

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

GILSON XAVIER DE AZEVEDO

**AS BENZEDEIRAS NA TECITURA DA
CULTURA, RELIGIÃO E MEDICINA POPULARES**

GOIÂNIA
2017

GILSON XAVIER DE AZEVEDO

**AS BENZEDEIRAS NA TECITURA DA
CULTURA, RELIGIÃO E MEDICINA POPULARES**

Tese apresentada ao Programa de Pós -
Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da
Religião da Universidade Católica de
Goiás, como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor.

Área de concentração: Religião, cultura e
sociedade.

Linha de pesquisa: Religião e
movimentos sociais.

Orientadora: Dra. Carolina Teles Lemos.

Goiânia
2017

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

A994b Azevedo, Gilson Xavier de
 As benzedoras na tecitura da cultura, religião e
 medicina populares [manuscrito] Gilson Xavier de Azevedo.--
 2017.

 173 f.; il. 30 cm

 Texto em português com resumo em inglês
 Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica
 de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
 em Ciências da Religião, Goiânia, 2017
 Inclui referências f.166-172

 1. Religião e cultura. 2. Medicina popular. 3. Curandeiras.
 4. Religião e sociologia. I. Lemos, Carolina Teles.
 II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

 CDU: 2:316.74(043)

**AS BENZEDEIRAS NA TECITURA DA CULTURA, RELIGIÃO E MEDICINA
POPULARES**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 22 de agosto de 2017.

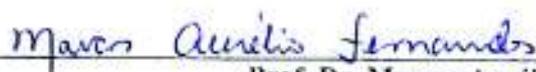
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente)



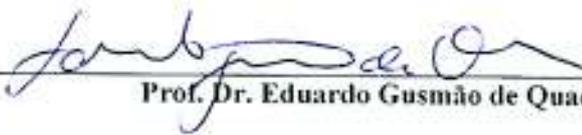
Prof. Dra. Mariana Cunha Pereira / UFG



Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes / UnB



Prof. Dr. Flávio Munhoz Sofiati / UFG (Pós-Doutorando da PUC Goiás)



Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás

Prof. Dra. Maria da Conceição Silva / UFG (Suplente)

Prof. Dr. Clóvis Ecco / PUC Goiás (Suplente)

Dedico esta pesquisa à minha esposa Simone Zanotto e família, que sempre me apoiou nos estudos e na construção do saber; aos meus filhos Pietro e Eloise que me motivam a conhecer mais para ser melhor; aos meus irmãos Janice e Janilson que acreditam comigo no poder da superação; à minha mãe Rita que em sua simplicidade soube ser o esteio de minha formação; *in* memoriam ao meu querido pai Pedro; aos meus colegas de turma que foram os mais possíveis para mim; à minha orientadora Dra. Carolina Teles Lemos que soube sustentarme em minhas dúvidas e me ajudar a saná-las. À Faculdade Quirinópolis - FAQUI e seu corpo gestor pelo incentivo. Aos amigos e Motoristas Adão, Ornei, Cleiton, e Júlio César pela paciência. Ao amigo Marquinhos da Casa de Apoio por me socorrer várias vezes nesta caminhada. A todos da Universidade Estadual de Goiás - UEG. Enfim, a todos da PUC-GO.

Agradeço a Deus a oportunidade de permanecer ao longo desses anos sano, prescindindo da religião apenas para as necessárias curas da alma. Agradeço a todos os que leram esta tese me ajudando a amadurecê-la, em especial, Janice, Simone, Ana Maria e Edevaldo. Agradeço ainda à Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC-GO, nas pessoas de seus mestres e doutores da religião. Agradeço ainda à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG, sem o apoio da qual muitos não se qualificariam e agradeço ao Governo do Estado, porque mesmo em meio à crise financeira, não diminuiu os recursos desta Fundação.

A religião foi historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação. Toda legitimação mantém a realidade socialmente definida. A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguida pelas sociedades empíricas (BERGER, 1985, p. 29).

RESUMO

AZEVEDO, Gilson Xavier de. **As benzedeadas na tecitura da cultura, religião e medicina populares**. 2017. f. 172. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC - Goiânia-GO.

O objetivo desta pesquisa é identificar o *locus* socioantropológico da figura das benzedeadas dentro do processo histórico de suas inter-relações humanas com a cultura, a religião e a medicina institucionais. Justifica-se essa pesquisa pelo fato de que as benzedeadas são uma espécie de artefato cultural e religioso digno de ser estudado de forma científica. O problema central é entender como, na condição histórica de tais agentes, desenvolveram-se suas práticas de forma não burocrática e sob que condições as benzedeadas, as benzedeadas e a procura por tais práticas se fazem presentes atualmente. A premissa básica é a possibilidade de que as práticas de benzedeadas sejam fruto dos fenômenos sociais de assimilação e acomodação e de processos culturais como a difusão e a enculturação a partir de redutos populares. Assim, a benzedeadas seria então uma forma de racionalização simbólica do mundo, supondo que, as instituições oficiais não abarcariam elementos suficientes que sirvam para dar sentido às representações cotidianas dos indivíduos. Quanto à metodologia, trata-se de uma abordagem empírico-bibliográfica, utilizando-se na pesquisa de campo da técnica de entrevista a partir de um questionário fechado, o qual, possibilitou qualificar os sujeitos a partir de suas ações culturais, saberes religiosos e práticas terapêuticas. Realizou-se a análise das relações entre os conceitos “popular” e “oficial” situados no contexto atual de racionalidade, no qual, as benzedeadas realizam suas práticas. Aponta-se como resultado ou produto, a constatação de que apesar da forte presença das práticas racionalizadas e oficiais na modernidade, as benzedeadas e suas benzedeadas mostram-se como condizentes em tal contexto sociocultural.

Palavras-chave: 1. Religião. 2. Cultura. 3. Medicina. 4. Popular. 5. Benzedeadas.

ABSTRACT ¹

AZEVEDO, Gilson Xavier de. **Popular healing in culture, religion and medicine.** 2017. f. 172. Thesis (Doctor of Science in Religion) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC - Goiânia-GO.

The aim of this research is identify the socio-anthropological *locus* of the figure of healers within the historical process of their human relationships with the culture, religion and medicine institutional. This research is justified by the fact that the healers are a kind of cultural and religious artefact worthy of scientific study. The main obstacle is to understand, the historical condition of such agents, how their practices non-bureaucratic way and under what conditions the healers and the search for such practices are present today. The premise basic is the possibility that the practices of healing are social phenomena of diffusion and accommodation end cultural processes such as assimilation and enculturation from popular strongholds. Thus, the healing would then be a way of rationalizing the world, supposing that, official institutions do not have enough elements to give meaning to daily representations of the people who make use of them. As for the methodology, it is an empirical-bibliographic approach, which made it possible to qualify the subjects from their cultural actions, popular religious and therapeutic practices. The analysis of the relations between the concepts "popular" and "official" situated in the current context of rationality, in which the healers carry out their practices. Is pointed out as a result or product, the realization that despite the strong presence of rationalized and official practices in modernity, the healers and their blessings are shown to be appropriate in such a sociocultural context.

Keywords: 1. Religion. 2. Culture. 3. Medicine. 4. Popular. 5. Healers.

