

Bruxas, curandeiras e benzedeiras: existências e resistências

201

• Revista
 **mosaico**

Rafaela W. A. Martins¹
<https://orcid.org/0000-0003-1164-7021>
**Adriely de Oliveira
Clarindo²**
<https://orcid.org/0000-0003-3977-1163>
Mauro M. Campos³
<https://orcid.org/0000-0001-9472-5165>

**Witches, healers
and prayers:
existences and
resistances**

Resumo

Este artigo busca abrir espaço para uma discussão teórica acerca dos processos de colonização entrelaçados às tentativas de aniquilamento político dos saberes tradicionais femininos. Para tanto, partimos do conceito geral de bruxas (rezadeiras e curandeiras) por meio das definições construídas em território nacional, e que se tornaram aparentes em trabalhos científicos publicados nos últimos anos. Deste modo, o texto tem por base a revisão de uma literatura que chama atenção para a elaboração e perpetuação de um dispositivo que pode ser denominado de “caça às bruxas”, que visa o extermínio epistemológico desses saberes, ao passo que desvaloriza e demoniza corpos e subjetividades femininas.

Palavras-chave: Bruxas; Curandeiras; Rezadeiras; Brasil.

Abstract

This article seeks to open space for a theoretical discussion about the colonization processes intertwined with the negotiations for the political annihilation of traditional female knowledge. To do so, we start from the general concept of witches (prayers and healers) through definitions constructed in the national territory, and which have become apparent in scientific works published in recent years. Thus, the text is based on a literature review that draws attention to the elaboration and perpetuation of a device that can be called a “witch hunt”, which aims at the epistemological extermination of this knowledge, while devaluing and demonizing bodies and female subjectivities.

Keywords: Witches; Healers; Prayers; Brazil.

Introdução

Neste artigo procuramos trazer para o debate as multiplicidades imagéticas das figuras das bruxas que, ao longo da História, se forjaram como parte do imaginário social no ocidente, através de perspectivas fabricadas por livros, filmes e mitos populares. As concepções criadas fizeram com que as curandeiras e rezadeiras fossem identificadas também como bruxas, configurando-as através do tempo de forma plural: precisadas e execradas por sociedades que as procuram e rejeitam; que pagam por seus serviços e as entregam para purgarem seus pecados nas fogueiras inquisitoriais.

Mesmo diante de tentativas incessantes de matarem seus corpos e silenciarem seus saberes, e ante um fenômeno de institucionalização da violência em um cenário onde a caça às bruxas não se finda, perseguindo e matando mulheres sob acusações de bruxaria (BELTRÁN, 2016; FEDERICI, 2018, 2019; LUGONES, 2014; MARTINS, A.; 2013; MÜLLER; SANDERSON, 2020), as bruxas existem e resistem em muitas formas. Seja como rezadeiras, parteiras ou curandeiras, estabelecem com a natureza uma relação singular e, através dela, cuidam e curam.

Considerando o Brasil um mosaico diverso, povoado por pluriversos existenciais, ainda há uma considerável névoa de mistério e desconhecimento sobre as existências, saberes e modos de viver das bruxas, curandeiras e rezadeiras como parte dessa diversidade. Na esteira de tais reflexões, o desenvolvimento deste artigo inscreve-se através de um esforço metodológico qualitativo e exploratório, tendo por base um esforço teórico no sentido de trazer à baila discussões sobre o descrédito político dos saberes femininos. Para isso, realizamos uma pesquisa bibliográfica através de livros clássicos e artigos que se propõem a discutir essa temática.

A pesquisa dos artigos científicos ocorreu através das bases de dados Scielo, Capes e Google Acadêmico, além de consultas a livros e periódicos. A lista bibliográfica foi desenvolvida com base nos critérios analíticos dos títulos e uma breve leitura do resumo de cada trabalho previamente selecionado pela abordagem temática apresentada. Foram considerados materiais em português, inglês e espanhol. Assim, os rumos que orientam esse trabalho emergem da revisão teórica sobre o assunto.

Além disso, para o desenvolvimento deste artigo, centramo-nos nos seguintes subtemas: contextualização histórica sobre as práticas de cura das rezadeiras em *Abya Yala*¹; conceituação que, em termos políticos, refere-se à unidade dos povos originários e a uma busca por autodesignação em contraponto às definições eurocêntricas, como também à luta dos povos latinos em reafirmar a história deste território sob uma perspectiva de seus povos (LUGONES, 2008; 2012).

Já no caso brasileiro, o termo corresponde ao papel das curandeiras na saúde popular. Finalmente, destacamos a existência e o esforço de resistência presente nos modos de viver e conhecer das bruxas do Brasil, entendendo a necessidade de reviver a memória do passado sangrento, que resultou no maior genocídio de mulheres da História (FEDERICI, 2018) e que continua assassinando-as até os dias atuais.

As curandeiras de *Abya Yala* e a política de morte da caça às bruxas

A caça às bruxas, iniciada na Europa a partir da junção do Estado e da Igreja Católica, constituiu-se como um dispositivo que, segue ardente no presente, e fornece contornos para as perseguições, violências e assassinatos praticados contra diferentes mulheres (FEDERICI, 2019). Tais perseguições se tornaram uma prática emergente no complexo contexto sócio-histórico dos séculos XV, XVI e XVII na Europa, gerando um ambiente de medos e incertezas que culminou na busca pelos culpados das mazelas sociais pertinentes ao período (ROCHA, 2016, 2017; FEDERICI, 2018, 2019).

De acordo com Delumeau (1989), a figura cristã do demônio foi eleita como grande responsável por grande parte das injustiças sociais da época, e as bruxas, por sua vez, foram consideradas agentes humanos de atuação demoníaca no mundo. Assim, elas deveriam ser caçadas, julgadas e punidas. “Tratados de demonologia” foram redigidos para explicar os poderes dos demônios e bruxas, dando respostas para os impasses enfrentados pela sociedade da época (SILVA, N., 2012; FERECIRI, 2018, 2019). Esses tratados afirmavam que a figura feminina seria

¹ A expressão *Abya Yala* significa “terra madura, viva ou em florescimento”. Tem sido utilizada para designar o território das américas por pesquisas que apostam em perspectivas decoloniais da produção de conhecimento (GONÇALVES, 2011).

ontologicamente dotada de fraqueza física e moral, de inteligência limitada e sexualidade incontrollável, por isso, elas seriam as vítimas privilegiadas das astúcias do demônio (SILVA, N., 2012; TOSI, 1998; DIAS; CABREIRA, 2019). Por essa razão, toda mulher deveria ser vista como suspeita de bruxaria (FEDERICI, 2018).

