é apenas o ritual, mas o sistema de conhecimento afrodiaspórico que articula corpo, espiritualidade, ancestralidade e território. Ao declarar o direito à fé, fica mais explícito o

⁵⁴ Conhecido como Dr. Rogério Amorim é médico neurocirurgião e vereador na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, onde também exerce o cargo de líder do Partido Liberal.

⁵⁵ Disponível em <https://www.instagram.com/p/DHn3JycuI76/> - acessado em 05 de abril de 2026.

racismo religioso, uma vez que esse constitui um sistema de ideias, valores e representações que hierarquiza grupos humanos, a partir da crença na existência de raças superiores e inferiores.

O que se questiona – e pouco se reflete sobre isso – é a episteme que se vincula ao sistema de conhecimentos afrodiaspóricos. Esse questionamento pode ser melhor apreendido, a partir das perguntas que se seguem e que levam, de fato, a reflexão que precisa receber luz. Qual fé? Qual medicina? Por que os conhecimentos ancestrais que acompanham esses sistemas cosmológicos afro-diaspóricos não podem ser integrados ao sistema de terapias alternativas e, uma vez reconhecidos institucionalmente, ser implementados nos campos políticas públicas de saúde no Brasil?

Muito além do que uma prática isolada de discriminação, se trata de uma estrutura de poder que busca impor determinadas verdades, crenças e visões de mundo como universais e legítimas, marginalizando outras formas de existência, espiritualidade e produção de conhecimento (Silva, 2015, p. 38).

[...] tabus, demonização, credices e superstições elaboradas com objetivo discriminatório ou excludente e pela difusão desse ideário negativo através de uma "máquina de propaganda" operando dentro do imaginário da sociedade. Constata-se também este racismo através da eliminação das formas respeitadas no cotidiano ao se falar dessas religiões. As perseguições e a imposição de silêncio sobre as religiões brasileiras de matriz africana, com ocorrências datadas e registradas ao longo da História da presença africana no Brasil, "são contrárias aos princípios da constituição brasileira e também ao respeito aos direitos humanos que preveem a liberdade de opinião e expressão religiosa" (Silva, 2015, p. 32).

Para esse autor, o fato de a liberdade religiosa ser assegurada juridicamente não elimina as assimetrias de poder presentes no campo religioso brasileiro. A existência de garantias legais não impede que conflitos de interesse entre grupos religiosos organizados – especialmente aqueles historicamente associados à hegemonia cristã, como setores católicos e evangélicos – continuem produzindo práticas de intolerância, racismo religioso e perseguição contra manifestações religiosas afro-brasileiras e afro-indígenas.

Assim, o reconhecimento formal da diversidade religiosa frequentemente convive com mecanismos institucionais e sociais de silenciamento, estigmatização e exclusão. Sensível para aquela que detém o lugar de fala, sentido no corpo a força do racismo, em entrevista a

jornalista Glória Maria⁵⁶, por ocasião da recém promulgada Constituição Federal, afirmou categoricamente que preconceito é um sentimento, e sentimento você não resolve com lei, com fama, nem com nada.

Nesse contexto, as contribuições de Rodrigues Júnior (2017) são fundamentais para compreender a relação histórica entre religião, conhecimento e colonialismo. Ao problematizar os processos de vigilância e regulação das epistemologias afrodiaspóricas, Rodrigues Júnior ressalta que ciência e religião, nos contextos coloniais, estiveram a serviço do projeto de dominação por parte do Ocidente europeu (Rodrigues Júnior, 2017, p. 116) presente e difundido na América do Norte. Isso explica a relação política, branquitude e neopentecostal dentro das mais altas esferas do poder.

Ser negro na encruza colonial é ser fixado a uma existência condicionada pelos critérios que o ultrajam, o inferiorizam, o degradam. Todos esses aspectos são investidos para que se tornem neutralizados, mantendo as condições produzidas de forma velada e operante (Rodrigues Júnior, 2017, p. 113).

Ao discutir a transfiguração de Exu em Diabo, Rodrigues Júnior (2017) demonstra como os sujeitos associados às cosmologias afro-brasileiras foram permanentemente posicionados em lugares de subalternidade. Portanto, a colonialidade moderna além de um plano político e econômico, determina as formas de regulação e legitimação do conhecimento, espiritualidade e humanidade.

Dessa forma, as linguagens operantes sob as lógicas do racismo interpretam práticas, mentalidades, corpos, discursos e instituições diversas. As classificações raciais umas das ortopedias do sistema colonial operam de forma estrutural e estruturante. Ou seja, são base de uma organização societária e se expandem produzindo efeitos nas mais diversas formas e arranjos da experiência social (Rodrigues Júnior, 2017, p. 114).

Tal perspectiva do autor nos permite compreender como determinadas práticas de cura continuam a ser classificadas como superstição, atraso ou ameaça moral, sobretudo quando vinculadas às matrizes africanas. A interpretação de Rodrigues Júnior (2017) se assemelha a de Simas (2024), ao descrever o conceito publicado no livro do líder religioso neopentecostal Edir Macedo⁵⁷, no qual ele argumenta a noção de que as religiosidades afro-brasileiras, e os saberes a elas vinculados, são manifestações malignas que devem ser expurgadas ou domesticadas (Simas, 2024, p. 150).