¹ Traducion bay Ana Maria Soares.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 AS BENZEDEIRAS NA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA DE WEBER	23
1.1 A tipologia de Weber aplicada às benzedeadas	28
1.2 As benzedeadas a partir do viés socioreligioso.....	39
1.3 As benzedeadas e sua prática econômico-religiosa	46
1.4 Rezas, ramos, orações e representações sociais das benzedeadas	49
2 AS BENZEDEIRAS E A CULTURA POPULAR: ACEITAÇÃO E EXCLUSÃO	56
2.1 As benzedeadas entre a cultura oficial e a cultura popular	56
2.2 A cultura religiosa das benzedeadas	61
2.3 Os processos culturais e o caso das benzedeadas	65
2.4 As benzedeadas entre o aceito (sagrado) e o excluído (profano).....	70
3 AS BENZEDEIRAS, A RELIGIOSIDADE POPULAR E O CATOLICISMO	77
3.1 As benzedeadas e a religiosidade popular no Brasil Colônia	78
3.2 A religiosidade popular no Centro-Oeste e o caso das benzedeadas	80
3.3 As benzedeadas na religiosidade popular	88
3.4 As Benzedeadas entre Religião Oficial e o Catolicismo Popular.....	97
4 AS BENZEDEIRAS E A MEDICINA POPULAR	108
4.1 As benzedeadas e os processo culturais	108
4.2 As benzedeadas e as práticas da religião popular e da medicina alternativa.....	124
4.3 As benzedeadas entre a religião, a saúde e sua sedimentação social	131
4.4 A relação entre religião, magia e cura no universo das benzedeadas	148
CONCLUSÃO	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166
APÊNDICES	173
Apêndice 01: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA	173

INTRODUÇÃO

O homem, desde que se situou no mundo como tal, tem buscado, de várias formas, ora mais ora menos míticas, descrever e interpretar o mundo que o cerca. Percebendo o mundo a seu modo, ele tenta dar um sentido para a relação que estabelece com esse todo complexo que ele tem diante de si. Dessa relação homem-mundo emergem diversas formas de compreensão da realidade e, entre elas, o fenômeno da benzeção².

Desse modo, ao propor como pesquisa um estudo que pretenda situar o conjunto das práticas cotidianas das benzedeadas a partir da tipificação dos agentes especializados da religião em Weber/Bourdieu e de sua incorporação social, bem como da compreensão de tais práticas enquanto processos de interação cultural, analisando tais práticas em seu conjunto de elementos que atribuem sentido e significado à existência humana hodierna, há que se pensar, inicialmente, onde exatamente elas se encaixam nesse contexto de modernidade racionalizada.

Pode-se questionar então, qual seria a tese que se pretende discorrer aqui? Ora, sabe-se que as variadas formas de sociedade no mundo existentes estão imersas em um sistema econômico global que estimula a racionalização da vida urbana por meio de práticas oficiais e institucionalizadas, o consumismo e o ativismo como elementos que constituem a cultura, enquanto categoria primeira de compreensão do mundo. Não obstante, costumes muito antigos como o uso de chás, ervas, sons, ritos, orações e outros elementos que permeiam a cultura popular e que estão imiscuídos com a religiosidade popular, ainda são vastamente utilizados, mesmo em grandes cidades onde o trabalho, o estresse e os problemas coletivos parecem consumir todo o cotidiano dos indivíduos. Não se pode, contudo, dar a entender que o primeiro conjunto citado prescindia ao segundo, dado que as referências a que me remeto a seguir, apontam para uma concomitância de ambos.

Nesse contexto, em que a vida parece ser uma mescla de exigências e tradições antigas e novas, constrói-se, como tese, o questionamento sobre o lugar em

² O ato da benzeção incorpora os rituais arcaicos da benção enquanto *Bene-dictio*, *benedire*, *dire*, *deikymumi* ou mostrar. De acordo com o Dicionário Patrístico e de antiguidades cristãs (2002), remonta-se o termo *eulogein*, *eulogia* ou *Berakâh*, referindo-se tanto à confissão pública do poder e generosidade de Deus ao homem, em virtude do qual lhe garanta uma sorte positiva, de modo que, o homem pode benzer, mas a fonte de toda benção é Deus, daí seu caráter não mágico e sim sacerdotal no caso da religião oficial ou formal e simbólico no caso da religião popular.

que estão situadas as práticas que compreendem ações, orações, chás e elementos religiosos daquelas que aqui chamar-se-á de “as benzedeadas”. As práticas que permeiam o cotidiano das benzedeadas, as quais decidiu-se pesquisar e acompanhar mais de perto, estão arraigadas à tecitura da cultura, da religiosidade e do catolicismo popular, de modo que, dessa grande estrutura que é a cultura oficial, emerge a cultura popular; e de ambas, emergem, historicamente, a religião e as diversas manifestações religiosas, incluindo aqui a religiosidade popular e, dessa, vão decorrer tanto o catolicismo quanto a medicina popular.

Como o estudo empírico (entrevista), que foi proposto, está situado em um contexto citadino e interiorano, entendo que os elementos culturalidade, regionalidade e saúde vão incorrer em alguns momentos desta discussão. Tenho ainda por certo que o panorama religioso da região Centro-Oeste, e da cidade de Quirinópolis, onde o estudo de campo se deu, é tão denso de significados quanto em qualquer outra região do país, quiçá do mundo. De mesmo modo, as formas de compreensão desse enorme conjunto de fenômenos que permeiam as práticas religiosas das benzedeadas, e porque não dizer populares de modo geral, exigem, primeiramente, um olhar bibliográfico acurado.

Dentro do exposto, em minha trajetória de estudos sobre religião, o tema “as benzedeadas” não me ocorreu nenhuma vez na forma de leitura ou pesquisa, de modo que, no ano de 2011, meu filho, com um ano de vida à época, foi acometido de algumas doenças relacionadas à falha do sistema imunológico, em decorrência do período de adaptação no CMEI, ora escolhido por nós para sua Educação Infantil. Depois de passarmos por vários médicos da cidade, foi-nos sugerido procurar uma benzedeadada para que pudéssemos submetê-lo a alguns rituais de benzeção, de modo a buscar a “cura definitiva” para o problema desconhecido por nós e, aparentemente, pelos médicos que procuramos.

Nesse sentido, fizemos a visita à benzedeadada indicada pela educadora da criança na época, e tal benzedeadada “diagnosticou-o” do que chamou de *mal de simioto*³. Marcamos o “tratamento” que durou cinco semanas. Depois desse, a benzedeadada nos mostrou um caderno indicando gente “importante” da cidade, na visão dela, que havia

³ Mal de simioto (de simio = macaco) é o nome popular, em algumas regiões do Brasil (MT, MS, GO) da desnutrição causada em crianças pequenas por alergia ao leite de vaca ou à incapacidade de digerir o mesmo. A doença aparece normalmente quando o aleitamento materno é substituído por leite de vaca em pó. Muitas vezes o intestino de um bebê não produz as enzimas necessárias a digerir a lactose de origem animal. Normalmente desaparece com a volta ao aleitamento materno ou por ama-de-leite ou substituição por outro tipo de alimento a critério médico.

passado pelo mesmo tratamento, inclusive filhos de médicos. Doença ou não, tratamento ou não, após uma visita a um pediatra de Goiânia e alguns remédios de imunização, meu filho adaptou-se prontamente ao CMEI, onde foi cuidado até 2015, quando ingressou no Ensino Fundamental em uma escola da rede municipal.