A violência presente na caça às bruxas, atravessou civilizações e acompanhou o processo de colonização das Américas. Isto porque, a ascensão da modernidade/colonialidade, no século XV, ao estabelecer um desenvolvimento civilizacional em uma perspectiva evolucionista, interpretava as diferenças entre os povos ameríndios e europeus por meio de valorações dualísticas que apontavam os saberes dos primeiros como inferiores, primitivos e pré-modernos (FAVARO, WEGI, CORONA; 2020). Ocorre que, antes da invasão europeia, entes extra-humanos faziam parte do cotidiano dos povos, compondo suas cosmo-ontologias.

Nesse sentido, a violência intrínseca ao processo de colonização implicou, portanto, em um *continuum* de práticas que, quando comparadas à caça às bruxas no continente europeu, emergiram com novos contornos e tecnologias que resultaram em uma caçada às bruxas em *Abya Yala*. Desde os primeiros contatos entre os invasores e os povos originários, ocorreu a desumanização dos que aqui viviam (NDLUVU, 2017; LUGONES, 2012). Essa subjugação se deu através da incitação de dúvida acerca da condição de humanidade dos povos tradicionais, ou seja, do questionamento se estes possuíam alma ou não (NDLUVU, 2017). Nesta perspectiva de desumanização, gera-se a construção do selvagem.

Diante disso, pode-se dizer que a criação do modelo da sociedade ocidental ocorreu no contexto da invasão do chamado Novo Mundo, que se forma e se constitui por meio da “dominação e subordinação política, econômica, social e epistêmica das sociedades não-ocidentais por dominadores europeus ocidentais” (NDLUVU, 2017, p.130). O colonialismo não foi apenas um processo de invasão territorial, como também comportou uma lógica colonizadora que produziu subjetividades, epistemologias, modos de viver que são atualizados e palpáveis através de práticas cosmofóbicas.

Nestes termos, a cosmofobia, entendida como o medo do sagrado, do cosmos, e que, a partir de uma perspectiva antropocêntrica de mundo, despreza a construção de alianças com outros povos e com a Natureza, e surge como uma doença fabricada e vivida pela sociedade euro-cristã colonialista (SANTOS,

GOLDMAN, 2020). Além disso, os mecanismos cosmo-fóbicos fornecem as condições de possibilidade para práticas que impedem e/ou violentam a produção de conhecimentos pautados na pluralidade de modos de existências, na percepção dos agenciamentos dos elementos da natureza, bem como na complexidade e dinamicidade das práticas territorializadas, além de depreciar modos singulares de organização que permitem uma maneira contínua de renovação e inventividade (LUGONES, 2012; VERGÈS, 2020; ESCOBAR, 2015; QUIJANO, 2005).

Frente às ações recorrentes de caças e violações presentes, e no encontro com a diferença, ocorreu a criação do “outro” enquanto ser inferiorizado, desprovido de capacidades cognitivas e disponível para ser explorado, o que culminou no processo produção da alteridade colonial (SANTOS; MENESES; NUNES, 2005). Os indígenas, os negros – e aqui incluímos também – as bruxas que habitavam o continente, emergem neste contexto como selvagens desqualificados, hipersexualizados e distantes da civilidade (LUGONES, 2014; DAVIS, 2016).

No cenário da produção de alteridade colonial, a figura da bruxa ganhou gradativamente cores e emerge, costumeiramente, com marcadores raciais. No Brasil, suas imagens remetem às mulheres negras e indígenas, e articulam-se historicamente a práticas de perseguição e torturas direcionadas a essas mulheres por meio da subjugação de suas práticas e inferiorização de suas capacidades técnicas. Isto com vistas ao controle de seus corpos e subjetividades, a fim de que seja perpetrada uma destruição das práticas, elos e saberes: “as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial” (FEDERICI, 2018, p.402).

O conhecimento formulado por esses grupos de mulheres foi, e ainda permanece, considerado como perigoso pelo poder colonial/inquisitorial. As bruxas possuíam analgésicos, digestivos e tranquilizantes, usavam esporas de centeio (cravagem do centeio) para aliviar a dor do parto, o que se contrapunha à moral religiosa cristã que à época compreendia a dor feminina como um castigo divino resultante do pecado original de Eva.²

Bruxas e curandeiras usavam a planta beladona (ainda hoje usada como antiespasmódico), por exemplo, para suprimir as contrações uterinas quando havia

² Cabe ressaltar que, as principais preparações usadas atualmente pela medicina moderna para acelerar as contrações uterinas e prevenir o sangramento após o parto são todas derivadas do centeio (QUEIROZ, 2016).

risco de aborto espontâneo. Ainda nesse emaranhado de saberes tradicionais, autores consideram que há indícios de que a digitálica (remédio muito importante para doenças cardíacas) foi descoberta por uma bruxa inglesa (ALEXANDER; RUSSEL 2019; MARTINS, A., 2013; QUEIROZ, 2016).

Ademais, as parteiras e curandeiras partilhavam de técnicas mecânicas de compressão abdominal, esfregando e diminuindo a pressão abdominal para facilitar o trabalho de parto. Esses conhecimentos populares eram realizados predominantemente por mulheres que, por vezes, utilizavam palavras e rituais mágicos para auxiliar no processo de cura. Frequentemente eram ainda convocadas para ajudar a prever o futuro, encontrar itens perdidos, identificar ladrões, marcar e cuidar de animais, conceder amuletos da sorte, entregar poções do amor e ofertar conselhos (ALEXANDER; RUSSEL, 2019; FEDERICI, 2018).

Os conhecimentos e práticas versados no uso das ervas com finalidade de cura e tratamento para enfermidades do corpo e do espírito, foram transmitidos através da oralidade, de geração a geração, e se consolidaram como uma característica primeira das mulheres de *Abya Yala*. Conhecimentos que mesclavam saberes dos povos originários, dos povos de África e das mulheres exiladas³ pela inquisição europeia.

A caça a esses saberes solidificou-se por meio de acusações de bruxaria que recaía sobre mulheres pobres e analfabetas. No horizonte da caça, nota-se ainda que uma parcela considerável das acusadas sobrevivia do ofício de curandeira, o que influenciava na passagem do conhecimento para outras familiares, transformando a função em uma profissão familiar. Assim como sugeriu Federici (2018, p.364) “na perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração.”

