

'Gezegend onder de vrouwen': rituele genezeressen in katholiek Minas Gerais, Brazilië

Lisette van den Hoogen

Nossa Senhora heeft het leven van mijn
dochter gered. Ik wilde graag voldoen aan
Haar verzoek mijn leven aan Haar te wijden
en me ten dienste te stellen van mensen die
om hulp komen vragen. Nossa Senhora heeft
me gewaarschuwd dat ik veel zou lijden ...
maar deze zware taak vervul ik met liefde
voor de Moeder van God.

(Uit een gesprek met een genezeres in Pra-
dos.)

1. Inleiding

De historische ontwikkeling van de Katholieke Kerk, haar politieke machtspositie en de totstandkoming van dogma's en doctrines zijn al lange tijd uitgebreide aandachtsvelden van diverse wetenschappen geweest. Het is echter van recente datum dat de belangstelling is toegenomen voor katholieke ervaringen op lokaal niveau. Met name vragen hoe deze plaatselijke varianten in geloofsbeleving zich verhouden tot de daar bestaande machtsverhoudingen en tot de officiële katholieke leer zijn in onderzoek centraal komen te staan (cf. Bax 1984; Christian 1981; Driessen 1985). In samenhang hiermee zijn ook nieuwe inzichten in de relatie tussen religie en vrouwen tot stand gekomen. Want, terwijl de Rooms-Katholieke Kerk en de officiële leer hoofdzakelijk geleid en bepaald worden door mannen, blijken bij de dagelijkse uitoefening en invulling van het katholieke geloof vrouwen een belangrijke rol te spelen. Tot nog toe is echter in de verschillende publikaties vooral nadruk gelegd op het onderdrukkende karakter van de Katholieke Kerk voor vrouwen en op de negatieve beeldvorming zoals die in de christelijke leer bestaat ten aanzien van vrouwen en met name de vrouwelijke seksualiteit (Hoch-Smith en Spring 1978; Holden 1983; Warner 1978).

Minder bekend is welke geloofsopvattingen vrouwen zelf hebben, hoe zij die tot uitdrukking brengen en hoe deze geloofsbeleving samenhangt met de culturele en sociale context waarin ze leven (Jansen 1985; cf. Dijk 1985; Holden 1983).

In dit artikel wil ik deze vragen centraal stellen door nader in te gaan op positie en functies van rituele genezeressen in Prados, een plattelandssamenleving in de Braziliaanse deelstaat Minas Gerais. Het gaat hierbij om vrouwelijke rituele therapeuten, die zich bedienen van een katholieke symbolentaal. Zijzelf zien de genezingsrituelen als katholieke handelingen, gebaseerd op en geïnspireerd door het katholieke geloof. De Braziliaanse kerk heeft echter in het verleden deze genezingspraktijken herhaaldelijk veroordeeld en tot bijgeloof en religieuze dwaling bestempeld. Deze kerkelijke afkeuring vormt onderdeel van een breder historisch proces binnen de Rooms-Katholieke Kerk, waarin vertegenwoordigers van de kerkelijke hiërarchie in toenemende mate hebben gepoogd om de lokale geloofsbeleving onder controle te brengen en de bemiddeling met de bovennatuur te monopoliseren (cf. Bax 1982; Driessen 1985). Tijdens dit proces, dat in Brazilië met romanisering wordt aangeduid, beïnvloeden rooms-katholieke normen en richtlijnen steeds ingrijpender het leven van mensen en worden hun geloofsopvattingen geleidelijk gemodificeerd in een (voor de kerk) acceptabel katholiek idioom. Maar ook omgekeerd: de kerkelijke dogma's en symbolen worden ingepast in lokale opvattingen en omgevormd voor eigen doeleinden. In de genezingsrituelen zien we deze spanningsrelatie tussen officiële leer en 'volksgeloof' weerspiegeld: terwijl de genezeressen hun bijzondere gave tot genezing toeschrijven aan een directe of speciale band met de bovennatuur, relateren ze tegelijkertijd hun geloofsopvattingen en praktijken op zodanige wijze aan katholieke doctrines en symbolen, dat het voor de clerus niet eenvoudig is om deze praktijken nog rechtstreeks te veroordelen of te verbieden.

Een ander aspect dat tijdens de romanisering op de voorgrond treedt en dat met name voor vrouwen diepgaande consequenties heeft, is de nadruk die de clerus heeft gelegd op de katholieke moraal. Zoals we nog zullen zien, werden er diverse religieuze associaties opgericht waarin vooral vrouwen gewezen werden op een deugdzaam en zedig gedrag. In veel gevallen waren deze associaties gecentreerd rond verering van Maria. Juist in de symboliek van de Maagd Maria treden diverse aspecten van de katholieke zedeleer op de voorgrond die voor vrouwen als een kuisheidsideologie zijn gaan gelden (Van den Hoogen 1984; Warner 1978). In dezelfde religieuze associaties werd vrouwen echter ook voorgehouden dat zij de 'steunpilaren' van de kerk waren bij de 'rechristianisering' van de bevolking (cf. Davis 1984). Op grond van hun religieuze overtuiging en morele kracht zouden zij hun familieleden moeten bewegen tot frequentere deelname aan kerkelijke aangelegenheden. Vrouwen werden verantwoordelijk gesteld voor de 'religieuze opvoeding' van hun familie, waarbij de centrale rol van een moeder werd benadrukt. Ook deze dimensie wordt in de Maria-symboliek tot uitdrukking gebracht: als Moeder van God vervult Maria een belangrijke functie als middelares voor mensen.

De culturele waarden en normen omtrent vrouwelijk gedrag, die tijdens het

romaniseringsproces bevestigd en versterkt worden, worden vaak nader geanalyseerd in het kader van het machismo-marianismocomplex (Browner en Lewin 1982; Steenbeek 1986; Stevens 1973). Het betreft hier een ideologisch complex dat de man-vrouwrelaties in Latijns-Amerika presenteert, betekenis geeft en legitimeert en dat gekenmerkt wordt door een hoge mate van ambiguïteit (Steenbeek 1986, 62). De ideaalbeelden die ten aanzien van vrouwen en mannen in Latijns-Amerika bestaan benadrukken zowel de inferioriteit en ondergeschiktheid van vrouwen ten opzichte van mannen als ook hun morele superioriteit en geestelijke kracht (Stevens 1973, 90-91). In dit artikel wil ik uiteenzetten hoe beide componenten van deze ideologische constructie hebben bijgedragen tot een relatief grotere deelname van vrouwen aan genezingsrituelen, zowel in de rol van patiënten of cliënten als in die van genezeressen. Alvorens nader in te gaan op de betekenis van het machismo-marianismocomplex voor de rituele functie van genezeressen wil ik eerst beschrijven hoe het romaniseringsproces gestalte kreeg in Prados en welke gevolgen deze historische ontwikkeling had voor de traditie van gebedsgenezing.

2. Het romaniseringsproces in Prados

Prados is een historisch stadje dat begin 18e eeuw in de *Ciclo do Ouro* (goudcyclus) is ontstaan. Tijdens de 'gold-rush' vestigden zich hier vele Portugese immigranten. Zij introduceerden een op het katholicisme gebaseerd geloofssysteem dat nog steeds het religieuze leven in deze gemeenschap bepaalt. Momenteel wonen ongeveer 3500 mensen in het stadje, terwijl in het omliggende gemeentegebied eveneens ongeveer 3500 mensen wonen in kleine buurtschappen waar men hoofdzakelijk van landbouw en veeteelt leeft. Behalve dat het stadje Prados een verzorgende functie heeft voor het platteland vindt een deel van de bevolking werk in ambachtelijke bedrijfjes in leerbewerking en andere vormen van nijverheid. Daarnaast vinden vele vrouwen een inkomstenbron in handwerk dat meestal via tussenhandelaren verkocht wordt in grote stedelijke centra. De afgenomen werkgelegenheid en de stijgende kosten van levensonderhoud in dit vrij geïsoleerd liggende stadje hebben ertoe geleid dat in de laatste twee decennia een aantal inwoners in grote industriële centra, zoals Volta Redonda, São Paulo en Belo Horizonte, is gaan werken. In veel gevallen keren zij tijdens de *Semana Santa* naar Prados terug om er de religieuze feesten volgens de bekende traditie te vieren.

'De mensen zijn hier erg gebonden aan hun tradities, feesten en hun katholieke geloof', zo verklaarde een van de pastors zijn problemen bij het werven van leden voor zijn protestantse kerk. Er zijn drie protestantse kerkjes aanwezig in Prados (*Igreja Presbiteriana*, *Assembléia de Deus* en *Igreja Batista*, waarvan de laatste twee recent zijn opgezet). Zij hebben echter alle te kampen met een be-

perkt ledenaantal en gebrek aan belangstelling. Centra van Umbanda of andere mediumieke geloofsrichtingen, die elders in het land de laatste decennia sterk zijn toegenomen (cf. Ortiz 1978; Rolim 1985) komen niet voor. Van oudsher heeft het katholieke geloof een belangrijke invloed gehad in deze agrarisch-ambachtelijke samenleving.