⁵⁶ Para maiores informações e para acessar a entrevista na íntegra conferir TV Brasil - Programa Sem Censura, 1989. Disponível em <https://www.youtube.com/shorts/R86PTB6QjAM>

⁵⁷ Trata-se do livro *Orixás, caboclos e guias* publicado pelo Pastor e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em cuja igreja reproduz rituais das tradições para o que denomina desobsessão.

Há uma instância de sociabilidade entre os membros da IURD que se estabelece, portanto, pela desqualificação de outras formas de sociabilidades e saberes. Ela é, inclusive, racista, já que opera no campo simbólico da depreciação das práticas e dos saberes não brancos (Simas, 2024, p. 151).

A mesma lógica se aplica a nota de esclarecimento da Prefeitura do Rio de Janeiro, ao justificar a revogação da inclusão de práticas de cura afro-religiosas, à lista de práticas integrativas do SUS, conforme transcrição abaixo.

A Prefeitura do Rio informa que a resolução conjunta das secretarias de Meio Ambiente e Clima (SMAC) e Saúde (SMS) foi revogada, em 25/03, no Diário Oficial, com o entendimento de que saúde pública é realizada baseada em ciência. Além disso, a revogação parte do princípio de que o Estado é laico e não deve misturar crenças religiosas em políticas públicas de saúde (Jornal O Globo, 29/03/2025)⁵⁸.

O episódio da revogação da Resolução Conjunta SMAC/SMS, nº 02, publicada no Diário Oficial (D.O. Rio) em março de 2025, expressa como determinadas práticas se tornam alvo de rejeição pública justamente quando vinculadas explicitamente às matrizes africanas. Como já visto, essa rejeição pública revelou, através da imediata e efetiva reação, o *modus operandi* das políticas de racialização dos saberes, de desqualificação simbólica e permanência do racismo institucional, como bem destaca Rodrigues Júnior (2017). De acordo com o pesquisador

[...] a condição para a autorização/interdito, legitimidade/ilegitimidade, possibilidade/impossibilidade de determinados conhecimentos muitas vezes não está vinculada à efetividade desses conhecimentos, mas sim ao rigor que os mede e os autoriza. Nessa perspectiva, as problemáticas acerca dos conhecimentos vinculam-se às questões relativas ao poder e às correlações de força, afinal saber é poder, e deter a validade de determinados conhecimentos e a impossibilidade de validar outros é manter-se na condição de quem detém esse poder (Rodrigues Júnior, 2017, p. 128-129).

A citação acima corrobora com aquilo que Quijano (2005) define como colonialidade do saber, ou seja, a hierarquização das formas de conhecimento, a partir de parâmetros eurocentrados que classificam determinadas epistemologias como legítimas e outras como irracionais, primitivas ou incompatíveis com a modernidade. Da mesma forma, a colonialidade do poder e do ser, de acordo com Maldonado-Torres (2020, p. 49), continua atuando ao classificar saberes e espiritualidades segundo hierarquias racializadas.

[...] **saber** (sujeito, objeto e método); **ser** (tempo, espaço e subjetividade); **poder** (estrutura, cultura e sujeito). Comum às três dimensões é a subjetividade. O que quer que um sujeito seja ele é constituído e sustentado pela sua localização no tempo e

⁵⁸ Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2025/03/29/prefeitura-do-rio-revoga-resolucao-que-reconhecia-praticas-de-matriz-africana-no-sus-retrocesso-dizem-entidades.ghtml> - acesso em 05/04/2026.

espaço, sua posição na estrutura de poder e na cultura, e nos modos como se posiciona em relação à produção do saber (Maldonado-Torres 2020, p. 49 apud Martins, 2023, p. 179, **grifos nossos**).

O conceito de colonialidade do ser esclarece os efeitos do racismo na experiência vivida nos corpos dissidentes e não apenas na mente dos sujeitos considerados subalternos. Trata-se, portanto, do processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de carácter preferencial (Maldonado-Torres, 2008, p. 96). Em outras palavras, Fanon (2008) afirma que a inferiorização é o correlato nativo da supervalorização europeia e chama a atenção ao constatar a necessidade de ter coragem de dizer que **“é o racista que cria o inferiorizado”** (Fanon, 2008, p. 90).

Diante do exposto, percebe-se que o reconhecimento institucional depende da adequação das práticas aos parâmetros morais e simbólicos dominantes. Tal seletividade revela a permanência do racismo religioso como regime fundante e estruturante da visibilidade pública. Neste sentido, Giumbelli (2002; 2003) enfatiza que a laicidade brasileira não corresponde a uma neutralidade do Estado, mas a um arranjo histórico de gestão da diferença religiosa. Simas (2024, p. 153) transcreve uma declaração pública do então Presidente da República, no exercício dessa função, datada de 10 de julho de 2019.

O Estado é laico, mas nós somos cristãos. Ou, para plagiar a ministra Damares, nós somos terrivelmente cristãos. Poderei indicar dois membros ao STF e um deles será terrivelmente evangélico (Bolsonaro, 2019, *apud* Simas, 2024, p. 153).

Assim, lamenta-se o desaparecimento da “rezadeira católica”, ao passo que se ignora a existência daquelas que permanecem exercendo seus ofícios em outros “lugares”, dando continuidade às práticas de cura nos terreiros e nas comunidades quilombolas, que se constituem territórios nos quais a salvaguarda dessa tradição acontece.