De minhas observações durante e após o referido “tratamento” citado anteriormente, notei que, em Quirinópolis, minha cidade natal, a figura das benzedeadas é recorrente, e fazem uso de sua prática diversos seguimentos sociais e religiosos. Depois, passei a observar que as mesmas pessoas que as procuravam, utilizavam-se dos préstimos de suas religiões de origem e dos serviços de saúde pública/privada, concomitantemente, de modo que isso me fez refletir sobre qual seria a inserção dessas mulheres nesta sociedade em específico, mas também dentro do universo da literatura na área de ciências das religiões.

Passou-se a investigar e observar mais de perto o fenômeno da presença social das benzedeadas e de suas práticas de benzeção, ainda durante o meu mestrado. Notei, nas primeiras pesquisas que fiz, sustentado pelas leituras de Max Weber (1991), que tanto as chamadas religiões oficiais quanto as formas religiosas populares, como no caso das benzedeadas, perduraram no decorrer dos séculos, sofrendo, claro, algumas variações não tanto substanciais. Notei que tal viés weberiano me levaria a um entendimento do tema que, necessariamente, passaria pelo enquadramento sociológico, já mencionado, por meio do qual, busca-se a interpretação do sentido da ação social, no caso, das práticas cotidianas das benzedeadas, sintetizadas no método de interpretação, no qual estão unidas à compreensão e à explicação de tais práticas enquanto fenômenos sociais.

Ressalto que uma questão tornou-se inquietante; se nos últimos três séculos no Brasil, notamos um avanço significativo no campo da ciência, da economia capitalista e das religiões oficiais, considerando inclusive a espetacularização da fé e a massificação dos *megachurches*, tanto no catolicismo quanto no protestantismo, como e por quais vias situar as práticas culturais, religiosas e de saúde populares das benzedeadas em concomitância à realidade hodierna, permeada pela racionalização do mundo, pela indústria cultural, pela sistematicidade religiosa presente nas liturgias das igrejas de um modo geral, e pelo avanço estrondoso da medicina diagnóstica?

Sabe-se que a benzeção é um fenômeno religioso presente em praticamente toda a história humana, isso se respeitadas as particularidades conceituais do que vou chamar de “manuseio das forças intuitivas e da natureza”. Tal fenômeno

apresenta, nesse decorrer, formas e nomes variados de tal prática, podendo ter existido até mesmo nas culturas e civilizações mais arcaicas como forma medicinal para se tratar pequenos e grandes males, de modo que no tocante à prática da benzeção, sempre existiu quem se apoderasse do dom de benzer, tratar e curar a outrem.

Como fenômeno, a benzeção nem sempre esteve associada à religião ou a uma forma religiosa específica. Isso porque, o ato de benzer pode ou não estar associado historicamente à prática de orações e rezas. Culturas muito antigas como a celta evocavam a força da natureza não personificada ou antropomorfizada nos rituais de cura pessoal ou coletiva. Esse entendimento, contudo, mescla-se às múltiplas abordagens que o campo das Ciências Sociais, em específico da Antropologia, com relação ao tratamento de problemas particulares ligados a um determinado objeto de investigação, em geral, analisa.

Desse modo, na visão do próprio Lévi-Strauss (1976, p. 39), poder atingir a imagem consciente que os homens formam de seu devir é a condição essencial para se entender as estruturas racionalizadas que perpassam o cotidiano de cada indivíduo, ou seja, a cultura em seu conjunto, a religião e nessa, a religiosidade, bem como o catolicismo, e na estrutura saúde, a medicina popular. Reconhece-se como ousada a abordagem concomitante de um sociólogo como Weber e um estruturalista como Strauss, mas entende-se que a compreensão do segundo, ainda que não completamente alinhada a do primeiro, buscou situar os papéis socioculturais dos agentes especializados da religião e esse viés parece, em alguns momentos, unir a ambos, mesmo que alguns “guardiões” de uma pseudoteoria pura das referidas áreas discordem.

Fato é que, num dado momento das investigações feitas dentro do campo religioso, durante a leitura bibliográfica que antecedeu esse estudo, notei essa vertente, ora descrita, que me chamou a atenção de modo que procurei acompanhar mais de perto a experiência de algumas benzedadeiras de Quirinópolis. Depois de muito observar, construí a compreensão de que tal fenômeno poderia receber um olhar mais acurado, tornando-se foco de uma pesquisa doutoral.

É bem verdade que conforme as próprias benzedadeiras entrevistadas apontam, elas são um segmento que está “desaparecendo”. A maioria, já idosa, não encontra entre os entes da família ou mesmo fora dessa, pessoas interessadas em assumir tal ofício. Casa sempre cheia, sem nem mesmo receber um obrigado em alguns casos,

as pessoas que se beneficiam de tal prática, não mais demonstram interesse pelo ofício da benzeção. Paradoxo ou não, embora as benzedeadas estejam ou digam estar desaparecendo, as que encontrei dão relato de atenderem, diariamente, e em quantidade razoável, de modo que, mesmo não havendo supostamente muitas pessoas querendo para si tal ofício, a procura pelas benzedeadas e suas práticas parece não ter diminuído.

No Centro-Oeste, bem como em Quirinópolis, local onde se deu a pesquisa de campo, as benzedeadas estiveram presentes desde a chegada dos primeiros fazendeiros. Nas mais de 21 regiões agrícolas do município, há relatos de benzedeadas em todas elas, e em algumas, há relatos de mais de uma (URZEDO, 2014), de modo que, a pesquisa encontrou boa base teórica e referencial, e igualmente base consistente de campo para se situar na relação fenômeno-teoria-realidade. Só na cidade foram mapeadas 23 benzedeadas, e, nesta pesquisa, justifica-se que a escolha por entrevista-las, dá-se pelo afã de se compreender como se inserem na estrutura urbana que dispõe de um aparato cultural, religioso e médico, talvez, bem mais especializado que o encontrado nas periferias ou no campo (zona rural).

Para desenvolver tal pesquisa, debruçei-me sobre livros, artigos e autores que pudessem me auxiliar a entender mais de perto esse fenômeno antes de me aventurar na experiência de campo (sujeitos do estudo). Mesmo estando o projeto aprovado pelo Comitê de Ética da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e as entrevistas autorizadas por meio de assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE, optei por produzir denso e rigoroso material teórico interpretativo que me desse suporte nas entrevistas de campo, fazendo então, sucessivas comunicações em eventos para observar as contribuições que, por ventura, surgissem nas discussões e debates.

Deste modo, situa-se esta investigação como uma pesquisa científica de composição de tese de doutoramento em ciências das religiões. Seu enquadramento se dá como uma pesquisa empírico-exploratória, de caráter interpretativo e revisional, com pesquisa de campo (ECO, 2007; GIL 2007). Considerou-se o viés da sociologia (WEBER, 1999; BOURDIEU, 2004) e da compreensão do conceitos de cultura e cultura religiosa (LEVI-STRAUSS, 1976; 1995; ROMBACH, 1977; ELIADE, 2002; 2001; BERGER, 2004) de análise qualitativa das informações bibliográficas coletadas e dos dados de campo referentes ao caso das benzedeadas e sua permanência no contexto atual, ora mencionado, tendo por tese o trânsito de tais práticas pelo viés da

cultura oficial e popular e, em seguida, pela religião/religiosidade/catolicismo e medicina popular.

As entrevistas de campo aconteceram por meio da aplicação de questionário fechado (ver anexo 1), contendo 58 questões, submetido a 10 benzedeadas, sendo que 23 foram mapeadas, dessas, uma recusou-se a ser entrevistada, e as demais não participaram da entrevista por não habitarem em zona urbana, conforme expôs-se.