'Het katholieke geloof' blijkt echter geen eenduidig begrip te zijn en heeft onder invloed van het romaniseringsproces sinds midden vorige eeuw verscheidene aanpassingen en nuanceringen ondergaan. Als belangrijke protagonisten van deze veranderingen kunnen de 'Hervormingsgezinde Bisschoppen' genoemd worden die sinds het begin van het Imperium (1822) pretenderen het 'traditionele koloniale katholicisme' te vervangen door een universalistisch katholicisme, volgens Romaans-apostolisch model (Oliveira 1976, 131). Daarbij tracht men de autoriteit van een hiërarchische kerk over alle vormen van volkskatholicisme te vestigen en het geloof, de instituties en 'educatie' van zowel clerus als leken te beheersen (Della Cava 1970, 216). De kerkelijke hiërarchie streeft een drievoudig doel na dat ik elders heb aangeduid met de termen sacramentalisering, clericalisering en moralisering (Van den Hoogen 1986).

Ten eerste werden directe, instrumentele transacties met heiligen of met de bovennatuur afgekeurd, evenals andere aspecten van de volksdevotie, zoals bij voorbeeld het geloof in dolende zielen. Het lokale geloof moest gezuiverd worden door een toegewijde en tot voorbeeld dienende clerus, die de geloofsovertuigingen van de bevolking zou aanpassen aan de rooms-katholieke doctrines. Er werden nieuwe opleidingen op seminaries opgezet volgens richtlijnen uit Rome. Bovendien ging de Braziliaanse kerk sinds de tweede helft van de 19e eeuw steeds meer steunen op buitenlandse priesters, vooral van Europese religieuze orden die de roomse principes uitdroegen in hun werkzaamheden. Zij bevorderden vaak nieuwe devoties en religieuze associaties die onder strikt toezicht van een priester kwamen te staan. Ten slotte kregen priesters tot taak het zedeverval binnen de samenleving te beteugelen en mensen te wijzen op een waarachtig katholiek en deugdzzaam leven (Azzi 1977; Oliveira 1976).

In Brazilië blijkt dit streven pas succes te hebben na het uitroepen van de republiek in 1889 en de daarop volgende scheiding tussen kerk en staat in 1890. Gezien de vigerende liberale beginselen, de toenemende rationalisering en secularisering, alsmede de grotere dreiging van andere geloofsrichtingen zoals protestantisme en spiritisme werd voor de Braziliaanse Katholieke Kerk de uitvoering van de romaniseringsplannen urgent (Azzi 1976, 119-125).¹

In Prados zien we dit proces eerst aarzelend, maar later in al zijn kracht op gang komen, wanneer Padre Francisco de Assis in 1937 tot pastoor van Prados wordt benoemd, een functie die hij tot 1973 blijft vervullen. Van meet af aan maakte deze geestelijke duidelijk dat hij van het 'wanordelijke religieuze terrein' in Prados een katholieke, gereguleerde parochie wilde maken. Daarvoor

zette hij een drievoudig 'actieplan' op: 'rechristianisering van het volk en standvastigheid in het geloof, sociale bijstand en herstel van alles dat de cultus tot zijn oude luister zal doen terugkeren' (Livro do Tombo 1955, 139-144). Om zijn doelstellingen te realiseren richtte hij diverse nieuwe religieuze associaties op en reorganiseerde hij de oude. Verder bevorderde hij het geloofsleven door een aantal religieuze diensten (o.a. novenen en retraites) en *missões* (volksmissies) op te zetten, die door reguliere orden ook in de omliggende rurale zone uitgevoerd werden. Zijn sociale hulpplan bestond voornamelijk uit de oprichting van een ziekenhuis (*Santa Casa de Misericórdia*), terwijl het materiële herstel van de religieuze cultus hoofdzakelijk uitgevoerd werd middels de restauratie van kerk en kapellen en de bouw van een aantal nieuwe kapellen, zowel op het platteland als in de aangrenzende wijken van het centrum.

Ook in de plaatselijke politiek bracht deze pastoor zijn standpunten krachtig naar voren en een ieder die niet aan de katholieke normen en regels voldeed, werd vanaf de kansel berispt. Dat zijn activiteiten niet zonder resultaat bleven blijkt uit zijn vermelding in zijn verslag aan de Curie in 1955 dat de distributie van de H. Communie sterk gestegen was (van 9.503 hosties in 1936 tot 59.395 in 1954), en dat uit de parochie 9 seminaristen en 2 priesters afkomstig waren. Ook noemde hij – met een zekere voldaanheid – dat de bestaande Presbiteriaanse Kerk slechts 6 leden telde en dat het spiritisme nagenoeg verdwenen was uit de parochie. Geleidelijk kwam de bevolking onder zijn gezag te staan en durfde men niet meer openlijk over eventuele afwijkende geloofsopvattingen te praten. Genezeressen die in hun praktijken elementen van volkscatholicisme of spiritisme hanteerden, werden er in toenemende mate van beticht in strijd met de officiële – ware – leer te handelen. Hun activiteiten werden door de clerus steeds vaker als 'heidense' tradities gezien, die van een 'primitieve mentaliteit' getuigden.² De genezingsrituelen kwamen daardoor voor een deel in de 'verborgen' sfeer terecht. Een sfeer die onder de oppervlakte van de officiële kerkideologie bleef voortbestaan, zij het dat aspecten van de katholieke leer aangewend werden en ingepast binnen de betreffende praktijken. Zoals in de hierna volgende cases duidelijk wordt, ging de bewerking en hantering van officiële katholieke uitgangspunten geleidelijk een legitimatie vormen voor de handelingen van de rituele genezeressen.

Wat betreft clericalisering en sacramentalisering kunnen we vaststellen dat er diepgaande veranderingen hebben plaatsgevonden op lokaal niveau. Maar ook het derde aspect van de romanisering, dat ik met moralisering heb aangeduid, krijgt in de parochie Prados zijn specifieke uitwerking. Het oordeel van de pastoor over de situatie die hij aantrof, is duidelijk:

Veel erger nog was het morele verval van de familie: het malthusianisme werd op schandelijke wijze toegepast. De wereldlijke geest overheerste de samenleving: vier carnavalsverenigingen, in volle activiteit gedurende het hele jaar wedijverden om te

zien wie de triomf haalde in het heidense vermaak, terwijl in contrast met deze verspilling de misère in de lage klassen van stad en platteland zegevierde (Livro do Tombo 1955, 139-144).

Om het zedenverval te beteugelen en het seksuele leven van met name jongeren te binden aan katholieke normen, werden binnen de pas opgerichte religieuze associaties een aantal controlemaatregelen genomen. De pastoor maakte een categorisering van de bevolking in groepen kinderen, meisjes, gehuwde vrouwen en mannen; voor iedere groep werden eigen verenigingen, eucharistievieringen, boete/penitentediensten en retraites tijdens de carnaval georganiseerd. Vooral ongehuwde vrouwen werden gebonden aan een deugdzaam leven, dat wil zeggen dat ze niet uit mochten gaan om te dansen of zich met hun geliefde in het dorp mochten ophouden en bovenal betekende een ingetogen leven dat hun maagdelijke status gehandhaafd diende te worden. De meisjesvereniging *Pia União das Filhas de Maria* stond borg voor de handhaving van deze gedragscode. Een meisje dat lid wilde worden moest aan deze hoge normen voldoen, en wanneer ze eenmaal lid was en haar gedrag te wensen overliet stond de pastoor gereed haar te berispen, meestal in aanwezigheid van de voltallige groep (Livro de atas e termos da Pia União das Filhas de Maria, 1940-1949).

De groepen van de *senhoras*, meestal gehuwde vrouwen met kinderen, werden over het algemeen aangesproken op hun moederlijke taken en plichten: zij dienden hun kinderen in het gareel te houden en hun een goede katholieke opvoeding te geven. Eind jaren vijftig, begin jaren zestig werd in Prados tijdens moederdag (die in mei, de Maria-maand valt) bij de kerk een algemene verkiezing van *Mãe Pradense* (Moeder Pradense) gehouden. Bij deze verkiezing lieten men niet zozeer op het aantal kinderen van een vrouw (hoewel ze wel een kinderrijk gezin moest hebben), maar veeleer op haar kwaliteiten als opvoedster in een katholiek gezin. Deze eretitel werd met name behaald door moeders uit gezinnen waarvan de meeste leden tot een religieuze associatie behoorden en eventueel een misdienaar of een seminarist voortbrachten. Ook moesten de vrouwen, die in aanmerking wilden komen, het boven beschreven exemplarisch gedrag vertonen (Livro do Tombo 1959).