Neste caso, confirma-se a tese de que saber pertinente às bruxas produzia ruídos e ameaças à racionalidade colonial, na medida em suas feitiçarias e encantos com ervas, podiam concorrer com a autoridade dos saberes médicos, manuseados por colonizadores, e destituí-los do lugar de produção de verdades sobre o corpo e a

³ As mulheres Europeias foram aterrorizadas por acusações de ordens sobrenaturais, além das torturas e execuções públicas. As que sobreviviam as torturas, e escapavam as fogueiras, eram exiladas junto a seus familiares nas colônias (PRECIADO, 2008; TOSI, 1998; GUIMARÃES, 2018; FEDERICI, 2019).

mente dos colonizados.

Ainda que a caça às bruxas tenha percorrido a geografia Americana, a resistência das bruxas de *Abya Yala* projetou um cenário de crenças e práticas singulares, com experimentação e transmissão de saberes através das gerações com especificidades territoriais (MARTINS, A., 2013; VÁSQUEZ; MENDONÇA; NODA, 2014; ROCHA, 2016, 2017; SIQUEIRA, 2015; SILVA, E.; GOMES, 2013).

Por esta lógica, as resistências antepostas aos processos de invasão e colonização promoveram a construção e consolidação dos saberes tradicionais que ocorrem de forma distinta no continente. No Brasil, como veremos, observa-se a existência de múltiplos atravessamentos que forjam a imagem das bruxas intimamente ligadas às imagens das curandeiras e rezadeiras.

“Moro num país tropical”: abençoado pelas bruxas, curandeiras e rezadeiras

Em território nacional, saberes e práticas dos povos originários que possuíam conhecimentos ancestrais sobre a fauna e flora local se fundiam de forma complexa no cotidiano com saberes africanos, principalmente aqueles elaborados e compartilhados pelas mulheres negras (DURAND, 2012). Trabalhos como os de Nereida Silva (2012) e Rocha (2016), destacam que a migração das bruxas europeias para o Brasil, também contribuíram para a formulação do saber popular que se desenvolve na Terra de Santa Cruz. “Presas entre o tênue âmbito da religião e magia: curandeiras, rezadeiras e as bruxas tiveram amplo papel na conformação da identidade cultural do povo brasileiro” (SILVA, 2012, p. 98).

A intensificação do processo de ocupação colonial em meados dos séculos XVII e XVIII facilitou ainda mais essa incorporação de saberes que circularam principalmente entre mulheres escravizadas, forras, pobres e mestiças que a fim de sobreviverem à hierarquia social criaram para si um universo próprio (CÂMARA; MINGO; CÂMARA, 2016; SILVA, 2012).

Esse amplo intercâmbio de saberes favorecido no bojo popular – onde cresceram rezadeiras curandeiras e bruxas –, em que as pessoas se valem de conhecimentos para tentar curar aqueles que as procuram, foi ao mesmo tempo, muito valorizado e temido. Os conhecimentos dessas figuras foram transformados em saberes marginais (VÁSQUEZ; MENDONÇA; NODA, 2014), que ao passo que

eram necessários e úteis, também estavam sujeitos a denúncias formuladas e/ou enviadas aos inquisidores presentes na colônia (ROCHA, 2016; FEDERICI, 2018).

Por intermédio da articulação entre os conhecimentos das mulheres negras escravizadas, das mulheres mestiças e das mulheres indígenas às figuras demoníacas cristãs, os inquisidores puderam difamar os deuses presentes nas religiosidades destes grupos, fazendo com que nas colônias emergissem rumores de que as entidades ou deuses a quem elas cultuavam, eram, na verdade, opositores ao Deus católico. Essas configurações apontam para as diferenças existentes entre a caça às bruxas realizada em solo europeu e em território nacional.

Isto porque, a bruxaria endereçada às mulheres brasileiras não residia na produção de malefícios a civis ou à sociedade de forma geral. As bruxas tropicais, apesar de seus saberes, apenas eram denominadas como feiticeiras por desprezarem e renunciarem a fé cristã, cultuando seus deuses que, por consequência, eram vistos como demoníacos (SILVA, 2012).

No emaranhando entre bruxas, curandeiras e rezadeiras, nota-se ainda que, no Brasil colonial, de acordo com Del Piore (2010), as mulheres que realizavam processos curativos eram consideradas bruxas. Ocorre que eram as parteiras, rezadeiras e curandeiras que, trabalhando no meio rural e em grandes instituições, aplicavam tratamentos antigos, populares, mágicos e tinham respeito e prestígio com as camadas populares; e por isso foram perseguidas pelas autoridades públicas e religiosas.

Instruídas por meio de uma epistemologia que compreende a necessária ligação entre mente e corpo, opondo-se ao pensamento ocidental cartesiano, para aquelas mulheres, a relação intrínseca entre corpo, espírito e sentimentos não era cabível de separação (CARVALHO, 2018). Nessa visão integral do ser humano as bruxas e curandeiras acreditam que a natureza, através de algumas plantas, é o elemento curativo para todos os males. O poder de cura das ervas era, portanto, muito estudado e as plantas serviam a propósitos diferentes.

Assim como sugere Federici (2018) esses conhecimentos eram adquiridos através de experiências compartilhadas ou por meio de tradições ancestrais. Eles garantiam às mulheres autonomia em relação às gravidezes indesejadas, à infertilidade, além da manutenção da saúde e tratamento de doenças tanto a nível pessoal, quanto comunitário.

Estes saberes são, todavia, frutos da observação empírica da terra e do próprio corpo da mulher, construídos por meio de lógicas próprias, e variam de acordo com a comunidade e seu conjunto simbólico: crenças, territórios e organização social. A relação das mulheres com a natureza se perpetuava por meio da transmissão desses conhecimentos através de histórias, e ensinamentos de práticas, passados de geração a geração (FEDERICI, 2019).

O aroma do alecrim, por exemplo, atuava como antídoto contra os raios, seus galhos tinham o poder de resistir a feitiços. As ervas colhidas em dias específicos possuíam poderes para combater resfriados, gripes e feitiçarias. O ato de queimar folhas de figueira em uma casa onde havia uma criança pequena poderia secar o leite materno. Funcho, alecrim e sabugueiro, colhidos pela manhã, libertavam a casa da fraqueza. Da arruda colhida à meia-noite deve-se fazer um chá, tomado em caso de doença no corpo (DEL PIORE, 2010).