Todas as entrevistas foram filmadas com câmera própria, além de ter-se feito anotações durante o transcurso dessas, sendo acordado que apenas o entrevistador teria acesso aos vídeos e que em nenhum momento eles seriam cedidos a outrem, e que as imagens de cada uma das entrevistadas poderiam ser divulgadas por meio de fotos. A pesquisa de campo iniciou-se em julho de 2014 e pôde ser finalizada em outubro de 2015. As benzedeadas foram indicadas por familiares, amigos, conhecidos e reclamantes ou pelas pessoas que as procuram, pedindo a reza/benzeção.

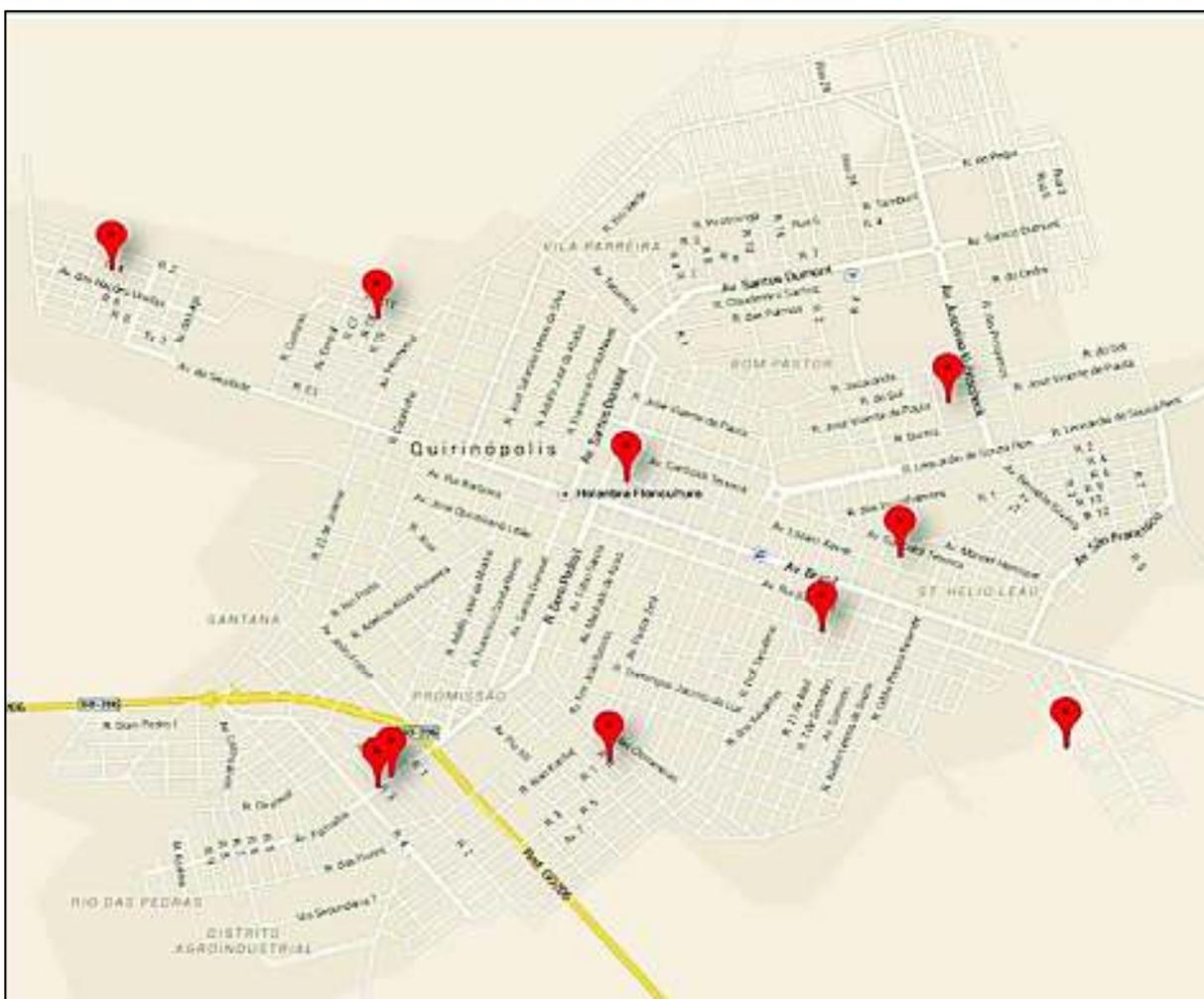


FIGURA 1: pontos que marcam os lugares onde foram feitas as entrevistas
Fonte: Google Maps.

Após o projeto de pesquisa, referente ao estudo que aqui delinee, ter passado pelo Comitê de ética da PUC e ter sido aprovado sob o número: CAAE: 28771614.3.0000.0037, sem necessidade de apreciação no CONEP (Conselho Nacional de Saúde - Ministério da Saúde), iniciei as entrevistas que tiveram as localizações acima expostas dentro da cidade de Quirinópolis.

Conforme já fora mencionado, tarefa igualmente densa foi a de buscar nos clássicos da sociologia um referencial que possibilitasse o enquadramento proximal do tema “benzedeadas”, de maneira a lançar um olhar que, de início, fosse quase que puramente sociológico sobre o referido tema, em especial, no tocante ao processo de racionalização do ocidente e, portanto, das práticas que tencionei analisar.

Para tanto, debrucei-me sobre os textos de Max Weber (1991), dadas suas pesquisas sobre o processo de racionalização, além de sua investigação no campo religioso sobre as figuras do sacerdote, do profeta e do mago, de modo que entendi que poderia fazer tal aplicação entre tais funções e a prática das benzedeadas, sem muito risco de me distanciar da essência do autor nesta interpretação.

Depois, na interpretação de Pierre Bourdieu (2004), pôde-se compor certo aprofundamento sobre a linha da sociologia, ao considerar-se, em especial nesse autor, a questão do processo histórico de desenvolvimento socioprodutivo do Ocidente ora descrito por Weber, e assim, propor uma releitura da figura dos agentes especializados de cura e entender melhor a atuação das benzedeadas em seu cotidiano de orações, poções e curas.

Vislumbrar as benzedeadas dentro do escopo das Ciências das Religiões é entender que a religião e as ciências sociais constituem campos abertos e vastos de atuação de agentes especializados e não especializados dos mais variados segmentos, sejam eles oficiais ou não. As benzedeadas estão igualmente inseridas em um contexto em que o sistema de crenças⁴ que elas alimentam ou que se retroalimenta na relação com elas, permite ao cientista investigar ambos os campos de forma rigorosa, pelos já mencionados vieses da cultura, religião e medicina.

A agente da benzeção ou benzedeadas está inserida ainda em um contexto que expressa a construção de um imaginário e, com esse, de um conjunto de representações variadas no campo da cura. A grande questão que parece surgir é: e se as benzedeadas não tivessem existido, o que fariam as pessoas que precisassem

⁴ Entenda o leitor por sistema de crenças o conjunto de fatos sociais ligados às representações coletivas em qualquer campo de compreensão, mas nesse caso especificamente no campo religioso.

de uma cura ou poção? Nessa proposição, as benzedeadas parecem ter passado a existir justamente quando o conjunto de representações de cultura-religião-saúde emergiu sem a presença institucionalizada de entidades e, sobretudo, do Estado como antecedentes históricos claros de tal constituição.