Over de gedragsvoorschriften van de mannelijke associaties worden in de verslagen en registers van Prados opmerkelijk weinig aantekeningen gemaakt. De enige zorg van de pastoor lijkt zich te richten op de beperking van het drankgebruik van mannen en op het aansporen tot een regelmatige communie en bijwoning van een mis. Hij deed een beroep op vrouwen hen daartoe te bewegen en wees indirect op de 'zwakke aard' van mannen die, volgens hem, hun tijd nogal eens verdeden met drank en gokken waaruit regelmatig ruzies en vechtpartijen voortvloeiden (Livro das Atas das reuniões do Apostolado da Oração 1953-1958; 1944-1964). Voor de pastoor was het evident dat met name vrouwen een grote morele kracht achter zijn 'rechristianiseringsplannen' konden zijn.

Concluderend zouden we kunnen stellen dat hier sprake is van een wederzijdse afhankelijkheid tussen vrouwen en de kerk. Enerzijds steunt de kerk op vrouwen bij de katholisering van de bevolking en de verbreiding van haar doelstellingen. Anderzijds hebben vrouwen er ook belang bij wanneer zij zich conformeren aan de katholieke gedragsnormen. Daardoor weten zij zich immers verzekerd van een kerkelijke erkenning van hun morele kracht en verwerven zij een positie van invloed en respect op moreel en religieus terrein. Een positie die hun op andere levensterreinen grotendeels onthouden wordt.

3. De activiteiten van twee genezeressen in Prados

Emilia – Hoewel in de Rua de Baixo, een buurt in Prados waar voornamelijk mensen uit lagere sociale klassen wonen, verscheidene personen de kunst van *benzer* (zegenen) verstaan, is men het er in het algemeen over eens dat de kundigheid van Emilia op dit terrein onovertroffen is. Verschillende mensen in de Rua de Baixo kennen spreuken, gebedjes en handelingen die een gunstig effect kunnen bewerkstelligen bij eenvoudige kwalen en sommigen weten de kwade invloeden van het Boze Oog op te heffen. Maar Emilia staat erom bekend dat zij een breed scala van ziektebeelden en syndromen kan behandelen, niet alleen middels zegeningen en gebedsrituelen maar ook door toepassing van een heel assortiment van kruiden en dranken. Haar kracht om doeltreffend op te treden bij ziekte of 'kwade invloeden' wordt hoger ingeschat dan die van anderen die zich op een beperkter niveau met zegenen bezighouden. Er is dan ook een grote toeloop naar het huis van Emilia: veelal moeders met kleine kinderen die bij diverse kinderziekten de 'zegen' van Emilia gunstig achten of om de invloed van het Boze Oog of de *Vento Virado*³ op te heffen. Maar ook volwassenen kunnen om haar zegening vragen: bij hoofdpijn, maagpijn, slangebitten, zwangerschapsproblemen of nervositeit; voor al deze klachten kan men bij Emilia terecht. Voor iedere kwaal kent zij een specifiek gebed en rituele handeling (in veel gevallen het maken van een kruis met een gewijd takje) en soms verzoekt zij 'cliënten' om enige malen terug te komen om de behandeling te voltooien door de gebedsrituelen te herhalen. Doorbreking van de juiste volgorde van een gebed en ritueel of het voortijdig staken van een 'behandeling' zou een verbetering in de situatie kunnen belemmeren. Emilia vraagt geen vergoeding voor haar zegeningen. Ze beschouwt haar bekwaamheid om te zegenen namelijk als een *graça de Deus e de Nossa Senhora*, een kracht en gave van God en Maria die zij verkregen heeft om andere mensen te helpen. Geld of een vergoeding vragen terwijl er sprake is van een goddelijke gunst zou volgens haar een ondankbare en goddeloze houding zijn.

Emilia is een getrouwde vrouw van 67 jaar die een wat hogere sociale positie heeft dan de meeste andere inwoners van de Rua de Baixo. Sinds haar 15e jaar

heeft ze zich met zegeningen beziggehouden. Haar moeder – die in een andere buurt van Prados woonde – was een bekende genezeres en zodoende raakte ze reeds op jonge leeftijd vertrouwd met deze activiteiten en rituelen. Na haar huwelijk ging Emilia eerst in Coqueiro wonen, een buurt die grenst aan die van de Rua de Baixo, waar haar schoonmoeder eveneens een veelbezochte genezeres was. Hoewel Emilia toegeeft opgegroeid te zijn in een omgeving waar zegening veelvuldig voorkwam, en een groot deel van haar kennis van gebeden, rituelen en geneeskrachtige kruiden op deze ervaring gebaseerd is, beschouwt ze haar bekwaamheden als een gave van God, een *graça* die haar een buitengewone kracht verleent.

Ze noemt zichzelf een katholieke genezeres: steeds weer benadrukt ze het feit dat al haar gebeden een katholieke basis hebben die de kerkelijke goedkeuring hebben gekregen. De palmtakjes die ze bij haar zegeningen gebruikt zijn op Palmzondag door een priester gewijd en de kaarsen die ze vaak bij kinderziekten hanteert, heeft ze direct van de pastoor gekregen. Na een gebedsritueel bidt ze meestal met de desbetreffende personen katholieke 'standaard'-gebeden, zoals Onze Vader en Avé Maria, gericht tot die heiligen waarvoor men een speciale devotie heeft, in de regel Nossa Senhora Aparecida en Santissima Trindade. Met een zekere felheid keurt Emilia het geloof in geesten af: de kerk heeft deze opvattingen verworpen en mensen die zich met Macumba⁴ bezighouden of zich in andere spiritistische zaken mengen, geven zich af met *baixaria* (laagheden) of *ruindades* (slechte zaken). Indien de lichamelijke of geestesgesteldheid 'in de war wordt gebracht', door wat voor kracht dan ook, kan volgens Emilia het antwoord hierop alleen in de bijbel gevonden worden, waarin een rijke schakering van psalmen en gebeden voor iedere probleemsituatie een oplossing biedt. Bovendien zegt ze: 'Een gebed tot Nossa Senhora en Jezus Christus is het beste middel'. En wat bijbelse verhalen en catechismus betreft is Emilia goed op de hoogte: als *solteira* (ongehuwd meisje) was ze lid van de Filhas de Maria, na haar huwelijk heeft ze lange tijd catechismusles gegeven en al jaren behoort ze tot de *zeladoras* van de Apostolado da Oração.⁵ Daarnaast heeft ze de kapel van Nossa Senhora do Carmo onder haar hoede. Ze bewaart de sleutel, treft voorbereidingen als er een eucharistieviering gehouden wordt en toen twee jaar geleden het dak van deze kapel instortte, ging ze langs de deuren om bijdragen voor de restauratie op te halen.

Emilia is een vrome vrouw; nog steeds neemt ze intensief deel aan vele religieuze bijeenkomsten en manifestaties en haar kennis met betrekking tot de katholieke leer werd in 1985 nog bekroond toen ze tijdens een catechisatiecursus het beste de gestelde vragen wist te beantwoorden; ze won de hoofdprijs, een bijbel. Ze tracht haar katholieke overtuiging te integreren in haar levenshouding door – naast een devoot leven – open te staan voor haar medemensen en deze 'op wat voor wijze dan ook' hulp te bieden. In dit verband kunnen ook haar

zegeningen beschouwd worden, waarin ze zowel de idealen van naastenliefde en onbaatzuchtigheid als ook haar katholieke boodschap en levenswijze kan uitdragen. Beide aspecten dragen ertoe bij dat de *graça* van God en Nossa Senhora een extra dimensie krijgt die mensen ertoe brengt juist haar hulp en raad in te roepen bij probleemsituaties. Ondanks het feit dat de kerk het exclusieve recht van priesters ten aanzien van zegeningen benadrukt en de handelingen van lokale religieuze 'specialisten' tot bijgeloof heeft veroordeeld, heeft de plaatselijke clerus weinig mogelijkheden of redenen om de genezingspraktijken van Emilia af te keuren of te verbieden. In haar rituele handelingen wendt Emilia juist katholieke gebeden en symbolen aan en tracht zij christelijke idealen onder de mensen te verkondigen. In feite vormt zij een van de sterke 'steunpilaren' van de kerk bij de 'religieuze opvoeding' van de bevolking, zij het dat dit voornamelijk binnen een aangepaste lokale traditie plaatsvindt.