A observação sobre a variação presente na construção e o enredamento desses saberes torna-se importante à medida em que eles não apontam apenas para o processo de cura, mas anunciam as formas de doenças de que podem ser tratadas. Como no estudo de Santos (2007), onde nota-se a formulação de categorias diagnósticas pelas próprias rezadeiras, denominados como “doenças das rezadeiras”, dentre eles tem-se o chamado “*mau olhado*”, que refere-se a uma doença decorrente de uma admiração exagerada que alguém tem sobre os atributos do ser humano: “beleza, forma física e corporal, inteligência etc., ou em qualquer outro aspecto, seja físico ou espiritual, tanto em seres humanos como animais e que debilita o indivíduo, aos poucos, até levá-lo à morte, se a pessoa não procurar alguém que reze” (SANTOS, 2007, p. 81).

Outras enfermidades tais como a “*espinhela caída*”, que seria uma doença em que a pessoa contrai por algum esforço físico excessivo: “geralmente, aquelas mulheres que têm filhos de colo se queixam desse mal, outras por ter realizado alguma tarefa doméstica que exigiu esforço além do normal” (SANTOS, 2007, p. 84), como também o “*cobreiro*”, resultante do contato com animais e insetos peçonhentos que deixam seus venenos sobre a pele de quem os tocou. São tidas como doenças que apenas os conhecimentos das rezadeiras são capazes de promover a sua cura a partir dos diagnósticos formulados por elas, contrapondo-se a hegemonia médica do saber.

É nesse horizonte de embates entre saberes que o conhecimento relacionado às plantas, em suas propriedades terapêuticas de cura e manutenção de saúde, afirma-se como um recurso autêntico do saber popular, tradicionalmente utilizado no seio familiar e socializado nas relações da vizinhança, principalmente mediado por mulheres (CEOLIN, 2011). Badke, Budó, Alvim e Zanetti (2012) afirmam que em muitas comunidades tradicionais os primeiros ensinamentos começam a ser instruídos ainda na infância.

Como se pode notar os atos relacionados à repressão por parte dos saberes hegemônicos à transmissão oral dessas práticas e conhecimentos apresentou-se, e ainda se apresenta, como um risco para a sobrevivência desses saberes. Assim como bem afirmou Federici (2018, p. 364): “Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração.”

No Brasil, assim como em outros territórios invadidos em Abya Yala, sorte de conhecimentos das bruxas aliados às heranças arquetípicas, fomentada pela inquisição, constituiu a bruxaria como prática comum a mulheres idosas enfadonhas, ou, em seu oposto, jovens lascivas e perigosas. Transformando a figuras das primeiras médicas do povo em demoníacas bruxas o objetivo residiu em expurgar possíveis adorações, e assegurar a autoridade das ciências modernas, e, em nosso caso, a moralidade ocidental cristã/colonizadora (RUSSEL; ALEXANDER, 2019; FEDERICI, 2017).

Esse processo não coadunou apenas em um embate de saberes, como também culminou em violências e mortes de curandeiras que, emaranhadas na história da formação do país, apontam para violações que ainda reverberam na atualidade, direcionadas, principalmente, às mulheres negras, pobres e indígenas.

As diferenciações do processo de “caça às bruxas” corrente no território brasileiro, ao se inscreverem através de perseguições fomentadas por inquisidores que demonizavam as práticas religiosas dos povos escravizados e colonizados no país, a fim afirmar a moral ocidental cristã em um território culturalmente plural, não cessou em seus avanços violentos com o passar dos séculos. Se no processo de colonização propagava-se majoritariamente o catolicismo em contraponto a quaisquer outros sistemas de crenças, a disputa pela moralidade e maior controle de

corpos, comportamentos e saberes tomou novos rumos.

Na emergência do início do século XX, com o desenvolvimento do sistema teológico e doutrinário do pentecostalismo⁴, como sugerem Pena e Zientarski (2022), concatenou-se também a visão das igrejas evangélicas sobre as religiões afro-brasileiras, e outros saberes e sistemas de crenças que não se aproximem da moral religiosa. Assumindo novos contornos e expandindo a base de suas igrejas, as denominações evangélicas, especialmente aquelas com tendência neopentecostal, cresceram ao tempo que a Igreja católica perdeu espaço nas comunidades habitadas pela população mais empobrecida (PENA E ZIENTARSKI, 2022).

Deste modo, à medida em que as formações evangélicas ganharam força política, econômica e demográfica, já na segunda metade do século XX, as pautas de vinculadas à ordem moral foram canalizadas de forma mais contundente no Poder Legislativo, o que registra a entrada dos evangélicos na política institucional e na regulação dos comportamentos, dentre eles: sexuais e reprodutivo, formas de cuidado, relações institucionais como o casamento, entre outros (PENA, ZIENTARSKI, 2002; SILVA, 2007).

Com efeito, em um Congresso mais conservador e com a vocalização intensa de preferências, acaba por impor sua moral religiosa e cívica por meio da crença de que é preciso eliminar a presença e a ação do demônio no mundo, e tendo como característica classificar as outras denominações religiosas como pouco engajadas nessa batalha. Assim como afirma Silva (2007), a demonização de outras práticas espirituais que possam remexer ou desestruturar seus sistemas de crenças e controle, resultam em práticas de exclusão social de sujeitos adeptos a outras religiões, sobretudo aquelas de matriz afro-brasileira, além do emprego de violência contra os praticantes, seus rituais e espaços físicos de práticas, como os terreiros.

A intolerância religiosa como produto desse processo é motora para as práticas de violência. Contudo, ela é justificada por aqueles que a praticam, que a compreendem como resultado de uma batalha espiritual contra feiticeiros e bruxos, ligados a demônios através de laços espirituais inerentemente presentes em nas religiões citadas (SILVA, 2007). Em terras brasileiras, as bruxas, curandeiras e

⁴ De acordo com Mariano (2014), o pentecostalismo surgiu da divisão no interior dos movimentos protestantes (sociologicamente classificadas como protestantismo histórico) ocorrida no final do século XIX.

rezadeiras, são vistas como ameaças não apenas aos saberes médicos científicos, mas antes à moral social e religiosa estabelecida. Trata-se, portanto, de uma batalha de saberes, e para alguns, um embate espiritual.⁵

O papel das curandeiras na saúde popular brasileira: práticas de resistências

Quando ouvimos falar de alguém que procura uma bruxa, curandeira ou rezadeira para cuidar de algum mal, seja ele físico, mental, espiritual ou sentimental automaticamente evoca-se a imagem de uma senhora segurando um galho de árvore e/ou fazendo algum movimento com os braços, ao passo que afirma algumas palavras que professam a cura. Todavia, pouca atenção costuma ser despendida sobre a biografia dessas mulheres, a origem dos rituais que ainda utilizam, bem como o processo de conquista de confiança da comunidade. Essas questões nos fazem pensar sobre esses rituais, que envolvem rezas, plantas e magias, fazem parte da memória das bruxas rezadeiras e curandeiras, que são parte central da medicina e da cultura popular brasileira.