É legítimo afirmar que a invisibilidade das rezadeiras e benzedadeiras decorre de um processo histórico de apagamento e marginalização simbólica e não na ausência das mesmas. No entanto, a tradição da reza e benzimento (re)existe e persiste nos terreiros onde a reza permanece sendo prática de cuidado, fé e resistência, não como espetáculo cultural, mas como modo de existência.

Assim como os curandeiros do século XIX, as rezadeiras e benzedadeiras, em grande maioria líderes religiosas umbandistas, sofrem consequências dos mecanismos institucionais que regulam quais espiritualidades podem ocupar legitimamente os espaços do patrimônio

cultural, da ciência e da saúde pública. Desta maneira, a invisibilidade da tradição da reza e do benzimento e de suas agentes decorrem do racismo religioso, da colonialidade, da seletividade patrimonial e das formas institucionais de legitimação.

O capítulo anterior constatou que não há risco da extinção da tradição da reza e do benzimento, visto que sua manifestação, antes em locais domésticos, sobrevive em Vassouras nas comunidades de terreiros, espaços historicamente racializados e marginalizados, o que corrobora para a invisibilidade das suas agentes. No presente capítulo, vimos a manipulação pelo Estado das narrativas sobre as tradições de cultura popular. Sendo assim, as reflexões desenvolvidas neste capítulo indicam que os avanços promovidos pelas políticas patrimoniais brasileiras desde a Constituição de 1988 e o Decreto nº 3.551/2000, embora fundamentais para a ampliação dos regimes de reconhecimento, não foram suficientes para romper integralmente com as estruturas coloniais que historicamente organizam a produção da memória e do patrimônio cultural no país.

No entanto, a colonialidade do poder persiste por meio da hierarquização de sujeitos, saberes e cosmologias, definindo quais referências culturais são legitimadas e quais permanecem à margem (Quijano, 2005). Portanto, as políticas de memória não são dissociáveis das relações de poder, sendo o esquecimento também uma tecnologia política que produz ausências e delimita pertencimentos. Assim, vimos que o racismo religioso funciona como mecanismo de filtragem simbólica, tornando aceitáveis determinadas manifestações culturais apenas quando desvinculadas de suas ancestralidades negras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tradição da reza e do benzimento em Vassouras decorre de um processo histórico marcado por disputas de poder, violência imperial na continuidade colonial, deslocamentos culturais e permanências simbólicas. Neste sentido, a contextualização histórica permitiu compreender que a constituição social da cidade está profundamente vinculada às dinâmicas da escravidão, da catequização forçada e da ocupação territorial violenta, quando indígenas foram dizimados e africanos tiveram seus modos de vida desestruturados.

A presença da figura do curandeiro oitocentista e, posteriormente, das rezadeiras e benzedadeiras contemporâneas, revelou a continuidade de práticas ancestrais que sobreviveram apesar das políticas de repressão, criminalização e silenciamento impostas pelo Estado, pela medicina erudita e pelas instituições religiosas hegemônicas.

Experiências e práticas, tanto dos curandeiros, erveiros, quanto das rezadeiras e benzedadeiras comprovam a permanência de tais sujeitos, atuando como terapeutas populares, detentores e transmissores de valores civilizatórios e se tornando, assim, mediadores simbólicos e agentes de resistência cultural diante das tentativas históricas de apagamento de suas identidades e cosmologias. Do mesmo modo, o preto-velho, expressão da ancestralidade *bantu*, partilha saberes e fundamentos que atravessaram o Atlântico e, em diálogo com os caboclos, estruturam territórios de memória, cuidado e resistência nas comunidades de terreiro.

Assim, o presente estudo possibilitou situar a tradição da reza e do benzimento como um campo de disputa em torno da memória, da representação e da legitimidade dos saberes populares. Não se trata, portanto, de uma manifestação isolada ou residual do passado, mas uma expressão contínua de saberes historicamente reelaborados nos territórios populares, atravessando diferentes temporalidades, cosmologias e formas de transmissão.

Conforme evidenciado ao longo do primeiro capítulo, existe um fio epistemológico que conecta os antigos curandeiros oitocentistas às atuais rezadeiras e benzedadeiras, revelando permanências que ultrapassam as mudanças de nomenclatura, os deslocamentos institucionais e os processos históricos de repressão. Esses saberes, produzidos na partilha entre matrizes indígenas, africanas *bantu* e elementos do cristianismo popular, permanecem vivos nas práticas cotidianas de cuidado, nas oralidades, nos quintais e, sobretudo, nas comunidades de

terreiro, como demonstrado no segundo capítulo. Nesse sentido, a tradição se mantém por meio de continuidades ancestrais que se atualizam constantemente no corpo, na memória e na experiência coletiva, ultrapassando, assim, os limites de uma lógica linear de transmissão.

Sob tal perspectiva, o terceiro capítulo constatou que o desafio contemporâneo das políticas de memória não consiste apenas em ampliar o rol de bens reconhecidos, mas em transformar os próprios critérios de reconhecimento que sustentam o campo patrimonial. A experiência de Vassouras, portanto, revela simultaneamente os avanços de uma nova agenda patrimonial e seus limites, visto que ao mesmo tempo em que lança luz sobre a tradição da reza e do benzimento, enfrenta o desafio de reconhecer plenamente os legados ancestrais que as constituem. Nesse sentido, cabe admitir que a memória é também um campo de disputa epistêmica e política, no qual o enfrentamento do racismo religioso se apresenta como condição indispensável para a construção de regimes de reconhecimento verdadeiramente plurais.