Ana – Terwijl Emilia voornamelijk in de Rua de Baixo als gebedsgenezeres optreedt, hebben de activiteiten van Ana in de wijde omgeving van Prados grote bekendheid. Iedere dinsdag, donderdag en zaterdag, de dagen dat Ana haar bezoekers te woord staat⁶, komen uit de hele regio en zelfs van daarbuiten mensen naar haar boerderij toe, die in de Serra is gelegen op ongeveer 15 km afstand van de stad Prados.⁷ Men zoekt haar op voor zeer uiteenlopende zaken, met name ingeval van ongeneeslijke ziekten, relatieproblemen, onvruchtbaarheid, opvoedingsmoeilijkheden, financiële problemen en ook trof ik er een keer een vrouw die aan Ana vroeg om voor werkgelegenheid voor haar man te bidden. Vele mensen stellen een groot vertrouwen in de kracht en heilzame werking van de gebeden en handelingen van deze 66-jarige weduwe, van wie gezegd wordt dat ze over een bijzonder contact met de bovennatuurlijke wereld en vooral met Nossa Senhora beschikt. Zo legde een buurvrouw me uit dat Ana nu en dan over de geest van een overleden priester beschikt, die tijdens de spreekuren 'in haar komt' en dan raad geeft omtrent antwoorden en recepten voor haar cliënten: omdat het de geest van een katholieke priester is verricht Ana alleen maar goede zaken, in overeenstemming met de Katholieke Kerk en geen *coisas ruins* (slechte dingen), zo werd me verteld.

Voor Ana zelf is deze gave om andere mensen te kunnen helpen nauw verweven met de bijzondere gebeurtenissen die haar 16 jaar geleden overkwamen. Op 21 december 1970 werd de hulp van Ana ingeroepen door haar dochter die op het punt stond te bevallen van haar vierde kind. Deze bevalling was voortijdig aangevangen en dus waren er nog nauwelijks voorbereidende maatregelen getroffen. Ana, die nog nooit een bevalling had begeleid en zich zorgen maakte om haar dochter die zwak van gezondheid was en aan epilepsie leed, was in paniek geraakt. In deze toestand had ze de hulp van Nossa Senhora do Livramento aangeroepen en van een Heilige Pater, die na zijn dood in een nabij gelegen stad

op wonderlijke wijze een vrouw in barensnood hulp had geboden. De gebeden van Ana en haar dochter werden verhoord: tijdens de bevalling wist ze precies welke handelingen ze bij moeder en kind moest verrichten en er werd een gezond kind ter wereld gebracht. Ana brengt als volgt de gebeurtenissen in herinnering:

Opeens werd de kamer hel verlicht. Ik merkte dat er twee figuren aanwezig waren, een witte vrouwelijke gedaante en een in het zwart gehulde man. Het was alsof ik droomde, alles was zo onwerkelijk... Ik begeleidde de bevalling zonder te aarzelen. Daarbij was het alsof een vreemde kracht van mijn handen een soort werktuigen had gemaakt die ik zelf niet meer controleerde... Maar toen wist ik nog niet dat dat Nossa Senhora was en nog minder wie nu die andere donkere gestalte was. Na de geboorte van het kind bad ik met mijn dochter de rozenkrans en bedankte *Nossa Mãe* voor het goede verloop.

De wonderbaarlijke gebeurtenissen volgden elkaar daarna in versneld tempo op: de 'Gedaante' verscheen nog verscheidene malen aan Ana en openbaarde zich als Maria Santissima. Tijdens een van deze verschijningen onthulde Maria ook haar boodschap aan Ana: ze vroeg haar of ze haar leven aan Haar wilde wijden, de vrede onder de mensen wilde verkondigen en haar geloof wilde verbreiden en versterken onder de mensen omdat velen Haar vergeten waren. Daarvoor zou Ana vele mensen in nood en ziekte hulp moeten bieden, zich ten dienste van de arme bevolking moeten stellen. Het zou geen gemakkelijke taak zijn maar een ware penitentie.

Ana had verbluft gereageerd en gevraagd hoe ze mensen dan hulp zou kunnen bieden, zij een arme vrouw die slechts anderhalf jaar onderwijs had genoten, niet kon lezen noch schrijven en heel eenvoudig was. Maria had haar geantwoord dat ze niet alléén voor deze taak zou staan; ze zou voortdurend verzekerd zijn van de hulp en raad van een pater die overleden was en tot Santo verheven. Deze pater had zich tijdens zijn leven aan Maria gewijd en beloofd 'goede werken' onder de mensen te verrichten. Omdat hij echter voortijdig overleden was zou hij zijn werk nu als Santo voortzetten en Ana als een *Alma Milagrosa* (wonderdoenende ziel) bij al haar werkzaamheden bijstaan. Bij iedere bijeenkomst waar mensen Ana om hulp vragen treedt ze nu in contact met deze Santo Padre. Hij is degene die haar de namen van de kruiden ingeeft, want zoals ze te kennen gaf: 'Zelf weet ik van deze dingen weinig af, daarvoor heb ik te weinig gestudeerd'.

Behalve dat ze de taak krijgt opgelegd andere mensen in nood hulp te bieden, verplicht Nossa Senhora haar ook voortaan een kuis leven te leiden en geen seksueel contact meer met haar man te hebben. Ze zou haar leven in zuiverheid aan de H. Maagd moeten wijden en als broer en zus met haar man verder dienen te leven. Bovendien had Maria haar opgedragen de pastoor van Prados over de verschijnselen in te lichten. Hij nam alles aanvankelijk serieus op: hij vroeg haar

zelfs voor hem te bidden en oordeelde alles wat men uit eerbied voor Nossa Senhora verricht een goede zaak. Niet lang daarna waren de eerste mensen gekomen die haar om raad en hulp vroegen. En dat betekende een keerpunt in het aanvankelijke positieve oordeel van de pastoor. Had hij eerst toegestemd in de gebeden, zegeningen en toewijding van Ana, daarna beschuldigde hij haar openlijk van Macumba, spiritisme en andere 'goddeloze' zaken. Met hem keerden ook diverse mensen in Prados zich tegen haar en gaven haar namen van *Macumbeira* of *feiticeira* (tovenares). Later toen hij ernstig ziek in het ziekenhuis was opgenomen, was hij echter tot inkeer gekomen en had hij de waarheid van haar *graça* en toewijding bevestigd.

Soortgelijke situaties herhalen zich steeds wanneer Ana met de clerus in aanraking komt: aanvankelijk achterdochtig, echter spoedig in de ban van Ana zodra men haar hulp nodig heeft. Zelfs een bisschop kwam op deze wijze in contact met Ana: een pijnlijk gebroken kaak was de aanleiding tot verzoek voor hem te bidden en sindsdien was hij steeds contact blijven zoeken. Hij had zelfs regelmatig missen bij haar huis opgedragen en een groot kruis gewijd, dat nu voor het huis van Ana staat. In zekere zin weet Ana ook het respect af te dwingen van de kerkelijke autoriteiten zoals bij voorbeeld blijkt uit haar reactie toen de huidige bisschop, die in 1984 is benoemd, de uitbreiding van deze volksdevotie rondom Ana probeerde in te tomen door de eucharistievieringen die bij haar huis gehouden werden te beperken tot slechts twee missen per jaar. Ana verklaarde kort daarop dat Maria in haar laatste verschijning om een grotere publieke devotie had gevraagd en volgens Ana hield dit ook in dat er net als voorheen meer missen opgedragen moesten worden. Op grond van haar speciale relatie met de Maria-figuur tracht Ana de kerkelijke hiërarchie te beïnvloeden en in het verleden heeft ze hiermee verscheidene malen succes geboekt. Dit is mogelijk omdat er binnen de officiële leer geen unanieme standpunten omtrent de waarheid van verschijningen zijn opgenomen. De Maria-verschijningen zijn in indirecte vorm voor Ana als een machtsmiddel gaan fungeren ten opzichte van lokale katholieke autoriteiten. Toch blijft ze voorzichtig wanneer ze met nieuwe, andere priesters te maken krijgt. Noch met de huidige pastoors van Prados (die begin 1985 aangesteld werden in deze parochie), noch met de bisschop heeft Ana veel contact gehad of haar 'verhaal' uitvoerig besproken. Men zou haar niet altijd kunnen of willen begrijpen, zegt ze, en dan zouden al snel oordelen kunnen volgen dat ze zich bezighoudt met spiritisme of Macumba. Deze angst om met zulke geloofsrichtingen vereenzelvigd te worden loopt als een rode draad door het verhaal van Ana heen. Ze wil niets met deze geloofsovertuigingen te maken hebben en zegt dat haar bezigheden op het katholicisme gestoeld zijn, immers Nossa Senhora heeft haar de richtlijnen rechtstreeks ingegeven.

Wanneer Ana mensen ontvangt in haar speciaal hiervoor ingerichte vertrek,

waar een afbeelding van de Maria-verschijning in Lourdes een opvallende wanddecoratie vormt, luistert ze aandachtig naar de verscheidene problemen. Ook de aanwezige familieleden of vrienden van de cliënt worden aan het woord gelaten. Daarna geeft ze op een rustige toon raad en soms laat ze haar kleindochter enkele kruiden of geneesmiddelen noteren. Maar iedere keer spoort ze de mensen aan tot inkeer en met name tot een grotere devotie voor Nossa Senhora. Wanneer ze ten slotte een *prece* (gebed) uitspreekt gebruikt ze voornamelijk de officiële terminologie van de katholieke kerk. Tegelijkertijd raakt ze echter in een soort trance, waarbij haar spreuken de toonzetting van 'bezweringsformules' gaan krijgen hetgeen versterkt wordt door de gebaren die ze erbij maakt.