Tais práticas se chocam com a racionalidade médica científica hegemônica, que se consolidou no ocidente, a partir do rompimento com o místico para se constituir como ciência. Trata-se de uma forma de produção de saber que possui estatuto de poder científico e que, portanto, define os conceitos de saúde, doença, cura, vida e morte, ignorando (e diminuindo), na maioria das vezes, os saberes tradicionais (LOYOLA, 1984).

Mesmo com a hegemonia epistemológica no saber biomédico, a cultura popular, aquela que pertence a tradição empírica de um povo, costumeiramente foge aos regimes oficiais, constitucionalizados, e reúne elementos e tradições normalmente associados à linguagem popular e oral⁶ (POHLMANN, 2007; CARVALHO, 2010). Nessas ambições, os costumes tradicionais, principalmente através do enfoque da medicina popular e religiosa, são realizadas por rezadores,

⁵ Como na reportagem do jornal Le Monde Brasil, onde informa-se que no dia 8 de agosto de 2021, novos ataques foram feitos por integrantes da milícia e lideranças evangélicas de uma comunidade indígena, que acusaram as rezadeiras de bruxaria e feitiçaria. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/intolerancia-religiosa-contra-rezadeiras-guarani-kaiowa/>.

⁶ Em sua pesquisa Santos (2007) afirma que embora na maioria das vezes o processo de transmissão dos saberes que seja via oral, ele também pode ocorrer de outras formas como a escrita, por exemplo.

curandeiros, especialistas em ervas, parteiras, entre outros (LOYOLA, 1984), sendo que essas práticas populares se compõem àquelas noções culturais de brasilidades.

As práxis e conhecimentos tradicionais são, por vezes, definidos como formas de superstição, lendas ou folclore, sobretudo quando são colocados em análise o curandeirismo, a bruxaria e a benzedura. Esses saberes são historicamente colocados como menores, menos verdadeiros, sem base científica, mas mesmo diante da histórica tentativa de apagá-los e diminuí-los eles continuam presentes no cotidiano e compõem o campo plural da medicina popular brasileira (POHLMANN, 2007). Essas resistências, como veremos, anunciam como nos países colonizados os conhecimentos de suas tribos e culturas são tão válidos quanto qualquer outro produzido em outros contextos, e em como esse modo de saber é denominado medicina tradicional (MT).

A MT é um campo amplamente estudado pela Antropologia Social e Sociologia da Saúde, e mesmo frente às diferenças conceituais, trata-se de um termo compreendido como um sistema médico, “por envolver técnicas de diagnóstico e interpretações etiológicas, como as determinantes das terapêuticas a serem aplicadas às questões que envolvem saúde física, mental e espiritual” (CAMARGO, 2010, p.7). As práticas tradicionais de saúde, portanto, existem e tem um grande espaço no cenário brasileiro (LIMA *et al*, 2012). Podemos observá-las vividamente nas medicinas tradicionais de comunidades quilombolas, assim como nos conhecimentos milenares dos povos originários que vivem nesse território e nas curandeiras, rezadeiras e bruxas.

Diante da pluralidade dos sistemas de crença envolvidos no processo histórico das práticas médicas populares, diferentes categoriais de profissionais, com suas designações próprias, vão se firmando nos diferentes contextos socioculturais, como seus protagonistas, tais como: curandeiros, benzedoras, rezadores, raizeiros, pais e mães-de-santo, pajés, dentre outros, que em suas comunidades desempenham atividades de cura (CAMARGO, 2010; POHLMANN, 2007). O sistema médico popular no Brasil, ao delinear seu perfil nos diferentes contextos socioculturais, desenha, aqui e acolá, traços culturais fabricados a partir de herança das três principais matrizes influenciadoras: portuguesa, indígena e africana.

Em termos oficiais, no Brasil, são escassas as legislações que versam sobre

essa temática. Um dos raros documentos que legitimam e legalizam a medicina popular, como também reconhece práticas que diferem do modelo biomédico, encontram-se presentes no Artigo 198 da Constituição Federal do Brasil (BRASIL, 1988), e na Portaria MS N°. 971 de 03 de maio de 2006, criada pelo Ministério da Saúde, aprovando a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2006). Esta portaria, destaca que as Práticas Integrativas e Complementares compreendem a multiplicidade de abordagens denominado pela OMS como: Medicina Tradicional (MT) e Medicina Complementar ou Alternativa (MCA), a Fitoterapia, a Crenoterapia e o Termalismo Social, práticas aplicadas por milênios, em algumas culturas orientais, mas também praticadas nas Américas, pelos Povos Originários.

Sobre esse aspecto Glass, Lima e Nascimento (2021) enfatizam que os dois maiores documentos apresentados pela OMS são as Estratégias de Medicinas Tradicionais para 2002-2005 e para 2014-2023. No primeiro documento de estratégias, a OMS faz a diferenciação de dois diferentes termos para se referir ao mesmo tópico: Medicina Tradicional e Medicina Complementar e Alternativa.

Ao fazer essa diferenciação, a OMS traça o que Santos (2019) denomina “linha abissal”, uma divisão invisível que separa os países colonizados dos colonizadores. De um lado dessa linha estão aqueles países que admitem a existência de uma ciência e medicina hegemônica. Deste modo, faz sentido que para esses países seja usado o nome de MAC que jamais supera a científica, mas pode de alguma forma complementá-la quando conveniente. E no outro lado da linha, aqueles que compreendem os saberes propagados por seus povos tradicionais como válidos quanto qualquer outro produzido.

O termo tradicional, neste caso remete às subjetividades colonizadoras, aos conhecimentos do passado, estáticos no tempo, enquanto a medicina científica é moderna, atual e se reinventa todos os dias. Segundo Santos (2019), essa dicotomia tradicional *versus* moderno é falsa, mas reforça a divisão abissal, na qual os países colonizadores podem reconhecer a existência de um conhecimento tradicional produzido no passado e apropriar-se dele, porém, considera-se que esse conhecimento produzido é científico e “universal” e desse modo, não substituível.