Como afirmou Cláudia Mamede durante a Roda de Conversa, realizada na abertura da Exposição Herança de Fé, **O sincretismo foi necessário, hoje não é mais** (MAMEDE, 2025). A afirmativa, longe de representar uma ruptura com a tradição, evidencia precisamente um movimento contemporâneo de reivindicação identitária e de recusa ao apagamento histórico das matrizes afro-religiosas que sustentaram essas práticas ao longo do tempo. Na mesma direção, a afirmação recorrente entre as rezadeiras de Vassouras, **Querem a minha reza, mas não aceitam a minha fé**, sintetiza as contradições que atravessam os regimes institucionais de reconhecimento analisados nesta pesquisa.

REFERÊNCIAS E BIBLIOGRAFIA

ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (Orgs.) **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

AGOSTINI, Camilla. **A formação da Umbanda no Sudeste e suas representações na atualidade**: os diferentes discursos sobre um monumento religioso na floresta. In: Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, 14., 2007, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: [s.n.], 2007.

_____. **Entre lugares**. Coleção Memórias de Paisagens. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2022.

AGUESSY, Honorat. **Visões e percepções tradicionais**. In SOW, Alpha I. e et al. Introdução à cultura Africana. Lisboa: INALD, Edições 70, 1980. p. 95-136.

ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985

AMALADOSS, Michael. **Missão e inculturação**. São Paulo: Loyola, 2000.

AZEVEDO, Gilson Xavier; LEMOS, Carolina Teles. **As benzedeadas na tessitura da cultura, religião e medicina populares**. Goiânia: auto publicação Agbook, 2018.

BARROS, Mariana Carneiro de. **Políticas de perigo**: o paradoxo entre lembrança e esquecimento e a literatura testemunhal como política de memória do clandestino. In Revista Tapuia, UERJ, v. 2, n. 4, p. 161-178, 2024.

BEZERRA, Nielson Rosa. **Espírito das periferias**: ancestralidades indígenas e africanas na Baixada fluminense. Rio de Janeiro: Esteio Editora, 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos**: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção**: crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. Porto Alegre, RS: Zouk, 2011.

BRASIL. **Constituição do Império do Brasil de 1824**. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/items/8291a9da-16a6-4ecd-9ddc-0243124ee930>. Acesso em: dezembro de 2025.

_____. **Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890**. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: dezembro de 2025.

_____. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891**. Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/items/9816c605-b6cf-4507-b75e-614bb237fa79>. Acesso em: dezembro de 2025.

_____. **Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código Penal Brasileiro. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-2848-7-dezembro-1940-412868-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: Dezembro de 2025.

_____. **Lei nº 13.123, de 20 de maio de 2015.** Dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2015/lei-13123-20-maio-2015-780834-publicacaooriginal-146991-pl.html>. Acesso em: dezembro de 2025.

_____. **Projeto de Lei do Senado nº 236/2012.** Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=3515262&ts=1730150369744&disposition=inline>. Acesso em: novembro de 2025.

_____. **Anais da III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial,** Brasília: 2013. Disponível em: <https://bibliotecadigital.mdh.gov.br/jspui/handle/192/1515>. Acesso em: novembro de 2025.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.** Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1988/constituicao-1988-5-outubro-1988-322142-publicacaooriginal-1-pl.html>. Acesso em: 20 set. 2023.

_____. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Atenção Básica.** 2021. Disponível em <https://www.saude.rj.gov.br/atencao-primaria-a-saude/areas-tecnicas/praticas-interativas-e-complementares/2021/05/praticas-integrativas-e-complementares>. Acesso em: maio/2026.

CALDAS, Tânia Maria de Araújo. **O caxambu na roda:** Cultura Bantu e suas transformações nas comunidades jongueiras no Sul do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2025.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa; tradução da introdução de Gênese Andrade. 4ed., 8reimp. São Paulo: EDUSP, 2019.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade.** Tradução Maria Letícia Ferreira. 1. ed., 5. reimpr. São Paulo: Contexto, 2019

CHUVA, Márcia. Os arquitetos da memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2009.

CORRÊA, R. L. **Espaço: um conceito-chave na geografia.** In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (org.). Geografia: conceitos e temas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. p. 49-76.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DAIBERT JR, Robert. **O Livro Sagrado da oralidade na voz de um curandeiro africano: Literatura e Resistência**. In Revista Caminhos, Goiânia, v. 2. jan-abril 2023. p. 59- 83

_____. **Eu chamo de outra maneira: a vingança das religiões ancestrais na África de Achille Mbembe**. Revista da Religião, Juiz de Fora, v. 24, n. 1, jan./jun. 2021.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira . Salvador : EDUFBA, 2008.

FERRAZ, Luiz Pedreira de Coutto, **Relatório apresentado ao Exmo Vice-Presidente da Província do Rio de Janeiro pelo Presidente João Pereira Darrigue Faro**. Rio de Janeiro: Typ. do Diário de A. & L. Navarro, 13/05/1853.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O registro do patrimônio imaterial**. In Patrimônio Imaterial: O Registro do Patrimônio Imaterial: Dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006.