De verschijningen van Maria en het optreden van de Alma Milagrosa zorgen ervoor dat Ana een druk bezochte praktijk heeft. En hoewel ze zichzelf geen gebedsgenezers noemt, maar een zieners die haar inspiratie direct van Nossa Senhora ontvangt, vormt deze 'specialiteit' de reden waarom zoveel mensen haar huisje in de Serra opzoeken om haar een *prece* te laten uitspreken. Ana verbindt verschillende katholieke symbolen en rituelen in een geheel en brengt dat onder in haar gebedshandelingen die op deze wijze los komen te staan van spiritistische activiteiten. Ze heeft de negatieve oordelen van de Katholieke Kerk ten opzichte van deze laatste praktijken opgenomen en verwerkt.⁸ Maria – de heilige binnen de katholieke beschouwing die de functie van middelares voor mensen vervult en hun soms tegemoet treedt middels verschijningen – verschaft Ana de overtuigingskracht en de geldigheid van haar activiteiten. Maar ook de kuisheidsideologie die in de Maria-symboliek is vervat en die door de 'geromaniseerde' clerus wordt uitgedragen, komt in het gedrag van Ana tot uitdrukking: ze breekt met het seksuele leven met haar man. De asexuele moraal van hetatholicisme (op de voorgrond tredend in de diverse religieuze associaties en devoties die tijdens het romaniseringsproces zijn ontstaan) wordt door Ana in de Maria-verschijningen naar voren gebracht. Alleen een zuiver, asexueel bestaan verschaft haar de mogelijkheid in contact te treden met de bovennatuur.

4. Dienstbaarheid en morele kracht

Zowel Emilia als Ana geven aan te beschikken over een *graça* van bovennatuurlijke oorsprong die hun een speciale kracht verleent om doeltreffend te handelen in diverse probleemsituaties. Ze wenden deze gave aan om andere mensen te helpen en benadrukken dat ze zich ten dienste stellen van hulpbehoevende medemensen zonder daarvoor een vergoeding te vragen. Bovendien laten ze merken dat het hier een zware taak betreft die veel van hen vergt, maar die ze uit liefde voor God en Nossa Senhora vervullen. Hoewel iedere genezers haar

specifieke gave en handelwijze kent, werden bovengenoemde aspecten door de meeste genezeressen die ik in Prados heb leren kennen, naar voren gebracht wanneer zij over hun activiteiten vertelden. Men zou de handelingen en gedragingen van rituele genezeressen in het algemeen kunnen omschrijven als onbaatzuchtig, dienstbaar en opofferingsgezind. Het zijn juist deze begrippen die in verschillende studies over het machismo-marianismocomplex een centrale plaats hebben ingenomen bij het beschrijven van ideaalbeelden die in Latijns-Amerika met betrekking tot vrouwelijkheid bestaan (zie Browner en Lewin 1982; Pescatello 1983; Steenbeek 1986; Stevens 1973). Deze ideaalbeelden worden gekenmerkt door een hoge mate van ambiguïteit en multidimensionaliteit (Steenbeek 1986, 86).

Hoewel vrouwen volgens dit ideologische complex van nature inferieure wezens zijn en derhalve ondergeschikt aan mannen die zij in alles moeten volgen, gehoorzamen en dienen, worden zij ook voorgesteld als moreel superieur en geestelijk sterker dan mannen. De spirituele en morele kracht van vrouwen blijkt uit hun vermogen tot opoffering, nederigheid en dienstbaarheid. Evelyn Stevens, die begin jaren zeventig het begrip marianismo introduceerde ter aanduiding van deze morele superioriteit, bracht dit als volgt onder woorden:

Among the characteristics of this ideal (woman) are semi-divinity, moral superiority and spiritual strength. This spiritual strength engenders abnegation, that is the infinite capacity for humility and sacrifice. No self-denial is too great for the Latin American women, no limit can be divined to her vast store of patience with the men of her world (1973, 94-95).

De karakteristieken van het manbeeld duiden eveneens ambiguïteit aan: enerzijds brengen zij de *machó* op de voorgrond, de autoritaire, heersende en viriele man die de plicht heeft zijn vrouw en gezin te onderhouden en te beschermen. Anderzijds bestaat het beeld dat mannen onverantwoordelijk en 'net als kinderen zijn die men hun zin moet geven en moet behagen' (Steenbeek 1986, 65-66).

The good woman lives not for herself but for the sake of her husband and children. No personal sacrifice on their behalf is excessive; she responds to their needs with passivity and patience, with limitless, enduring self denial. In return she receives, rather than wins their love (Browner en Lewin 1982, 62).

Juist de lijdzaamheid en opoffering worden opgevat als morele kracht van vrouwen, waarmee ze een zekere onaantastbaarheid en onkwetsbaarheid bereiken. Het altruïsme en de verdraagzaamheid, die met name in de moederfiguur versterkt tot uitdrukking komen, verheffen hen tot een moreel niveau dat voor mannen onbereikbaar wordt geacht. Hoewel in verscheidene studies van het machismo-marianismocomplex gewezen wordt op de symboliek van de Maria-figuur, is het opvallend dat men deze symboliek hoofdzakelijk in verband brengt met de voorstellingen van het marianismo. Maria wordt voorgesteld als

de sacrale moederfiguur, wier geestelijke kracht en intermediaire functie tussen God en de mensen model heeft gestaan voor de seculiere vrouwenrol. Als lijdzame Moeder, als *Mater Dolorosa* en als een 'Troosteres der bedroefden' slaat zij haar beschermende mantel om hulpbehoevende mensen heen, waarbij ze vaak als een *Mater Magna* wordt weergegeven (Warner 1978, 71).

De Maria-symboliek omvat echter ook het denkbeeld dat vrouwen in wezen inferieur zijn en ondergeschikt aan mannen. In nederigheid aanvaardt Maria Gods woord; zij is de 'gezegende onder de vrouwen' op grond van haar zuiverheid (Delaney 1986, 500). Haar 'Onbevleete Ontvangenis' en de Maagdelijke Geboorte vrijwaren Haar, volgens kerkelijke doctrines, van iedere seksuele smet en daarmee van de Erfzonde. Maria overwint de passie en begeerte van de Eva-figuur die de aanleiding vormden voor de Zondeval (cf. Turner en Turner 1981, 153). De Heilige Maagd benadrukt hiermee een ideaalbeeld dat gecentreerd is rond maagdelijkheid en kuisheid, dat als een algemene conditie van zuiverheid gewaardeerd wordt voor zowel gehuwde als ongehuwde vrouwen. Volgens deze visie dient een vrouw haar seksuele verlangens en begeerte te beheersen en te gehoorzamen aan de autoriteit van de man aan wie zij toebehoort.

De moeder-maagdsymboliek harmoniseert ambivalente waarden omtrent vrouwelijkheid en moet derhalve met het machismo-marianismocomplex als geheel in verband worden gebracht en niet slechts met één van de componenten van deze ideologische constructie. Zowel maagdelijkheid/kuisheid als moederschap vormen belangrijke elementen in de ideaalbeelden van vrouwelijke gedragingen. Wanneer we nu in dit kader de functie en de rol van genezeressen bezien, dan lijken zij in hun gedragingen en handelingen het bestaande beeld van morele en spirituele superioriteit te bevestigen en te versterken; hún morele kracht en opoffering zijn van zodanige aard dat zij geacht worden in contact te kunnen treden met de bovennatuur voor genezing van diverse ziekten. De opoffering, nederigheid en de penitentie die zij middels hun activiteiten volbrengen, geven hun die morele superioriteit die hen ontvankelijk maakt voor een bovennatuurlijke *graça* en die hun daarmee toegang verschaft tot ideologische machtsbronnen. Maar omgekeerd betekent de *graça*, de speciale gave om andere mensen te helpen, eveneens dat zij over die morele kracht moeten beschikken die noodzakelijk is voor de veeleisende functie van genezeres. De *graça* houdt in dit verband ook een verplichting tot opoffering in (cf. Reily 1985, 25).

Emilia drukt deze aspecten uit wanneer ze zegt dat het haar plicht is om haar speciale gave van God en Nossa Senhora te gebruiken bij de hulpverlening aan anderen, ook al betekent dit nog zo'n persoonlijke opgave. Ook Ana geeft aan dat ze bereid is voor de mensheid een penitentie af te leggen en daarvoor te lijden, een taak die ze met liefde voor de Moeder van God wil vervullen. Beiden weerspiegelen in hun gedragingen en handelingen kwaliteiten die aan de ideale moederfiguur worden toegeschreven en trachten katholieke morele beginselen

van zedigheid en deugdzaamheid te benaderen en uit te dragen. Dat Ana tevens het seksuele contact met haar man verbreekt is een offer dat haar status van morele kracht verder verhoogt. Juist omdat zij zich aan deze ingrijpende levensregel houdt, verheft zij zich tot een niveau van waaruit ze direct in contact kan treden met de bovennatuur. Door de kuisheidsideologie na te leven en haar seksuele leven op te geven verwerft zij een bijzondere relatie met de bovennatuur die haar een relatieve machtspositie op moreel en religieus terrein oplevert.