Ainda considerando o surgimento das benzedeadas enquanto algo necessário e enviesado na tecitura dos processos históricos da formação societária, como cientista da religião, debruço-me, no decorrer desta pesquisa, para considerar a participação histórico-social das benzedeadas, enquanto sujeitos e agentes, por meio de três vertentes que me pareceram claras, a saber.

Na vertente cultural, nas linhas cultura, cultura formal e cultura popular, entender as práticas das benzedeadas é entender os processos culturais⁵. Na vertente religiosa, nos segmentos religião, religião oficial, religiosidade popular, catolicismo, buscar entender como as religiões, e mais especificamente a religiosidade, interferem em processos de salvação pessoal, é também lançar luz ao problema das práticas das benzedeadas. Em terceiro, na vertente medicinal, buscar compreender as representações de saúde-doença-cura, nas linhas medicina formal, medicina alternativa que os indivíduos constroem nas situações diversas que vivenciam é ao mesmo tempo clarificar os processos socioculturais pelo viés da religiosidade.

No primeiro caso, busca-se entender os elementos culturais no entorno das benzedeadas e essas como artefato sociocultural; no segundo, os aspectos religiosos da prática de benzeção, e, por último, a relação entre benzeção e medicina popular, de modo que ambas as localizações se dimensionam como *lócus* ou *habitus* de observação das benzedeadas no contexto social hodierno, do qual participam em sua totalidade, sendo que, na estrutura saúde, inter-relacionam-se à cultura e à religião.

Esta tese foi construída justamente nessa tríade, sendo que se a questão central é onde e como perduraram em nossos dias as práticas das benzedeadas. Há que se considerar que cultura, religião e medicina, ambas vistas a partir da passagem do “oficial” e institucionalizado para o “popular”, são as hipóteses que elenco aqui como uma premissa que situe, compreenda e estruturalize tal localização, ou seja, em tese, as benzedeadas fazem parte do trânsito popular das três vertentes apresentadas.

Dessa maneira, falar da religião enquanto estrutura em seu viés “religiosidade” é tocar justamente em sua vertente popular que só pode ser bem

⁵ Processo é a maneira, consciente ou inconsciente, pela qual as coisas se realizam, se comportam ou se organizam.

entendida, quando se entende primeiro o que seja popular na perspectiva cultural. Culturas oficiais existem desde sempre, são belas, clássicas, elegantes, eruditas, mas excludentes ao mesmo tempo. De tal exclusão surge, às margens sociais, a cultura popular, ou seja, as pessoas que imitam ou vivem tranquilamente seu cotidiano dissociadas do que se possa entender por cultura oficial ou formal.

Mesmo sendo buscada por classes mais abastadas, tais como artistas, médicos e até religiosos, a figura da benzedeira é atualmente a expressão quase plena da cultura popular ou não formal, da tradição, da força natural, selvagem, divina, eterna, imutável e que não mostra prescindir de riqueza e bens para existir. É nesse contexto que elas estão com seus chás, mezinhas, ramos, rezas, conselhos, garrafadas, terços e salve-rainhas.

Semelhante ao que se percebe no campo religioso, é da estrutura aqui denominada cultura, que compreendo emergir a benzedeira como expressão figurativa da “cultura popular”, em similar coexistência com o aspecto da “religiosidade popular” que se mostra no culto caseiro ao Deus que está representado nas igrejas dos grandes centros.

Seguindo mais ou menos o mesmo caminho da cultura, mas com suas nuances específicas, tais como a cura de males, a medicina oficial enquanto estrutura nem sempre reconhece ou está presente para oferecer solução aos males cotidianos como acontece com a “medicina popular” das benzedeadas, as quais atendem a toda hora e sem cobrar consulta. Assim, estas três formas populares de construção de sentido da realidade que analisei, são, em geral, de uma tonalidade rural, roceira, campesina, suburbana de resolver ou de ‘se virar’ com as mazelas do cotidiano, de cultuar um deus e de curar os males que surgem, de modo que se anteveem ser da cultura popular que emerge, então, a prática do benzer como solução imediata aos problemas diários, sejam no campo da saúde, afeto, finanças, política ou existência.

Não fica distante de tais descrições o catolicismo em sua vertente também popular. Nesse caso, parece que desde o Brasil colônia, as benzedeadas e rezadores incorporaram as muitas orações das missas, terços, grupos de novenas e passaram a evocar a força do sagrado em seu ofício cotidiano de benzer, de celebrar os Santos e Festas, de fazer Congadas, Cavalhadas e Santos Reis. O “catolicismo popular” tornou-se uma aproximação das orações mais elementares utilizadas nos grandes cerimoniais católicos, fazendo parte da prática de pais, professores, e claro, das benzedeadas como forma de perpetuar sua presença e manter-se na presença do

sagrado, ou simplesmente dar continuidade ao ofício que acreditam ter herdado na forma de um dom ou chamado. É ao lado do catolicismo popular que a benzeção encontra respaldo nas rezas proferidas, perpassando a cultura e a religião formais, de mesmo modo que a religião e o trabalho da medicina oficial ou formal nem sempre chegam aos municípios e aos bairros de periferia.

Com a ideia de que “filho de pobre sara torto”, muitos cidadãos têm, por vezes, apenas as palavras de conforto e a mão das benzedeadas para intervir em situações de doenças que acometem crianças, adultos, idosos, ricos e pobres. Não sendo oficial, a medicina popular recolhe da tradição oral o uso de técnicas e plantas para curar o que é passível de cura através de tais meios. É na medicina formal e em sua ausência nas periferias que emerge a prática da cura pelo benzimento, chá, garrafada, ervas e sinais.

Nota-se que a cultura popular, assume por vezes, a vertente representativa das tradições cotidianas, mas nem sempre se mostra eficaz em explicar as questões do cotidiano e assim poder melhorar a condição de vida. Entram nessa estrutura, a religiosidade, o catolicismo e a medicina popular, justamente para ampliar o conjunto de soluções frente às dificuldades de tal tecitura, caminho pelo qual a benzeção encontrou forma “segura” de se constituir dentro do imaginário social.

Entende-se ser uma pesquisa que dentro do seu foco de análise poderá tanto no escopo bibliográfico, quanto em sua base empírica, fornecer elementos e referenciais seguros aos demais investigadores do tema, já que o referido tema mostra-se como recorrente nas pesquisas de Ciências das Religiões.

As benzedeadas que se aproximam de outras vertentes históricas, tais como as bruxas, desocupadas, mestras, sacerdotisas, magas, mulheres selvagens, *babayagas* e tantos outros tipos, codinomes ou adjetivos, aqui foram vistas, na medida do possível, como são, ou seja, agentes culturais, religiosas e medicinais de atribuição de sentido, da cura, do sagrado, da benção, por que não, enunciar, da salvação, do encontro, do desengano e de muitos outros pontos de vista que permitirão ao leitor desvelar um pouco mais dos mistérios dessa figura social.

A pesquisa está descrita em quatro capítulos, na disposição dos quais, utilizo uma estrutura padrão de quatro tópicos. No capítulo 1, aborda-se o tema de pesquisa dentro do espectro da tipologia de Max Weber, paramentando o discurso em seguida pelas proposições de Pierre Bourdieu sobre o processo histórico, no qual, se inserem os agentes sociais e as benzedeadas. Aqui entram em debate tanto questões ligadas

ao desenvolvimento e formação social, quanto as formas religiosas descritas por esses dois autores. Neste capítulo, procura-se ainda compreender os elementos que explicam a permanência e a localização social da figura das benzedeadas nos dias atuais, justificando tais benzedeadas como objeto de estudo desse campo da sociologia.