FU-KIAU, Kimbwandênde Kia Bunseki. **O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Kongo**. Tradução e nota à edição brasileira: Tiganá Santana. 1ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da Umbanda no Rio de Janeiro**. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). Caminhos da alma: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002. p. 183-217.

_____. **O baixo espiritismo e a história dos cultos mediúnicos. Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, v.19, 2003, p. 247 – 281.

GIUMBELLI, Emerson. **O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos**. In Horizontes Antropológicos. Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. **A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; IPHAN, 1996.

_____. José Reginaldo Santos. **O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição. Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 55, 2015. p. 211-228.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Identidade cultural e diáspora**. Comunicação & Cultura, Lisboa, n. 1, p. 21-35, 2006

_____. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

IPHAN. **Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Paris:** 17 de outubro de 2003. Parecer nº: MISC/2003/CLT/CH/14. Brasília, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>; Acesso em 22/09/2023.

_____. **Dossiê: Parteiras do Brasil.** Disponível em: https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/copy_of_Dossie_Parteiras_Tradicionais_do_Brasil.pdf; Acesso em 18/09/2023.

LEMOS, Marcelo Sant'Ana. **O Índio virou pó de café? Resistência indígena frente à expansão cafeeira no Vale do Paraíba.** Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

MALANDRINO, Brígida. **Uma utopia em chamada Umbanda.** Espaços, São Paulo, v. 15, p. 135-156, 2007.

_____. **Umbanda - Um ritual bantú.** Tese (doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2010.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade.** Traduzido por Inês Martins Ferreira In Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, p. 71-114, 2008. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/695> – Acesso em: 20/04/2026.

MARTINS, Ana Luiza Rios. **Tempo, Espaço e Subjetividades: A Emergência do Conceito de Colonialidade do Ser.** In Revista. v. 26, nº 2. Revista de Teoria da História, Goiânia, v. 26, n. 2, p. 177-183, 2023. Disponível em:

<https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/77280/40714>. Acesso em: 24/04/2026.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar:** Poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MIRANDA, Ana Carolina Neves. **História e intervenção em sítios urbanos tombados:** a experiência de Vassouras (RJ), 1958-2009. Dissertação (Mestrado) – PPE/IPHAN, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pep/pagina/detalhes/308>. Acesso em: 20 set. 2024.

MORAIS, Mariana Ramos de. **Ações do poder público e a prática da umbanda, candomblé e congado:** Reflexões sobre a construção de patrimônios culturais. **Latitude**, Maceió, v. 4, n. 2, p. 25-42, 2018. Disponível em:

<https://periodicos.ufal.br/latitude/article/view/839>. Acesso em: 30 de novembro de 2025.

MORAIS, Mariana Ramos de. **De macumba a umbanda:** o processo de legitimização da religião dita genuinamente brasileira. In Horizonte, Belo Horizonte, v. 17, n. 54, p. 1623-1646, 2019.

_____. **Povos e comunidades tradicionais de matriz africana no combate ao "racismo religioso":** a presença afro-religiosa na Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. In Religião & Sociedade, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 51-74, 2021.

Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872021v41n3cap02>. Acesso em: 30 de novembro de 2025.

MONTEIRO, Ângelo Ferreira. **Redes de Sociabilidade em Vassouras no século XIX – O Caso Benatar**. Vassouras: Gráfica Palmeiras, 2007.

_____. **Vassouras: Origens do Povoado até o Centenário de Elevação a Cidade**. In.: Revista Mosaico. Vol. 3 n. 2, p. 29-46, 2012.

MUNANGA, Kabenguele. **Aportes e contribuições bantu na resistência contra a escravidão e na cultura brasileira**. In: Através das Águas: Os bantu na formação do Brasil. São Paulo: Hucitec, 2023, p. 222-250.

MUNIZ, Célia. **Os donos da Terra: Um Estudo sobre a Estrutura Fundiária do Vale do Paraíba Fluminense (Século XIX)**. Dissertação de Mestrado, UFF/PPGH, 1979.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: A problemática dos lugares**. Tradução de Yara Aun Khoury. Proj. História, São Paulo, 1993, p. 27-28).

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. 2ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Otair Fernandes de. **Cultura afro-brasileira e patrimônio cultural: considerações preliminares**. In: FELIPE, Delton Aparecido; OLIVEIRA, Otair Fernandes; ESCOBAR, Giane Vargas (org.). Patrimônio e cultura afro-brasileira: memória, identidade e reconhecimento. Franca, SP: Ribeirão Gráfica e Editora, 2018. p. 10-28.

OLIVEIRA, Roberto Francisco de. **Hibridação bantu: o percurso cultural adotado por um povo**. 2015. 182 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

PARÉS, Luis Nicolau. **Do calundu ao Candomblé: o processo formativo da religião afro-brasileira**. In: PARÉS, Luis Nicolau. A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. 2. ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PIMENTA, Tânia Salgado. **O exercício das artes de curar no Rio de Janeiro (1828 a 1855)**. 2003. 256 p. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. In Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO – Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, 2005. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322112_quijano.pdf Acesso em: 4/05/2025.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir (Org.). La guerra infinita: hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do Sagrado: Ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro do Oitocentos**. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2020.