In deze samenleving waar vrouwen op vele levensterreinen een ondergeschikte positie innemen, vormt de relatie met de bovennatuur een van de weinige mogelijkheden om toegang te krijgen tot machtsbronnen zonder de ideaalbeelden van vrouwelijkheid te schenden. Mannen daarentegen zouden niet kunnen voldoen aan de kwaliteiten en morele kracht van vrouwen en derhalve de taak van een rituele genezeres niet kunnen vervullen.⁹ Patricia Lerch (1982, 248-249) komt tot soortgelijke conclusies wanneer ze een verklaring tracht te geven voor het relatief grote aantal vrouwen dat als spiritistisch medium in Porto Alegre (Zuid-Brazilië) actief is; zij geeft aan dat mannen gepercipieerd worden als 'weak creatures, unable to endure the spiritual tests and the rigors of development (of mediumistic ability)'. Hoewel het hier een ander geloofscomplex met andere kosmologische voorstellingen en instituties betreft, denk ik dat de functies van spiritistische media en van rituele genezeressen voor een groot deel vergelijkbaar zijn. Lerch wijst in dit verband op de spirituele kracht van vrouwen en stelt:

Inner strength comes from their great capacity for humility and sacrifice. And these are precisely the qualities believed desirable in spirit mediums. On the other hand, Brazilian men are believed to be 'brutal', more accustomed to violence. Thus, there is an expectation that they cannot conform as easily to the rigorous demands of development and the post development restrictions and taboos required to perform the role of spirit medium successfully (1982, 249).

Ook de positie van een rituele genezeres vereist een specifieke levenshouding en gedragscode die contradictoir zijn aan de ideaalbeelden van mannelijkheid in deze samenleving. Mannen zouden zich van nature moeilijk aan de restricties, voorschriften en taken die de genezingspraktijken meebrengen kunnen houden en zouden daardoor slechts zelden over een *graça* beschikken.

Niet alleen de functie van een genezeres wordt overwegend door vrouwen vervuld, ook hun bezoekers blijken grotendeels vrouwen te zijn. In het nu volgende gedeelte wil ik nagaan waarom vrouwen vaker deelnemen aan genezingsrituelen en op welke wijze de genezeressen hun problemen trachten te behandelen.

5. Vrouwen als 'cliënten' in de genezingsrituelen

Tijdens mijn bezoeken aan verschillende genezeressen viel het mij op dat vooral

vrouwen hun om raad en hulp kwamen vragen. Vaak waren het moeders met kleine kinderen die een zegening vroegen om de invloed van het Boze Oog op te heffen of om de genezing van een kinderziekte te bespoedigen. Maar ook ontmoette ik er vrouwen die voor zichzelf, hun eigen problemen en klachten kwamen. Het kwam minder vaak voor dat ook mannen een gebedsgenezeres bezochten, en meestal gebeurde dit dan in gezelschap van vrouwen, die het woord voerden ook al betrof het een probleem van de man. Hoe komt dat nu, zo kun je je afvragen, dat je vrouwen vaker dan mannen aantreft in de genezingsrituelen?

In dit verband is het van belang het ideologische complex rondom moederschap en maagdelijkheid/kuisheid te verbinden met de sociale positie van vrouwen in deze samenleving. Behalve op het morele en emotionele vlak hebben zij ook in materieel opzicht een belangrijke taak en plicht ten aanzien van hun gezin te vervullen. Zo leveren vrouwen in deze samenleving veelal een aanzienlijke bijdrage aan het levensonderhoud, grotendeels in de vorm van thuis- of familiearbeid. De meerderheid van de vrouwen in Prados is bij voorbeeld op een of andere wijze betrokken bij het vervaardigen van handwerk dat elders – via tussenhandelaren – verkocht wordt. Verder houden zij vaak de groentetuin bij en op de boerenbedrijven worden vrouwen bij tal van werkzaamheden ingeschakeld. Vooral indien het inkomen van een man ontoereikend of onzeker is (hetgeen momenteel in toenemende mate voorkomt als gevolg van de economische crisis), zullen vrouwen andere inkomstenbronnen proberen aan te boren, waarbij met name de dienstensector hun mogelijkheden biedt.

Hoewel volgens het mannelijkheidsideaal een man hoort te zorgen voor het inkomen en zijn gezin dient te onderhouden, zijn in werkelijkheid de bijdragen die vrouwen leveren aan de levensvoorziening in veel gevallen onmisbaar. Bovendien zijn het vrouwen die over het welzijn van hun gezin waken door erop toe te zien dat niemand in aandacht of affectie te kort komt. Zij nemen voor een belangrijk deel de opvoeding van de kinderen voor hun rekening en mochten in dit verband moeilijkheden of problemen optreden, dan dienen zij hiervoor ook naar oplossingen te zoeken. In geval van een ernstig probleem of een crisissituatie zullen zij de hulp en raad van anderen inschakelen. Daarvoor kan men onder andere een bezoek brengen aan een gebedsgenezeres, die over een uitgebreide kennis met betrekking tot geneeskrachtige kruiden beschikt en verschillende ziekten en problemen doeltreffend weet te behandelen. Met name wanneer men bij een ziekte of probleem 'kwade invloeden' of *feitiço* (beheksing, magie) vermoedt zal men naar een gebedsgenezeres gaan, omdat zij de enige is die op grond van haar speciale relatie met de bovennatuur een oplossing kan bewerkstelligen volgens de daarvoor geschikt geachte procedure (cf. Loyola 1984, 83-100; Prado 1975). Bovendien in een samenleving waar medische voorzieningen schaars en duur zijn, en waar men tot voor kort in een relatief isolement ten opzichte van de buitenwereld leefde, daar vervullen genezeressen een belangrijke

functie voor een groot deel van de bevolking in geval van ziekte of psychische moeilijkheden. Zij vragen over het algemeen geen vergoeding of geld voor hun diensten; ze besteden aandacht aan diverse problemen binnen een familie en geven aanwijzingen voor eventuele verbeteringen of veranderingen, waarbij ze uitgaan van de sociaal-culturele context van de problematiek.

Daarmee kom ik op een ander aspect waarom meer vrouwen een genezeres bezoeken en dit ook vaker doen dan mannen. De dubbele taken die vrouwen in deze samenleving vervullen en de verantwoordelijkheden die de rol en positie van moeder meebrengen, betekenen voor vrouwen een zware belasting. De moederschapsideologie, waarin de morele plicht en de bemiddelingsfunctie van de moeder benadrukt worden (vgl. de Maria-symboliek), kan in het dagelijkse leven van vrouwen tot spanningen en persoonlijke problemen leiden. Daarnaast heeft ook de kuisheidsideologie met name voor vrouwen geresulteerd in een emotionele en seksuele repressie die gepaard kan gaan met innerlijke conflicten en psychische moeilijkheden.

Rituele genezeressen vervullen in dit opzicht een belangrijke psychotherapeutische functie: vrouwen luchten er hun hart en kunnen hun problemen ventileren (cf. Falk & Gross 1980; Mernissi 1977). In dit verband is het waarschijnlijk van belang dat de genezeressen zelf ook vrouwen zijn tegen wie men zich gemakkelijker kan uiten over specifiek vrouwelijke aangelegenheden of moeilijkheden in huwelijk en gezin. Genezeressen benaderen de problemen van mensen vanuit hun eigen cultuur en sociale omgeving en interpreteren de kwalen, angsten en behoeften in 'termen' van de cultuur. Zij spreken de 'taal' van hun cliënten en trachten oplossingen aan te reiken die voor de desbetreffende personen begrijpelijk en van betekenis zijn. De gebedsrituelen roepen bij de cliënten emoties op die hun problemen inzichtelijk en bespreekbaar maken en binnen dit kader zal ook naar een oplossing of verbetering van de situatie worden gezocht (cf. Oliveira 1985, 72).

6. De betekenis van de gebedsrituelen voor de genezeressen

Zoals we in het voorgaande hebben gezien, handelen genezeressen hoofdzakelijk binnen de grenzen van de katholieke geloofsovertuiging wanneer zij de kwalen en de sociaal-psychologische problemen van mensen trachten op te heffen. Daarbij hebben hun praktijken meestal een behoudend karakter: ze behandelen individuele gevallen zonder de culturele waarden en sociale verhoudingen op zich zelf aan de orde te stellen. De bestaande *gender*-ideologie en de asymmetrische machtsrelaties tussen de seksen worden in de gebedsrituelen eerder bestendigd dan bekritiseerd. In feite ontleen de genezeressen hun positie en functie in de samenleving juist aan dit waardencomplex en gaan ze in de rituelen

uit van de bestaande culturele code. Echter, binnen de lijnen van de socioculturele context weten de genezeressen te manoeuvreren en benadrukken ze die aspecten die haar cliënten meer zelfvertrouwen kunnen geven en in individuele gevallen tot een verandering in de levenssituatie kunnen leiden. De bovennatuurlijke *graça* maakt de opvolging van de raad van een genezeres urgent en vormt een legitimatie voor eventuele veranderingen in gedrag.