Em seguida, no capítulo 2, começo a descrever a primeira possível resposta à questão de tese, considerando aspectos socioantropológicos da cultura de um modo geral, da cultura popular e da cultura formal, enquanto estruturas que serviram de base ao surgimento e localização histórica das benzedeadas, além de manutenção de sua identidade desde os tempos antigos até hoje. Aqui, ainda trato da figura das bruxas ontem e hoje, considerando a figura das benzedeadas entre o oficial (sagrado) e o popular (profano), ou seja, entre o institucionalizado e o popular, traçando antes um paralelo entre a benzedeadas e a figura das bruxas medievais, enquanto agentes similares do “estranho natural” e da força intuitiva.

O capítulo 3 segue a mesma linha do anterior, no sentido de estabelecer a localização histórica e sociocultural das benzedeadas, suas práticas e rituais, por meio de um dos elementos chave na compreensão de tal estado da questão, a saber, a religiosidade popular em detrimento e ao mesmo tempo em concomitância com o catolicismo europeu (religião formal ou oficial). Aqui evocam-se os elementos que compõem a religião, envolvendo alguns conceitos desse tema, tais como a religiosidade popular no Brasil colônia, a religiosidade popular e sua questão cultural; passa-se, na sequência, à questão da religiosidade popular, trazendo novamente para intercambiar tema e tese, o caso das benzedeadas, observando as aproximações entre religião formal, religião popular e catolicismo.

Por fim, o capítulo 4, remete ao caso das benzedeadas dentro do aspecto da medicina popular, enquanto terceira possível resposta à tese; tema esse, que procuro situar dentro dos limites da cultura e cultura religiosa, aplicando conceitos de similaridade em Lévi-Strauss e Mircea Eliade em suas investigações sobre a relação religião-saúde, de modo a tratar, conforme já se mencionou, esse fator como elemento de manutenção dos simbolismos que situam a figura das benzedeadas também nos limites considerativos dos dias atuais e, por meio dos quais, entende-se conservar a vida em pleno estado de saúde, de modo a demonstrar que a medicina popular é a solução imediata e de baixo custo aos problemas cotidianos.

A sequência adotada para esses três últimos capítulos mencionados tem por base a ideia de que a religião e a medicina emergem da cultura, e ambas tornam-se as primeiras formas conhecidas de manifestação humana, explicação da realidade e tratamento de doenças. É bem provável que as doenças surgem até antes da questão religiosa, mas a forma de explicá-las e de buscar a cura dessas, é parental, de modo que nesse movimento entre saúde-doença-cura é construído o conjunto de crenças que, bem mais tarde, chamar-lhe-emos de cultura.

Desejo a você leitor, um olhar curioso, crítico, mas sábio, no sentido de pensar mais no que aqui encontrará e meditar em tais proposições, dado que o que caracteriza a prática dessas mulheres que investiguei, observei e me atrevi a descrever é elementarmente a observação e o silêncio. Boa leitura.

1 AS BENZEDEIRAS NA PERSPECTIVA SOCIOLÓGICA DE WEBER

Ao considerar como escopo desta tese uma análise das estruturas sociais: a cultura, a religião e a medicina como substratos *sine qua non* da permanência do fenômeno das benzedeadas nos dias atuais, passa-se necessariamente pela área que permeia os três campos mencionados, a saber, a sociologia. Para tal tecitura, considerou-se nesse primeiro momento um enquadramento a partir de Max Weber (1864-1920), por ser talvez, o clássico mais dedicado ao estudo da sociologia pela vertente religiosa e por considerar os efeitos da racionalização do ocidente em detrimento das formas de manifestações religiosas, de modo a esclarecer o mais profundo do fenômeno religioso e de sua permanência na atualidade.

Dentro do afã de se situar esta tese a partir da tipologia de Max Weber (1991) no campo religioso, denota-se que a aproximação não é exatificada, dado que seu objeto de estudo é a ação humana. Para o teórico citado, essa vertente da sociologia possui por característica 'a demanda', os procedimentos mais abrangentes se comparados àqueles utilizados pelas ciências da natureza, ou seja, a ação humana é repleta de sentido e cabe ao cientista social traçar por método a compreensão por meio da elaboração e do estabelecimento de esquemas, que viabilizem a decifração do sentido imaginado e subjetivo do sujeito da ação.

A ação objetiva ao sentido e a hermenêutica passam a ser o método ideal na busca da resposta para a pergunta do sentido social da ação. Portanto a explicação sociológica busca **compreender o sentido, o desenvolvimento e os efeitos da conduta de um ou mais indivíduos** referida à do outro, não se propondo a julgar a validade de tais atos, nem a compreender o sujeito enquanto pessoa. [...] A ação social de um indivíduo ou grupo será entendida como racional em relação a fins, para atingir um objetivo previamente definido, lançar-se mão dos meios adequados e necessários. [...] **a conexão entre fins e meios é tanto mais racional quanto mais se elimine a interferência perturbadora de erros e afetos que possam desviar seu curso** (MORAES; FILHO; DIAS, 2003, s.p., os grifos são meus).

De acordo com o citado, dentro da especificidade de suas práticas populares de racionalização da presença humana no mundo, enquanto primeira tentativa disso, busca-se pensar o conceito proposto para a compreensão da ação social das benzedeadas, podendo talvez arriscar-se a vê-las como agentes especializados da religião e da cura.

Nesse afã, entende-se que o processo histórico de racionalização do mundo, promovido pela ciência, tende a desmistificar constructos históricos e desvinculá-los definitivamente do senso comum sem perda significativa de identidade dos agentes desse processo.

Frisa-se que o que Max Weber identificou em suas investigações vem ao encontro do que procuro situar nesta pesquisa como tese, já que em meio a tal processo, as práticas religiosas só fizeram aumentar nos últimos dois séculos, apesar de que, isso se deu de forma bastante fragmentada. Desse modo, busca-se abordar, inicialmente, a vertente histórica de tal presença, e em seguida, relaciono a classificação que Weber faz das figuras do sacerdote, profeta e mago como agentes especializados da preservação da cultura (práticas), religiosidade (crenças) e medicina (curas), sendo ainda expressão das variações religiosas que noto nas benzedeadas.

A teoria econômica de Weber (1991) considera que a sociedade, na qual ele estava inserido, era resultante de um conjunto histórico de fatores econômicos, sociais, políticos e culturais. Ao analisar esse conjunto, Weber procurou identificar o processo de racionalização do ocidente. De acordo com Teixeira (2011, p. 69) Weber “concebia o fenômeno religioso como único e individual e negava a existência de leis do devir histórico”, de modo que cada civilização evolui a seu próprio modo, não havendo para Weber uma força, ou como queria Hegel, um *Zeitgeist* (Espírito do tempo) ou mesmo uma força evolucionista dominante que constrói a história.

O indicado acima não denota que o pensamento weberiano considere o processo histórico como universal e ininterrupto, ao contrário, o clássico da sociologia o vê como um processo livre, pois tal processo, se universalizante, poderia transformar a realidade social em um aprisionamento (TEIXEIRA, 2011, p. 71). Em *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber afirma:

Racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. Para caracterizar sua diferença do ponto de vista da história da cultura, deve-se ver primeiro em que esfera e direção elas ocorreram. Por isso, surge novamente o problema de reconhecer a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro desse moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer suas origens (WEBER, 1991, p. 11).