Glass Lima e Nascimento (2021), ainda evidenciam que as perspectivas trazidas através das ações documentais da OMS deixam evidentes o

posicionamento colonialista eurocêntrico: países subdesenvolvidos não são capazes de adotar medicina científica de forma satisfatória, portanto, a política economicamente viável é adotar as Práticas Integrativas Complementares. Além disso, também ficam escancaradas as práticas de controle e recomendação, solicitando relatórios dos países-membros, principalmente no que se refere às plantas medicinais, o que pode passar a ser incorporado pela indústria farmacêutica, essa sim, detentora do conhecimento científico. “Não há nenhuma defesa nesses documentos de uma visão epistemológica que coloque as Práticas Integrativas complementares em igualdade à medicina científica” (p. 9).

Neste cenário, há ainda, no Brasil o conflito com o Conselho Federal de Medicina (CFM) que por sua vez não discute a necessidade de um paradigma de cuidado integral, negligenciando diretrizes já pré-estabelecidas pelo SUS. Com efeito, o que se percebe é a adoção de uma postura inconsistente, defendendo a adoção de Práticas Integrativas Complementares (PIC) como a homeopatia, mas condenando outras. A controvérsia gerada pelas PIC apresenta questões políticas e epistêmicas importantes, já que são práticas oferecidas pelo SUS (GLASS; LIMA; NASCIMENTO, 2021).

Nessa mesma linha, a pesquisa de Simone Cavalcante (2006) aponta que esses entraves se encontram também relacionados a visão dos próprios médicos em relação às práticas de cuidado das curandeiras e rezadeiras. De acordo com a autora, o contato da medicina científicista com outras concepções de cuidado acaba produzindo uma tentativa de imposição de um conhecimento ocidental, que se propõe como o único verdadeiro, e a melhor solução para todas as culturas. A autora ainda afirma que a medicina: “por se constituir num paradigma hegemônico, vai funcionar como uma “máquina de captura”, cooptando tudo o que está a sua volta, controlando e sistematizando outras práticas” (p. 12).

Contudo, a medicina popular é também uma prática de enfrentamento das doenças, através da experiência de seus praticantes. Trata-se de uma “prática de cura concreta que, ao realizar-se, mostra aos médicos, biólogos e enfermeiros (os profissionais da medicina erudita) que no campo da saúde não há um único modo de se fazer ciência (OLIVEIRA, 1985, p. 9). Portanto, a relação entre a doença e o seu enfrentamento emergem da sabedoria popular. A benzedura, por exemplo, nos leva a compreender que o ato de benzer refere-se, no campo social, “a uma prática

solidária que materializa a espiritualidade no ser, e ainda denota um elemento de aglutinação cultural e de fortalecimento de relações sociais” (p. 3).

No terreno de disputas entre práticas de cuidado em saúde, a benzedura possui assim um papel primordial nos processos de cura, uma vez que ela tem potencialidade para restabelecer a ordem do mundo simbólico do sujeito. O rito traz, portanto, uma integração a um contexto significativo e transforma o sentido do adoecimento em algo passível de modificação. Isto é, a benzedura fornece uma encenação através da qual se vincula uma linguagem que produz sentido (QUINTANA, 1999).

As noções que sustentam a importância das práticas de benzedura acopladas, e não anuladas, nos tratamentos médicos científicos, dizem respeito à afirmação de que se por um lado ao diagnosticar uma determinada doença, o médico faz uma distinção entre o corpo e o espírito; as rezadeiras, por sua vez, lidam de forma complementar e com a mesma seriedade de objetivos, mesmo sem estabelecer essa binaridade, característica do saber e da prática biomédica (SANTOS, 2007).

Nesse sentido, destacam-se alguns exercícios da medicina popular: como a venda e doação de fitoterápicos, casas de venda de artigos religiosos de produtos médicos de religiões de matriz africana, a medicina dos povos indígenas, os aconselhamentos e cura oferecidos em praças públicas e rezas inter-religiosas (OLIVEIRA *et al*, 2018).

Outro aspecto importante a ser considerado está em que as práticas de cura e cuidado em saúde popular empregam ainda diferentes sistemas de classificação de saúde, doenças e fenômenos orgânicos, resultando em estratégias de tratamento específicas, geralmente guiadas pela prevenção, diagnóstico e resposta, e inscritas sob a origem popular, seu tom de resistência e sua abordagem empírica (MIRANDA, 2017; NASCIMENTO, 2018; LIMA *et al*, 2012).

Em meio a essas percepções, os cuidados das curandeiras e rezadeiras são procurados por aquelas pessoas que estão insatisfeitas com a medicina moderna, ou que optam por combinar o conhecimento científico ao conhecimento popular em determinados casos de doenças (FEDERICI, 2019). Aliás, bastante comum, principalmente nas áreas rurais, a medicina popular é utilizada através da crença em sua funcionalidade.

E ainda que seja tentador para pesquisadores apreender a medicina popular como algo estático, ela deve ser compreendida como um conjunto de saberes e costumes que são passados de geração a geração, sendo continuamente acrescida de novos elementos, adaptáveis às modificações do tempo e da História. Em território nacional, essa constatação torna-se mais acentuada, tendo em vista que a lógica colonial eurocêntrica segue ditando os regimes de verdade e modos de viver hegemônicos.

Vale ressaltar que apreender as diferentes formas com que as práticas de cuidado em saúde são utilizadas culmina em percebermos a importância que os agentes de cura possuem no campo popular. Podemos destacar, por exemplo, a percepção da popularidade e do papel das bruxas e curandeiras em território brasileiro, isto porque elas são encontradas facilmente tanto nas grandes cidades, como em cidades interioranas, assim como em zonas rurais e nas florestas (NASCIMENTO, 2018; LIMA *et al*, 2012).

Através dos cuidados ofertados, a bruxa, curandeira e rezadeiras consolidam sua identidade e continuam existindo e sendo procuradas, mesmo no atual contexto sócio-histórico, onde fármacos são propagados como a cura rápida para as patologias. Ademais, transcendendo questões religiosas que valorizam ou potencializam a crença do paciente nos saberes dessas figuras, a relação social que possuem com a comunidade e a natureza é fonte principal da afirmação de sua importância social.

Considerações finais

As bruxas estão vivas! Resistiram à tensão e ao conflito de classes no medievo, das fogueiras, as cinzas daquelas mulheres queimadas viajaram no tempo em forma de conhecimentos, saberes e práticas. As mulheres carregavam esse misticismo em seus corpos, mas esses foram acusados pelo simples fato de serem corpos femininos. De geração em geração, a linhagem de ser bruxa, do feminino, do encantamento e da sabedoria, ocupou os mais diversos espaços. Desse modo, fazendo a travessia pelos oceanos, chegando nas terras invadidas. Onde também encontraram novas bruxas, encantamentos, plantas e magias.