De bijzondere relatie van genezeressen met de bovennatuur alsmede hun brede ervaring met ziekteprocessen en geneeskrachtige kruiden heeft tot gevolg dat vele mensen een groot vertrouwen in hun praktijken stellen. In dit opzicht genieten genezeressen prestige en aanzien; zij weten andere mensen afhankelijk te maken van hun *graça* en speciale kwaliteiten. De gebedsrituelen functioneren in deze zin als potentiële machtsvormen: de toegang tot de bovennatuur en de speciale invloed op bovennatuurlijke krachten dwingen respect af. De genezeressen beschikken over gaven waarmee niet te spotten valt. Hun kennis en expertise op een terrein dat voor velen gesloten en onbekend blijft, boezemt behalve ontzag ook een zekere angst in: de angst om tijdens zegeningsrituelen overgeleverd te zijn aan de welwillendheid van deze specialisten.

Men kan zich ten slotte afvragen of de positie van een genezeres haar speciale mogelijkheden of machtsbronnen biedt in relatie tot mannen. Hierbij wil ik nog eens wijzen op het feit dat de zegeningen vooral door vrouwen worden verricht en dat volgens culturele opvattingen met name vrouwen over kwaliteiten en capaciteiten beschikken die tot een *graça* en de positie van genezeres kunnen leiden. De mannelijkheidsidealen schrijven voor mannen gedragingen voor die tegengesteld zijn aan deze condities om een *graça* te ontvangen; zij zijn zijdelings betrokken in de genezingsrituelen. Een situatie die verstrekt wordt doordat voornamelijk vrouwen een beroep doen op de raad van een genezeres en eveneens voor de problemen van mannelijke familieleden bemiddelen. Voor mannen kan deze sfeer waarin met name vrouwen participeren een bron van angst en bedreiging vormen, temeer daar bovennatuurlijke krachten in het geding zijn waarop zij nauwelijks greep hebben. Bovendien kunnen vrouwen tijdens hun bezoek aan een genezeres hun ongenoegens over hun situatie uiten en persoonlijke problemen in huwelijk en gezin te berde brengen (cf. Boer e.a. 1983). De adviezen die een genezeres in dit geval geeft voor een eventuele wijziging van de situatie hebben veelal een dwingend karakter. Haar speciale relatie met de bovennatuur verschaft in feite een legitimatie om bepaalde veranderingen door te voeren. Hetzelfde geldt voor de levenswijze van de genezeres: de specifieke gedragingen en opofferingen die deze positie vereist zijn direct vanuit de bovennatuur opgelegd. Men heeft de plicht eraan te voldoen, ook al zou de naaste omgeving een druk uitoefenen deze taak niet op zich te nemen.

Toch aarzel ik in dit verband om van machtsbronnen in relatie tot mannen te spreken. Ten eerste omdat mannen niet *per definitie* uitgesloten zijn van de uit-

oefening van gebedsrituelen. Hoewel mannen – volgens de culturele code – van nature minder geschikt geacht worden voor het verrichten van zegeningen, zijn er evenwel ook mannelijke genezers.¹⁰ Ondanks dat hun aantal beperkt is in vergelijking met vrouwen zouden zij in principe over dezelfde machtsbronnen kunnen beschikken als genezeressen.

Op de tweede plaats verwerven de genezeressen deze machtsbronnen niet alleen dank zij hun specifieke kwaliteiten en morele kracht, maar tevens zou men kunnen stellen dat zij die slechts bereiken *op voorwaarde* dat zij een gedragswijze vertonen die aan de verwachtingen ten aanzien van deze positie voldoet. De dienstbaarheid en hulpvaardigheid ten opzichte van medemensen betekenen een hoge mate van opoffering en zelfontkenning van de genezeres. De meeste genezeressen geven dan ook aan dat zij een zware taak te vervullen hebben die een grote claim op hen legt of – zoals Ana het aanduidde – waarvoor ze veel moet lijden. De machtsvormen die deze functie voortbrengt zijn derhalve tegelijkertijd verbonden met nederigheid en het afzien van persoonlijke genoegdoening.

Ten slotte moet nog opgemerkt worden dat kerkelijke autoriteiten – waarin alleen mannen vertegenwoordigd zijn – voortdurend pogingen hebben ondernomen om de praktijken van de rituele genezeressen te onderwerpen aan hun gezag. Daarin zou men tevens een overheersing en onderschikking kunnen zien van een functie waarin voornamelijk vrouwen een belangrijke plaats innemen. Door middel van aanpassing en integratie van symbolen, rituelen en gebeden van de officiële katholieke leer weten genezeressen zich te handhaven tegenover deze monopolisering van de Katholieke Kerk. Hun bovennatuurlijke *graça* blijkt op deze wijze een machtsbron te zijn die alleen in afgeleide vorm haar betekenis krijgt en kan blijven voortbestaan.

7. Conclusie

In dit artikel hebben twee aspecten centraal gestaan, namelijk op welke wijze genezeressen katholieke symbolen en rituelen in de lokale traditie van rituele genezing hebben ingepast, waardoor ze een zekere tolerantie van de clerus ten aanzien van deze praktijken bereikten. Daarvoor heb ik een ontwikkeling binnen het katholicisme, het zogenaamde romaniseringsproces toegelicht, waarmee ik het belang van een historische context in de analyse van dergelijke verschijnselen heb willen aangeven.

Ten tweede is nader ingegaan op de vraag waarom meer vrouwen in de gebedsrituelen betrokken zijn. Daarbij heb ik aandacht besteed aan het machismo-marianismocomplex en aangetoond hoe dit ideologische complex de gedragingen van vrouwen en mannen beïnvloedt, op grond waarvan zij de functie van zegenen al dan niet kunnen vervullen. Zowel de kuisheidsideologie, waarin de

negatieve beeldvorming van de christelijke leer ten aanzien van vrouwelijke seksualiteit tot uitdrukking komt, als de asymmetrische machtsrelaties tussen de seksen dragen ertoe bij dat vrouwen eerder zullen deelnemen aan de genezingsrituelen. Voor de genezeressen bieden deze rituelen een toegang tot potentiële machtsbronnen. Door aanpassing aan christelijke normen van kuisheid en deugdzaamheid stellen zij zich boven wereldse belangen en verwerven ze een status van morele superioriteit die hun de mogelijkheid biedt in contact te treden met de bovennatuur. In een samenleving waar vrouwen op tal van terreinen een ondergeschikte positie innemen, betekent een speciale relatie met de bovennatuur een mogelijke toegang tot ideologische machtsvormen.

Een vergelijkbare situatie heeft zich ook voorgedaan in het middeleeuwse christendom, waar vrouwen zich afzonderden van 'de wereld' en zich terugtrokken in kloosters en begijnhoven. Zij legden de kuisheidsgelofte af en wijdden zich aan een leven van devotie, armoede en deugdzaamheid. Ze werden de 'Bruiden van Christus' die op grond van hun gedragingen over een specifieke relatie met de bovennatuur beschikten (cf. Bange e.a. 1985). Een dergelijke traditie van wereldverzaking en ingetogen gedrag zien we ook in andere samenlevingsvormen en het zou de moeite waard zijn nader te onderzoeken welke plaats en rol vrouwen in deze traditie innemen en welke machtsvormen hiermee gepaard gaan.

Of de gebedsrituelen nu bijdragen tot een verbetering van de positie van vrouwen is een vraag die zich echter moeilijk laat beantwoorden. Een directe verandering van de sociale positie van vrouwen wordt door de genezingsrituelen niet teweeggebracht, maar binnen bepaalde grenzen weten genezeressen individuele verbeteringen te bewerkstelligen die gelegitimeerd worden door haar speciale relatie met de bovennatuur. De positie van genezeres geeft haar prestige en roept ontzag en respect op, zeker ook bij mannen die meestal buitengesloten blijven van deze praktijken waarin voornamelijk vrouwen participeren. Maar ook in dit opzicht geldt dat de genezeressen binnen de grenzen en 'termen' van de cultuur opereren en vaak bestaande man-vrouwrelaties en het waardencomplex hieromtrent bevestigen en bestendigen. En dat doen ze zowel in hun eigen levenswijze als in hun raadgevingen en gebedsrituelen.

Noten

1. In dit verband wijst Oliveira (1985) op de samenhang tussen het romaniseringsproces en de overgang naar een agrarisch-kapitalistisch systeem en een 'burgerlijke dominantie', waarbij kerkelijke hervormingen met de belangen van de agrarische bourgeoisie strookten. Het betreft hier een algemene ontwikkeling van de Katholieke Kerk die ook in Europa haar weerklink heeft gehad (Turner en Turner 1981, 154; cf. Bax 1982).