PRANDI, Reginaldo; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. **Candomblé de caboclo em São Paulo**. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 120-145

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RIO DE JANEIRO. Lei estadual nº 2.626/1955. Emancipa o município de Miguel Pereira. Disponível em: <https://www.rj.gov.br/ceperj/sites/default/files/arquivos-paginas/Miguel%20Pereira%20-%20Lei%202626%20de%2025%20de%20outubro%20de%201955.pdf>. Acesso em: novembro de 2025.

ROCHA, Isabel. Arquitetura Rural do Médio Vale do Paraíba. In Revista Gávea. Rio de Janeiro: PUC/RJ, s/d.

_____. **Implantação e distribuição espacial e funcional da agroindústria fluminense, arquitetura do café, 1840–1860**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/FAU/PROARQ. 2006.

ROCHA, Joyce Alves. **Quilombo São José da Serra: o etnoconhecimento na perspectiva socioambiental**. 2014. 353 f. Tese (Doutorado em Meio Ambiente) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

RODRIGUES JÚNIOR, Luiz Rufino. **Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, Luiz. Cazuá: Onde o encontro faz morada. 1ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem Pitoresca Através do Brasil**. 4ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1949.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Segunda viagem a São Paulo e quadro histórico da Província de São Paulo**. Tradução e introdução de Afonso de E. Taunay. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002. (Coleção o Brasil visto por estrangeiros)

SANT'ANNA, Márcia. A face imaterial do patrimônio cultural: os novos instrumentos de reconhecimento e valorização. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2009.

SANTOS, Ana Carolina Clemente. **Mulheres que curam**: os saberes ritualísticos sobre uso de ervas das rezadeiras e benzedadeiras de Miguel Pereira, RJ. 2023. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

SILVA, Jalber Luiz da. **Epistemicídio contra os saberes e conhecimentos da religiosidade afrobrasileira na educação básica**: o caso do jongo do quilombo Santa Rita do Bracuí. Dissertação (Mestrado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, pela Linha de Pesquisa Educação e Diversidades Etnorraciais), Seropédica, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org.) et al. **Através das águas**: os bantu na formação do Brasil. São Paulo: Hucitec, 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas**: uma história do Brasil. Rio de Janeiro: 10ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2024.

SLENES, Robert W. **A árvore de Nsanda transplantada**: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: FURTADO, Júnia F.; LIBBY, Douglas Cole (org.). **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006. p. 273-314.

_____. **Eu venho de muito longe, eu venho cavando**: Jongueiros cumba na senzala centro-africana. In: LARA, S. & PACHECO, G. (orgs.). **Memória do Jongo**. Gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro/Campinas, Folha Seca/Cecult, 2007.

SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. 3ed. São Paulo: Ática, 2012.

_____. **Catolicismo negro no Brasil**: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro-Ásia, Salvador, n. 28, p. 125-146, 2002.

STEIN, Stanley Julian. **Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900**. Tradução de Vera Bloch Wrobel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SWEET, James H. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

THIOLLENT, Michel J. M. Metodologia da pesquisa-ação. 2. ed. São Paulo (SP): Cortez, 1986. 108p.

THORNTON, John. **Religiões africanas e o cristianismo no mundo atlântico**. In: THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico: 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 312–354.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de (Org.). **Brasil de todos os santos**. 2ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

VIEIRA, Ana Paula Delgado. **A Memória Arquivada da Igreja Nossa Senhora do Rosário em Vassouras/RJ**. 2025. Dissertação (Mestrado em Patrimônio, Cultura e Sociedade) – Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Nova Iguaçu, 2025.

FONTES DOCUMENTAIS

1. Escritório Técnico Do Médio Vale Do Paraíba/IPHAN:

TJRJ, Acervo documental:

- PROCESSO DE HOMICÍDIO, 1835. João Congo.
- PROCESSO CRIME, 1872. Acervo do TJRJ.
- CORREIO DE VASSOURAS, Ano XI, nº 125, 13/07/1938,

ETMVP:

- IPHAN. Processo nº T-566-57.

2. Jornais e Periódicos:

Arquivo Público Municipal

- CORREIO DE VASSOURAS, Ano XII, nº 11, 12/03/1893.
- CORREIO DE VASSOURAS, Ano III, nº 155, 08/02/1939.

Biblioteca Nacional

- Diário da Noite, Ano XIII, nº 4.221, 31/03/1941.

D.O. Rio - Diário Oficial do Rio de Janeiro

Ano XXXIX, nº 3, 19/03/2025, p. 30-31 Resolução Conjunta SMAC/SMS, nº 02

Eletrônicos

- O Guia Negro em 13/07/2021. Disponível em <https://guianegro.com.br/pecas-de-religioes-de-matriz-africana-saem-da-delegacia-para-museu-da-republica/>
- O GLOBO em 29/03/2025. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2025/03/29/prefeitura-do-rio-revoga-resolucao-que-reconhecia-praticas-de-matriz-africana-no-sus-retrocesso-dizem-entidades.ghtml>

3. Arquivo Público Municipal - Processos:

- Crime de adultério, 1870. Ignacio Rodrigues de Souza contra sua esposa Francisca Maria de Souza.
- Proc. 4532/2023 – Câmara Municipal de Vassouras, solicitação.

APÊNDICE A

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa/Estudo: ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

Orientador da Pesquisa/Estudo: Raquel Alvitos Pereira

Pesquisador: Ana Carolina de Albuquerque Conte

Telefone e e-mail do Pesquisador ou Orientador do TCC: (24) 99263-0600

Informações ao participante ou responsável:

1. Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que tem como objetivo compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), a partir da experiência de mapeamento das atuais protagonistas.