O dispositivo de caça às bruxas, no decorrer dos séculos e em sua

atualização, forneceu bases para a organização de hierarquias de gênero, raça e classe em diferentes territórios, como meio de subjugar o bojo de conhecimento elaborado e propagado por algumas mulheres, e outras minorias sociais que possuem crença divergente ao referencial científico hegemônico.

A inconformidade das bruxas, curandeiras e rezadeiras diante dos saberes hegemônicos validados como referenciais diante das necessidades da população, é costumeiramente atrelada à bruxaria que, por sua vez, foi historicamente relacionado ao diabólico. O antagonismo entre os saberes ancestrais propagados por rezadeiras e curandeiras, e os da medicina tradicional, se entremeiam às dualidades presente no ideário ocidental cristão, à medida em que protagonizam um embate moral entre saberes bons *versus* saberes maus/diabólicos/malignos.

Tais questões nos possibilitam observar como os conhecimentos considerados como sendo femininos ou ancestrais, ainda estão em meio embates neocoloniais – onde corpos não domesticados, estes que podem alterar, ainda que de maneira irrisória, as relações de poder, são expostos à violência, desvalorização ou apagamento, cuja resposta pode se manifestar na recorrente (e atual) caça às bruxas.

Por fim, tem-se que os trabalhos analisados por meio da revisão de literatura, expressa neste artigo, denotam que além do processo de folclorização dos saberes tradicionais e sua desvalorização como episteme, há uma violenta operação de apagamento desse modo de produção de conhecimento, além de uma constante tentativa de “conversão” dessas mulheres para religiões cristãs, principalmente evangélicas. Esses fenômenos evidenciam a atualidade do dispositivo de caça às bruxas no cotidiano.

Artigo recebido em 06 de fevereiro de 2023.

Aprovado para publicação em 12 de abril de 2023.

Referências

ALEXANDER, B.; RUSSEL, J. B. **História da bruxaria**: feiticeiras, hereges e pagãs. São Paulo: Goya, 2019.

BADKE, M. R. et al. Saberes e práticas populares de cuidado em saúde com o uso

de plantas medicinais. **Texto & Contexto-Enfermagem**, v. 21, [S.l.], p. 363-370, 2012.

BELTRÁN, E. P. Ecofeminismo. *In*: SOLÓN, P. (org.). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. Trad. S.P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. Obras escolhidas. Vol. 1.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**: Brasília, DF: Presidência da República, [2016]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 01 fev. 2023.

BRASIL. Portaria MS N ° 971, de 03 de maio de 2006. Aprova Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde (SUS). **Diário Oficial da União**; Brasília, 2006.

BRUSCHETTA, C. A. A. M. O universo das benzedadeiras: uma análise ontológica e semiológica da prática ritual e das narrativas de benzedadeiras de Rebouças – PR. *In*: V CONGRESSO DA ANPTECRE: RELIGIÃO, DIREITOS HUMANOS E LAICIDADE, 5., 2015, Curitiba. **Anais [...]**. Curitiba: PUCPR, 2015.

CÂMARA, Y. R.; MINGO, C. S.; CÂMARA, Y. M. R. Das bruxas medievais às benzedadeiras atuais: a oralidade como manutenção da memória na arte de curar - uma pesquisa exploratória. **Boitató**, Londrina, v. 11, n. 22, p. 231–236, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5433/boitata.2016v11.e31288>.

CAMARGO, M. T. L. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, v. 27, n. 1, p. 41-49, 2011.

CARVALHO, D. Cuidar e prevenir. Os saberes familiares, tradicionais e medicinais acerca da saúde e da doença. *In*: Vº CONGRESSO PORTUGUÊS DE SOCIOLOGIA SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS: REFLEXIVIDADE E ACÇÃO ATELIER: SAÚDE, 5., 2018. **Actas dos ateliers [...]**, 2018.

CAVALCANTE, S G. **Entre a Ciência e a Reza: Estudo de caso sobre a incorporação das rezadeiras**. 2006. Dissertação (Mestrado em Saúde da Família) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2006.

CEOLIN, T. et al. Plantas medicinais: transmissão do conhecimento nas famílias de agricultores de base ecológica no Sul do RS. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, v. 45, p. 47-54, 2011.

CRUZ, R., MACEDO, N. Saberes e estratégias de cuidado na medicina popular—uma revisão epidemiológica em medicina popular ou fitoterapia. **Revista Cathedral**, v. 2, n. 3, p. 157-169, 2020.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.

DELUMEAU, J. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIAS, B. V. K.; CABREIRA, R. H. U. A Imagem da Bruxa: da Antiguidade Histórica às Representações Fílmicas Contemporâneas. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, v. 72, n. 1, p. 175-197, 2019. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-8026.2019v72n1p175>.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. **Revista de Antropología Iberoamericana**, v. 11, n. 1, p. 11-32, 2015. DOI: <https://doi.org/10.11156/aibr.110102>.

221

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**. Mulheres, corpo e acumulação primitiva. Rio de Janeiro: Editora Elefante, 2018. 460 p.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas: da Idade média aos dias atuais**. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2019.

FEITOSA, P.W.G.; *et al.* Experiências do observatório Cariense de práticas em saúde popular: estudos sobre parteiras e benzedeadas. **Revista Extensão**, v. 4, n. 2, p. 182-189, 15 out. 2020. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/extensao/article/view/2490>. Acesso em: 01 fev. 2023.

GLASS, L.; LIMA, N. W.; NASCIMENTO, M. M. Práticas integrativas e complementares no Sistema Único de Saúde do Brasil: disputas político-epistemológicas. **Saúde e Sociedade**, v. 30, p. e200260, 2021.

GONÇALVES, C. W. Abya Yala, a descoberta da América. **Bicentenários (outros), transições e resistências** (39-46). Buenos Aires: Uma Janela, 2011.

GUIMARÃES, C. S. Mulher: corpo incivilizado –A crítica feminista marxista de Silvia Federici a Michel Foucault. *In*: XVIII SEMANA ACADÊMICA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA PUCRS, 18., 2018. **Anais [...]**, Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

HEBERLÊ, M. O. **Um estudo da concepção dos profissionais de saúde sobre as práticas integrativas e complementares em saúde**. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufsm.br/handle/1/6236>. Acesso em: 01 fev. 2023.

LIMA, A. G.; *et al.* (org). **Traços históricos do Cariri paraibano**. Joao Pessoa, 2012.

LINS, E. S.; MORAES, H. J. P. **Trilhas do imaginário**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2020.

LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e Curandeiros: conflito social e saúde**. São

Paulo: DIFEL, 1984.

LUGONES, M. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p.73-101, jul.-dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2023.

LUGONES, M. Rumo ao feminismo decolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set/dez 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>. Acesso em 01 fev. 2023.

LUGONES, M. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. *In*: MONTES, P. (ed.). **Pensando los feminismos en Bolivia**: Série Foro 2. La Paz: Fondo Emancipaciones, 2012.

MARIANO, R. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MARINHO, Maiara. Intolerância religiosa contra rezadeiras Guarani Kaiowá. **Le Monde Diplomatique Brasil** [online]. 23 de agosto de 2021. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/intolerancia-religiosa-contra-rezadeiras-guarani-kaiowa/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

MARTINS, A. M O. **O corpo feminino na Idade Média**: um lugar de tentações. Lisboa: Edições Universitárias Lusófanos, 2013.

MARTINS, H. Sabedoria antiga dos benzedores e plantas medicinais orações e fé. **Globo Rural**, Irati, 05 nov. 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/agronegocios/globo-rural/noticia/2017/11/sabedoria-antiga-dos-benedores-une-plantas-medicinais-oracoes-e-fe.html>. Acesso em: 01 fev. 2023.

METAFÍSICA da rede Debate: Cosmopolítica e Cosmofobia. [S.l.: s.n.], 2020. 1 vídeo (92 min). Publicado pelo canal PPGu UnB. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IBlhkKzzHmo>. Acesso em: 05 ago. 2020.

MIRANDA, C. A. C. **A arte de curar nos tempos da colônia**: limites e espaços da cura. 3. Ed. Recife: Ed.Universitária da UFPE, 2017

MÜLLER, C.; SANDERSON S. Caça às bruxas: um problema que persiste no século 21. Deutsche Welle, 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/ca%C3%A7a-%C3%A0s-bruxas-um-problema-que-persiste-no-s%C3%A9culo-21/a-54520254>. Acesso em: 01 fev. 2023.

NASCIMENTO, M. B. **Caça às bruxas, a história do presente**: uma abordagem sobre o controle do corpo feminino. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2018. Disponível em: <https://www.ufjf.br/bach/files/2016/10/MONIQUE-BATISTA-DO-NASCIMENTO.pdf>. Acesso em: 01 fev. 2023.

NDLOVU, M. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial.

Epistemologias do Sul, Foz do Iguaçu, v.1, n. 1, p. 127-144, 2017. Disponível em: <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/download/782/651>. Acesso em: 01 fev. 2023.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção**. Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, M. C. X.; *et.al.* Cura e Reza, o Papel das Rezadeiras no Projeto Quatro Varas. *In*: CONGRESSO IBERO-AMERICANO EM INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA, 7., 2018, Fortaleza. **Proceedings** [...], Fortaleza: CIAIQ, 2018. p. 737-742. Disponível em: <https://proceedings.ciaiq.org/index.php/ciaiq2018/article/view/1843>. Acesso em: 01 fev. 2023.

PENA, A. A. P.; ZIENTARSKI, Clarice. Cristianismo de libertação, teologia da prosperidade e as perspectivas da luta de classes no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, v. 27, 2022.

PINTO, B.C.M. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 2, p. 201-224, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/13138/9090>. Acesso em: 01 fev. 2023.

POHLMANN, G. G. A medicina popular na Ilha de Santa Catarina. **Revista Santa Catarina em História**, v. 1, n. 2, p. 52-61, 2007.

PRECIADO, P. B. **Texto Yonqui**. Madrid, Espanha: Editora Espasa Calpe, 2008.

PRIORE, M. D. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. *In*: PRIORE, Mary Del. **História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: 2ª. Ed. Contexto, 2010.

QUEIROZ, C. E. J. Uma investigação dos conceitos do imaginário e do simbólico no tocante ao processo de recepção literária. **A Palo Seco**, ano 8, n. 8, p. 26-38, 2016. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/6316>. Acesso em: 01 fev. 2023.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

RIETVELD, P. J. J. **Histórias esquecidas do catolicismo caririzeiro**. 1. Ed. - Campina Grande-PB: Maxgraf- Grafia e Editora, 2014

ROCHA, C. As noivas de Satã: bruxaria, misoginia e demonização no Brasil colonial. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**, Dossiê especial "Clássicas", v.6, n.11, p. 68-79, 2017. DOI: <https://doi.org/10.12957/cesp.2017.32869>.

ROCHA, C. **O sabá do sertão**. São Paulo: Paco Editorial, 2016.

SANTOS, B. S. **O fim do império cognitivo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. 2005. In: SANTOS, B. S. (org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 21-121.

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

SILVA, E. T.; GOMES, E. S. L. Hermenêutica simbólica e filosofia do símbolo. **Reflexus**, ano 7, n. 9, p. 125-142, 2013. DOI: <https://doi.org/10.20890/reflexus.v7i9.194>.

SILVA, N. S. M. **As "mulheres malditas"**: crenças e práticas de feitiçaria no nordeste da América Portuguesa. 2012. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/375720861/Mulheres-malditas-pdf>. Acesso em: 01 fev. 2023.

SILVA, V. G. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, v. 13, [S.l.], p. 207-236, 2007.

SIQUEIRA, S. **Omnia Ad majorem Dei Gloriam**: O Programa dos Jesuítas. *Justitia Et Misericordia*: O Programa da Inquisição. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

STARHAWK. **A dança Deusa**. 8. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010

TOSI, Lucía. Mulher e Ciência: a revolução científica, a caça às bruxas e a ciência moderna. **Cadernos Pagu**, [S.l.], n. 10, p. 369-367, 1998. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/4786705>. Acesso em: 01 fev. 2023.

VÁSQUEZ, S. P. F.; MENDONÇA, M. S.; NODA, S. N. Etnobotânica de plantas medicinais em comunidades ribeirinhas do Município de Manacapuru, Amazonas, Brasil. **Acta Amazônica**, v. 44, n. 4, p. 457-472, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1809-4392201400423>.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

Sobre a autoria

¹Doutorado em Sociologia Política (2021 – atual) pela Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: rafaelaarenari@gmail.com.

²Doutorado em Antropologia Social (2020 – atual) pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio doutoral no Instituto Universitário de Lisboa. E-mail:

clarindoadriely@gmail.com.

³Pós-Doutorado em Ciência Política (2012) pela Universidade Estadual de Campinas. Professor associado da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro. E-mail: mauromcampos@uenf.br.