2. Dat de clerus ook daadwerkelijk actie ondernam tegen deze geloofsopvattingen en praktijken, bleek toen in 1951 een spiritistische genezer zich in Prados wilde vestigen. De

pastoor mobiliseerde toen een menigte die de genezer te lijf wilde gaan. Ternauwernood wist die aan deze hetze te ontkomen en zijn biezen te pakken (Livro do Tombo 1951).

3. De invloed van het Boze Oog en de *Vento Virado*, een kwaal die ten gevolge van een schrikreactie optreedt, worden als 'lichte zaken' beschouwd, geen ernstige zaken van *feitiço* (toverij, magie).

4. Zowel Macumba als Umbanda worden Afro-Braziliaanse religies genoemd, waarbij de eerstgenoemde vaak geassocieerd wordt met zwarte magie en toverij.

5. De Apostolado do Oraçao is een internationale religieuze associatie, die de evangelisatie van de bevolking als belangrijkste doelstelling heeft. Daarvoor steunt zij de *zeladoras*, die pas na toestemming van de pastoor en na algemene stemming tijdens de maandelijkse vergadering deze functie kunnen gaan vervullen. De *zeladora* heeft een groep *zeladas* 'onder haar hoede' die ze in religieuze zaken begeleidt en vertrouwd maakt met het Evangelie; ook zorgt zij voor de maandelijkse verspreiding onder haar *zeladas* van het *Bilhete Mensal*, een blaadje uitgegeven door het landelijke coördinatiecentrum in Sao Paulo. Volgens de huidige presidente stelt de Apostolado da Oraçao in Prados momenteel meer dan 90 *zeladoras* en $\pm$ 800 *zeladas*. Onder de 90 *zeladoras* zijn slechts twee mannen.

6. Volgens Ana waren dit de dagen waarop Umbanda en Macumba geen werkzaamheden verrichtten of sessies hielden.

7. Ana woont hier met haar zoon, dochter en drie kleinkinderen. Haar zoon runt het relatief kleine boerenbedrijf waarvan de opbrengsten voor zelfvoorziening zijn bestemd. Ook hier leveren de vrouwen van de familie een belangrijke bijdrage aan het levensonderhoud, onder andere middels handwerk. Ana vraagt geen vergoeding voor haar gebedsrituelen.

8. Hoewel Ana 15 km buiten Prados woont, is zij toch geregeld in aanraking gekomen met de katholieke hervormingen die ook op het platteland haar uitwerking kregen. In 1954 richtte de pastoor niet ver van de boerderij van Ana de kapel van N.S. de Fátima op. Tijdens zijn toespraak bij de wijding van deze kapel ging hij uitvoerig in op de verschijningen van Maria in Lourdes en Fátima. Ongetwijfeld heeft dit een diepe indruk op Ana gemaakt.

9. Priesters vormen in dit opzicht een uitzondering. Hoewel zij zich over het algemeen afzijdig houden van genezingsrituelen wordt voor tal van zaken hun zegen gevraagd op grond van hun bemiddelingspositie met de bovennatuur. Een priester legt echter de kuisheidsgelofte af, wijdt zich aan een devoot en ingetogen leven en vertoont een gedrag dat in vele opzichten tegengesteld is aan het *machó*-ideaal. Als 'man in vrouwenkleren' vertegenwoordigt hij een ambigu type binnen de seksecategorieën.

10. Binnen het bestek van dit artikel zou het te ver voeren nader in te gaan op genezingsrituelen die door mannen uitgevoerd worden; zie hiervoor het artikel van Prado (1975).

Geraadpleegde literatuur

- Azzi, Riolando, Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (1976), 95-131.
- Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil. *Religião e Sociedade*, 1 (1977), 125-149.
- Bange, Petty, e. a., *Tussen heks en heilige. Het vrouwbeeld op de drempel van de moderne tijd, 15e-16e eeuw*. SUN, Nijmegen 1985.
- Bax, Mart, 'Wie tegen de kerk piest wordt zelf nat', over uitbreiding en intensivering van het clericale regime in Noord-Brabant. *Antropologische Verkenningen*, 1 (1982), 20-59.

- 'Officieel geloof' en 'volks geloof' in Noord-Brabant. *Sociologisch Tijdschrift*, 10 (1984), 621-648.
- Boer, A., I. van Halsema en J. van Reenen, Discussiestuk: religie als spreekbuis voor vrouwen. *LOVA-Nieuwsbrief*, 4 (1983), no. 3.
- Browner, Carole, en Ellen Lewin, Female altruism reconsidered: the Virgin Mary as economic woman. *American Ethnologist*, 9 (1982), 61-75.
- Christian, W.A., *Local religion in sixteenth century Spain*. Princeton University Press, Princeton 1981.
- Davis, J., The sexual division of labour in the mediterranean. In: E. Wolf (red.), *Religion, power and protest in local communities*. Mouton, Den Haag 1984.
- Delaney, Carol, The meaning of paternity and the Virgin birth debate. *Man*, 21 (1986), 494-514.
- Della Cava, Ralph, *Miracle at Joazeiro*. Columbia University Press, New York 1970.
- Dijk, Denise, e.a. (red.), *Vrouw, religie, macht*. Meinema, Delft 1985.
- Driessen, Henk, Heiligen, maraboets en volgelingen: vergelijkende notities over een cultureel complex in het Westelijk Mediterrane gebied. In: W. Jansen (red.), *Lokale islam*. Dick Coutinho, Muiderberg 1985, 13-27.
- Falk, Nancy A., en Rita M. Gross (red.), *Unspoken worlds. Women's religious lives in non-western cultures*. Harper and Row, San Francisco 1980.
- Hoch-Smith, J., en Anita Spring (red.), *Women in ritual and symbolic roles*. Plenum Press, New York en Londen 1978.
- Holden, Pat, (red.), *Women's religious experience: cross-cultural perspectives*. Croom Helm, Londen en Canberra 1983.
- Jansen, Willy, (red.), *Lokale islam*. Dick Coutinho, Muiderberg 1985.
- Lerch, Patricia, An explanation for the predominance of women in the Umbanda cults of Porto Alegre, Brazil. *Urban Anthropology*, 11 (1982), 237-261.
- Livro do Tombo da Paróquia de Prados*. No. 4 en 5, 1950-1955/1955-1959.
- Livro de atas e termos da Pia União de Filhas de Maria*. Prados, 1940-1949.
- Livro de atas de reuniões de Apostolado da oração de Prados. Secção feminina 1953-1958; secção masculina 1944-1964*.
- Loyola, Maria Andréa, *Médicos e curandeiros. Conflito social e saúde*. DIFEL, São Paulo 1984.
- Mernissi, Fatima, Women, saints and sanctuaries. *Signs*, 3 (1977), 101-112.
- Oliveira, Elda Rizzo de, *O que é Benzeção?* Editora Brasiliense, São Paulo 1985.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de, Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 36 (1976), 131-142.
- Oliveira, Pedro A. Ribeiro de, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Vozes, Petrópolis 1985.
- Ortiz, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda: integração de uma religião numa sociedade de classes*. Vozes, Petrópolis 1978.
- Pescatello, Ann, The Brazileira: images and realities in the writing of Machado de Assis and Jorge Amado. In: A. Pescatello (red.), *Female and male in Latin America*. University Press, Pittsburgh 1973.
- Prado, Regina, Funcionários religiosos na zona rural da Baixada Maranhense. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 35 (1975), 59-86.
- Reily, Suzel Ana, A senhora do divino: a mulher na festa e na comunidade. *Cadernos de Pesquisa, Fundação Carlos Chagas*, no. 54 (1985), 16-26.
- Rolim, Francisco C., *Pentecostais no Brasil. Uma interpretação sócio-religiosa*. Vozes, Petrópolis 1985.

- Steenbeck, Gerdien, Macht en mystificatie in man-vrouwrelaties. Het machismo-marianismo-complex in Mexico. *Antropologische Verkenningen*, 5 (1986), 62-76.
- Stevens, Evelyn, Marianismo: the other face of machismo in Latin America. In: Ann Pescatello (red.), *Female and male in Latin America*. University Press, Pittsburgh 1973.
- Turner, Victor, en Edith Turner, Postindustrial marian pilgrimage. In: James J. Preston (red.), *Mother worship*. University of North Carolina, Chapel Hill 1982, 145-173.
- Van den Hoogen, Lisette, Maria, mãe e virgem. A significação dum símbolo religioso numa aldeia minhota. *Estudos Contemporâneos*, no. 6 (1984), 161-177.
- Van den Hoogen, Lisette, Benzedeiras within the Catholic Tradition in Minas Gerais, Brazil. *Paper* prepared for the Conference 'Brazil in the Eighties', University of Utrecht, June 1986.
- Warner, Marina, *Alone of all her sex. The myth and cult of the Virgin Mary*. Quartet Books, Londen 1978.