Tal processo, por um lado, se caracteriza por grande intelectualização, com elaboração de métodos, regras e a ‘matematização’ do mundo; por outro, sendo

comum a todas as culturas, pode ser notado em toda e qualquer manifestação cultural e, portanto, humana. O processo de legitimação do poder deixou de seguir o padrão tradicional e carismático e passou a obedecer à lógica racional. Ao buscar entender tal contexto, o pesquisador Weber defronta-se com as variadas influências da religião, começando pelo protestantismo, e depois faz aprofundamentos em raízes históricas mais densas do cristianismo para averiguar como o fenômeno religioso teria influenciado todo esse processo de racionalização ocidental (TEIXEIRA, 2011, p. 73).

Sobre o tão referido fenômeno da racionalização, cita-se Carolina Lemos:

Uma sociedade racionalizada é uma sociedade desencantada, uma vez que o desencantamento do mundo, essa retirada da vida pública dos valores essenciais e mais sublimes, veio pela mão da racionalização crescente das relações no contexto do capitalismo. Ele (o capitalismo) arrancou da existência dos homens os deuses e demônios que em tempos passados foram presenças vivas e atuantes (LEMOS, 2007, p. 20).

No contexto citado, há de se ressaltar que mesmo desencantada, uma sociedade racionalizada recorre a mitos e crenças variados na busca de soluções para problemas do cotidiano. Seria como recobrar o adágio inscrito no Oráculo de Delfos, no qual se lê: “Invocado ou não, o deus está presente”. Por sua vez, uma sociedade racionalizada para Weber, seria uma sociedade em que o comportamento humano se instrumentaliza. Para Willame (2012, p. 50) a demonstração que Weber faz dos diferentes tipos de racionalidade e da contribuição dessas, no tocante à religião, é fator determinante para o desenvolvimento do capitalismo.

Em *Economia e Sociedade I*, Weber (1991, p. 429) afirma que a prática religiosa seria a responsável pela conquista da felicidade e em sua decorrência, de uma vida longa para quem faz orações (benze) e para quem as recebe (é benzido). De acordo com crenças antigas, conquistar a sabedoria advinda da arte de benzer por exemplo, é uma forma de perpetuar tal arte, conforme infiro ao expor o depoimento de uma das entrevistadas do estudo ora proposto:

A benzê aprendi um pôco com minha mãe que também ainda benze. Era o dia intero ela benzeno de quebrante, mal oiado, inveja, cobrero. Ela benzia com talinho de mamão na mão e uma faca, ia picando, dando uns corte nele, ela gostava de jogá no terrero ou na água. Era tão forte que não tinha cobrero que ela não curasse” (ENTREVISTA COM D. MARLY RESENDE, 13/09/2014).

Nota-se no comentário, todo o processo apontado de instrumentalização humana do cotidiano presente na análise de Weber, tendo em vista a necessidade de

sanar um problema extremamente comum em culturas, em que a falta de higiene favorece tais inflamações. Respeitados os limites entre enquadramento proposto e o conceito, o depoimento reforça os aspectos cultural e racional já mencionados.

Esse processo de agrupamento hierocrático (organização social a partir de ordenamentos advindos do que se considera sagrado), é destacado em Weber, ao afirmar a existência de uma dominação espiritual sobre os homens, ou seja, um agrupamento de pessoas com finalidades religiosas, dentro do qual, a ação carismática, tradicional ou legal, é construída e assunto mencionado por tal pensador.

Desse modo, Willame (2012, p. 50) entende que há uma recusa em Weber de associar o religioso ao irracional, mas ao contrário, ele entende que foi justamente a ação religiosa, em suas formas de dominação, que exerceu forte influência sobre a construção do processo de racionalização, dado o vínculo social que a religião gera e sua forma de dominação.

Para exemplificar o dito, Weber apresenta a distinção tipológica (arquetípica) entre seita e igreja. Para ele, a *Igreja* seria uma instituição burocrática de salvação aberta a todos e em que se exerce a autoridade também burocrática do *sacerdote*, concomitante ao ambiente social no qual está situada. Por sua vez, a *seita* seria uma associação voluntária de crentes, em ruptura com o ambiente social, de forma a prevalecer uma separação mais ou menos clara com o esse ambiente, em que é predominante a autoridade carismática (WILLAME, 2012, p. 52).

Nesse contexto, a associação eclesial tem um vínculo burocrático com o seu entorno, e o sectário é talvez desvinculado burocraticamente da sociedade, na qual, se situa. De acordo com o depoimento a seguir, a benzedeira seria uma espécie de agente sectário, não formal, não burocrático: “Mexo com gente de todo jeito, católicos, crentes e espíritas. Os problemas dos espírita são mais forte. Tem que sê oração forte pra derruba. Quebranto e essas coisa eu rezo o responsório que passa” (ENTREVISTA DALILA ARAÚJO, 06/07/2014).

O depoimento citado permite inferir que não se pode notar grande ruptura da prática de D. Dalila com o cotidiano social vivenciado por outras religiões, sem contar que ela estabelece diferenciações claras entre sua prática e as práticas formais, fazendo questão de mostrar que trata-se de uma prática não burocrática ou institucionalizada, e portanto, com indícios sectários.

Weber (1991) ainda acrescenta a sua tipologia social a figura do *místico*, um tipo caracterizado por uma experiência pessoal imediata e distante das formas objetivas e formais de crença conforme quero relacionar no depoimento a seguir:

Eu sinto uma força muito grande lá em casa, acho que lá é lugar santo sim, porque todo dia eu rezo lá né, peço proteção, peço os guia pra ficar lá, me ajudar. Já rezei mais, morava na roça, quando meus filho era pequeno tinha medo de acontecê algo com eles, então eu rezava muito, mas benzê mesmo foi depois de adurta (ENTREVISTA COM D. MARIA PEREIRA, 16/09/2014).

O depoimento de D. Maria Pereira, aproxima-se da experiência pessoal descrita por Weber e que necessariamente se distancia de práticas institucionalizadas; ao contrário, são cotidianas, populares e de livre acesso. Conforme se apontou no depoimento e na teoria weberiana (1991), a religião exerce sobre a sociedade uma função legitimadora que segue sempre um viés racional, mas que pode apresentar um princípio de legalização (autoridade administrativa e impessoal fundada na crença do valor dos hábitos), ou que ocorre por tradição (que se dá por meio das formações de hábitos que poderíamos chamar de culturais) e a transmissão de poder de modo carismático (fundada no reconhecimento da autoridade que dado indivíduo exerce) (WILLAME, 2012, p. 54), entende-se que é o que quer expor o depoimento a seguir:

Estudei até a quarta série. Aprendi a benzê com minha vó. Ela ensinou eu e minha prima. Eu pedi pra ela me ensiná. Quando eu era pequena, treze anos, eu ficava muito na casa da minha vó porque minha mãe trabalhava, aí ela me mandava buscar folha pra ela benzê as pessoa que chegava lá. Sempre eu pedia pra ela pra me ensiná de mal olhado e vento virado. Eu gravava na cabeça, eu benzo qualquer dia e qualquer hora, é deus que benze aí eu não posso negar quem pede. Eu fico muito feliz quando alguém pede pra eu benzer (ENTREVISTA COM D. CLEUZA, 16/09/2014).