2. Você poderá se recusar a participar da pesquisa e poderá abandonar o procedimento em qualquer momento, sem nenhuma penalização ou prejuízo. Durante o desenvolvimento deste estudo, você poderá se recusar a responder qualquer pergunta, caso não se sinta à vontade.

3. A sua participação como voluntário não oferecerá nenhum privilégio, seja ele de caráter financeiro ou de qualquer natureza, podendo se retirar do projeto em qualquer momento sem prejuízo para você.

4. A pesquisa pretende trazer os seguintes benefícios:

Valorização e visibilização das práticas tradicionais de reza e benzimento na cidade de Vassouras, promovendo o registro e a preservação de memórias, narrativas e saberes historicamente transmitidos por meio da oralidade. Espera-se ainda ampliar o debate acadêmico e social acerca das práticas populares de cura, das religiosidades afro-indígenas e das políticas de reconhecimento cultural, colaborando para a reflexão sobre patrimônio cultural, memória e identidade local. A participação das colaboradoras também possibilita o fortalecimento da representatividade da tradição no espaço público e acadêmico.

5. A sua participação como voluntário não deverá causar nenhum ônus financeiro, sendo todo custeio da pesquisa feita pelo pesquisador. É dado ao participante ou responsável direito a indenização (cobertura material para reparação de danos) causado pela pesquisa ao participante dela quando necessário.

Assinatura


6. Serão garantidos o sigilo e a privacidade das informações que você fornecer, sendo-lhe reservado o direito de omissão de sua identificação ou de dados que possam comprometê-lo.

7. Na apresentação dos resultados poderão ser citados os nomes dos participantes.

Confirmando ter conhecimento do conteúdo deste termo.

A minha assinatura abaixo indica que concordo em participar desta pesquisa e por isso dou meu consentimento.

Vassouras, 17 de novembro de 2025.

Nome legível do Participante: Helena Helena Carnezi Bezerra
Assinatura do Participante: Bezerra
CPF: [REDACTED]

Assinatura do Pesquisador: [Signature]

Observação: O TCLE deve ser impresso em duas vias, ficando uma delas sob a responsabilidade do Coordenador do estudo e a outra sob a guarda do participante. Caso o TCLE ultrapasse outras páginas, TODAS as páginas deverão ser rubricadas.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa/Estudo: ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

Orientador da Pesquisa/Estudo: Raquel Alvitos Pereira

Pesquisador: Ana Carolina de Albuquerque Conte

Telefone e e-mail do Pesquisador ou Orientador do TCC: (24) 99263-0600

Informações ao participante ou responsável:

1. Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que tem como objetivo compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), a partir da experiência de mapeamento das atuais protagonistas.

2. Você poderá se recusar a participar da pesquisa e poderá abandonar o procedimento em qualquer momento, sem nenhuma penalização ou prejuízo. Durante o desenvolvimento deste estudo, você poderá se recusar a responder qualquer pergunta, caso não se sinta à vontade.

3. A sua participação como voluntário não oferecerá nenhum privilégio, seja ele de caráter financeiro ou de qualquer natureza, podendo se retirar do projeto em qualquer momento sem prejuízo para você.

4. A pesquisa pretende trazer os seguintes benefícios:

Valorização e visibilização das práticas tradicionais de reza e benzimento na cidade de Vassouras, promovendo o registro e a preservação de memórias, narrativas e saberes historicamente transmitidos por meio da oralidade. Espera-se ainda ampliar o debate acadêmico e social acerca das práticas populares de cura, das religiosidades afro-indígenas e das políticas de reconhecimento cultural, colaborando para a reflexão sobre patrimônio cultural, memória e identidade local. A participação das colaboradoras também possibilita o fortalecimento da representatividade da tradição no espaço público e acadêmico.

5. A sua participação como voluntário não deverá causar nenhum ônus financeiro, sendo todo custeio da pesquisa feita pelo pesquisador. É dado ao participante ou responsável direito a indenização (cobertura material para reparação de danos) causado pela pesquisa ao participante dela quando necessário.



6. Serão garantidos o sigilo e a privacidade das informações que você fornecer, sendo-lhe reservado o direito de omissão de sua identificação ou de dados que possam comprometer-lo.

7. Na apresentação dos resultados poderão ser citados os nomes dos participantes.

Confirmando ter conhecimento do conteúdo deste termo.

A minha assinatura abaixo indica que concordo em participar desta pesquisa e por isso dou meu consentimento.

Vassouras, 17 de novembro de 2025.

Nome legível do Participante: Mariana Pontes Vieira

Assinatura do Participante: Mariana Pontes Vieira

CPF: 1 [REDACTED] 1

Assinatura do Pesquisador: [Signature]

Observação: O TCLE deve ser impresso em duas vias, ficando uma delas sob a responsabilidade do Coordenador do estudo e a outra sob a guarda do participante. Caso o TCLE ultrapasse outras páginas, TODAS as páginas deverão ser rubricadas.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa/Estudo: ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

Orientador da Pesquisa/Estudo: Raquel Alvitos Pereira

Pesquisador: Ana Carolina de Albuquerque Conte

Telefone e e-mail do Pesquisador ou Orientador do TCC: (24) 99263-0600

Informações ao participante ou responsável:

1. Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que tem como objetivo compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), a partir da experiência de mapeamento das atuais protagonistas.

2. Você poderá se recusar a participar da pesquisa e poderá abandonar o procedimento em qualquer momento, sem nenhuma penalização ou prejuízo. Durante o desenvolvimento deste estudo, você poderá se recusar a responder qualquer pergunta, caso não se sinta à vontade.

3. A sua participação como voluntário não oferecerá nenhum privilégio, seja ele de caráter financeiro ou de qualquer natureza, podendo se retirar do projeto em qualquer momento sem prejuízo para você.

4. A pesquisa pretende trazer os seguintes benefícios:

Valorização e visibilização das práticas tradicionais de reza e benzimento na cidade de Vassouras, promovendo o registro e a preservação de memórias, narrativas e saberes historicamente transmitidos por meio da oralidade. Espera-se ainda ampliar o debate acadêmico e social acerca das práticas populares de cura, das religiosidades afro-indígenas e das políticas de reconhecimento cultural, colaborando para a reflexão sobre patrimônio cultural, memória e identidade local. A participação das colaboradoras também possibilita o fortalecimento da representatividade da tradição no espaço público e acadêmico.

5. A sua participação como voluntário não deverá causar nenhum ônus financeiro, sendo todo custeio da pesquisa feita pelo pesquisador. É dado ao participante ou responsável direito a indenização (cobertura material para reparação de danos) causado pela pesquisa ao participante dela quando necessário.



6. Serão garantidos o sigilo e a privacidade das informações que você fornecer, sendo-lhe reservado o direito de omissão de sua identificação ou de dados que possam comprometê-lo.

7. Na apresentação dos resultados poderão ser citados os nomes dos participantes.

Confirmando ter conhecimento do conteúdo deste termo.

A minha assinatura abaixo indica que concordo em participar desta pesquisa e por isso dou meu consentimento.

Vassouras, 17 de novembro de 2025.

Nome legível do Participante:

Regina Laurens Pereira

Assinatura do Participante:

Regina Laurens Pereira

CPF:

[REDACTED]

Assinatura do Pesquisador:

[Signature]

Observação: O TCLE deve ser impresso em duas vias, ficando uma delas sob a responsabilidade do Coordenador do estudo e a outra sob a guarda do participante. Caso o TCLE ultrapasse outras páginas, TODAS as páginas deverão ser rubricadas.

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa/Estudo: ENTRE CURANDEIROS, REZADEIRAS E BENZEDEIRAS: O PERCURSO DE UMA TRADIÇÃO EM VASSOURAS/RJ, DESDE s. XIX

Orientador da Pesquisa/Estudo: Raquel Alvitos Pereira

Pesquisador: Ana Carolina de Albuquerque Conte

Telefone e e-mail do Pesquisador ou Orientador do TCC: (24) 99263-0600

Informações ao participante ou responsável:

1. Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa que tem como objetivo compreender a dinâmica contemporânea da tradição da reza e do benzimento em Vassouras (RJ), a partir da experiência de mapeamento das atuais protagonistas.
2. Você poderá se recusar a participar da pesquisa e poderá abandonar o procedimento em qualquer momento, sem nenhuma penalização ou prejuízo. Durante o desenvolvimento deste estudo, você poderá se recusar a responder qualquer pergunta, caso não se sinta à vontade.
3. A sua participação como voluntário não oferecerá nenhum privilégio, seja ele de caráter financeiro ou de qualquer natureza, podendo se retirar do projeto em qualquer momento sem prejuízo para você.
4. A pesquisa pretende trazer os seguintes benefícios:
Valorização e visibilização das práticas tradicionais de reza e benzimento na cidade de Vassouras, promovendo o registro e a preservação de memórias, narrativas e saberes historicamente transmitidos por meio da oralidade. Espera-se ainda ampliar o debate acadêmico e social acerca das práticas populares de cura, das religiosidades afro-indígenas e das políticas de reconhecimento cultural, colaborando para a reflexão sobre patrimônio cultural, memória e identidade local. A participação das colaboradoras também possibilita o fortalecimento da representatividade da tradição no espaço público e acadêmico.
5. A sua participação como voluntário não deverá causar nenhum ônus financeiro, sendo todo custeio da pesquisa feita pelo pesquisador. É dado ao participante ou responsável direito a indenização (cobertura material para reparação de danos) causado pela pesquisa ao participante dela quando necessário.



6. Serão garantidos o sigilo e a privacidade das informações que você fornecer, sendo-lhe reservado o direito de omissão de sua identificação ou de dados que possam comprometer-lo.

7. Na apresentação dos resultados poderão ser citados os nomes dos participantes.

Confirmando ter conhecimento do conteúdo deste termo.

A minha assinatura abaixo indica que concordo em participar desta pesquisa e por isso dou meu consentimento.

Vassouras, 17 de novembro de 2025.

Nome legível do Participante:

Assinatura do Participante:

CPF:

Assinatura do Pesquisador:

Observação: O TCLE deve ser impresso em duas vias, ficando uma delas sob a responsabilidade do Coordenador do estudo e a outra sob a guarda do participante. Caso o TCLE ultrapasse outras páginas, TODAS as páginas deverão ser rubricadas.