Analisando o depoimento de D. Cleuza, quando se fala de tipos ideais em Weber, pensa-se em padrões lógicos, criados por ele, especificamente como forma de construir padrões teóricos de análise e enquadramento social, de modo que o depoimento citado, indica um comportamento muito cotidiano, simples entre o sectário e o místico. No contexto de *Igreja*, no que se refere à *Seita* e *Misticismo*, percebe-se outros três padrões ou tipos ideais, a saber: o sacerdote, o profeta e o feiticeiro que são o objeto central do estudo de Weber em concomitância à questão das benzedeadas que aqui se quer analisar. Assim, a partir de qual tipo, a benzedeadas poderia ser

pensada? Não obstante, Willame (2012, p. 55) apresenta outros doze tipos de análise que podem servir de aproximação: “o fundador da religião, o reformador, o profeta, o vidente, o mágico, o adivinho, o santo, o padre, o rabino, o imã, o xamã e os religiosos”.

Para efeito da análise sinalizada, em Weber (1991) obtém-se um Tipo Ideal analisando um ou muitos pontos de vista (no nosso caso, as benzedeadas) e sequenciando diversos fenômenos isolados (ritos, práticas, orações), constituindo assim um pensamento homogêneo, de modo a constituir um tipo, um padrão ideal, ou seja, esse constructo conceitual que emerge da averiguação dos especialistas em ciências humanas que lhes servirá de referência em suas pesquisas. Isso para mim, compreende interpretar a teoria em questão para o caso das benzedeadas de modo certo e seguro conceitualmente.

Dentro do exposto, entende-se que o ato de benzer, o rito da benção e, sobremaneira a figura da benzedeadas enquanto agente especializado (Tipo Ideal) do ofício religioso, enquadram-se talvez no contexto da formação cultural da sociedade hodierna, isto, para não mencionar a forte influência econômica que as benzedeadas exerceram dentro do processo histórico, quando pensadas na realidade da falta de recursos financeiros para tratamentos ou ausência de agentes burocráticos como médicos, para atendimento ao público enfermo, em diversos pontos do mundo, no interior dos Estados, nas periferias das pequenas e grandes cidades e nas roças.

Assim, a tipologia identificada por Weber seria a materialização dos elementos religiosos que norteiam a construção cultural, religiosa de cura e “salvação”, na qual, entende-se, estão inseridas as benzedeadas, de modo que passo a analisar esses três tipos ideais em Weber (1991) dos agentes religiosos especializados, estabelecendo então as devidas relações com o tema e a tese aqui propostos.

1.1 A tipologia de Weber aplicada às benzedeadas

Ao pensar as benzedeadas a partir da tipologia de Weber, considera-se em sua obra já citada, *Economia e Sociedade*, Weber (1991, p. 281) que ao tratar do nascimento das religiões, entende como um tanto difícil iniciar por uma definição do que seja religião, dado que seu foco é sobre a construção comunitária e a dominação que seus agentes exercem. A ação religiosa está inveteradamente motivada para este mundo, para a realidade terrena, concreta e real.

A ação religiosa ou magicamente motivada é, ademais, precisamente em sua forma primordial, uma ação racional, pelo menos relativamente: ainda que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orienta-se, pelo menos, pelas regras da experiência. Assim como esfregando-se um pau numa peça de madeira provocam-se centelhas, a mímica 'mágica' do conhecedor faz cair chuva do céu. E as fagulhas produzidas pelo pau esfregado na madeira são, como a chuva obtida pelas manipulações do fazedor de chuvas, um produto 'mágico' (WEBER, 1991, p. 279).

Dentro do exposto, Weber (1991) propõe que a compreensão do sagrado está contida em uma perspectiva mágica e mimética de imitar ritos que, segundo as crenças individuais, têm poderes sobre o mundo natural ou ao menos os encena. No contexto citado, entende-se que as práticas rituais que as benzedeadas adotam, podem, inicialmente, ser pensadas como orientadas racionalmente por meios e fins específicos se não, por regras e crenças que emergem da experiência de seu cotidiano como a necessidade de socorro, de saúde, de explicar ou dar sentido ao inexplicável, de racionalizar a seu modo aquilo que as práticas institucionalizadas (a fagulha, a chuva, a cura) não são capazes de fazê-lo.

Para Weber, o fenômeno religioso que é construído dentro de uma comunidade, grupo ou reduto religioso irá, então, considerar cada ação do líder religioso como uma ação mágica capaz de recriar a realidade estabelecida. É na intervenção religiosa dos agentes especializados (como as benzedeadas) que novas realidades podem surgir em meio ao estado caótico provocado pela enfermidade ou por problemas aparentemente sem solução.

Males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e consequências do pecado, dos quais, o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando 'salvação', mediante um comportamento que agrada ao deus – a 'piedade'. É praticamente apenas neste sentido elementar e racional da liberação de males concretos que aparece ainda no Antigo Testamento a ideia, de graves consequências, de 'salvação' (WEBER, 1991, p. 302).

A religião nesse caso é construída socialmente como maneira de confrontação dos problemas que surgem do seio social, como forma de se manter o equilíbrio entre o que se é, e o que a divindade (mundo) deseja do homem; uma forma de busca, de um agir paramentado na racionalidade do agir, esperado socialmente. Ainda para Weber (1991, p. 279): "a ação ou o pensamento religioso ou 'mágico' não pode ser apartado, portanto, do círculo das ações cotidianas ligadas a um fim, uma

vez também que seus próprios fins são, em sua grande maioria, de natureza econômica”.

O agente religioso exerce, portanto, a ação porque está capacitado (BRANDÃO, 1981), possui o carisma, a força e a sabedoria (experiência) para fazê-lo, é, em si, um agente do simbólico, revestido de magia (inteligência) para tal fim, inserido em seu cotidiano e no dos demais que a ele recorrem.

Segundo Weber:

Todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista. Por isso os maiores antagonismos entre as concepções puramente dogmáticas, mesmo dentro das religiões racionalizadas, são mais facilmente tolerados do que inovações do simbolismo, que poderiam pôr em perigo o efeito mágico das ações (WEBER, 1991, p. 281).

Como o visto em Weber, o agente religioso está situado em um espectro mágico que o protege e projeta a sua magia, mas ao mesmo tempo, detém-na, pois eis que ele deve seguir certo padrão ritual. A não mudança do símbolo, do mito, do rito é o que o torna visualizável e aceito no cotidiano. Assim, posso inferir que a figura da benzedeira também segue tal padrão ritual, as mesmas orações, ramos, folhas, movimentos e trato, de modo que sua atuação seja racionalizada e atenda às necessidades do contexto em que se encontra.

Nesse tocante, a magia para Weber (1991) é sempre um conjunto de elementos humanos, físicos e rituais que se imbricam no processo de construção do fenômeno religioso.

O emprego mágico dos símbolos gráficos, o desenvolvimento de todas as espécies de mímica e dança como simbolismo, por assim dizer, homeopático, apotrópico, exorcista ou mágico coercitivo, a estereotipação as sequências formais admissíveis ou, pelo menos, a das sequências tônicas (WEBER, 1991, p. 283).

Para Weber, a magia, como foi citado, assume uma conotação ligada diretamente ao imaginário de quem a produz e de quem a recebe como graça divina. No caso das benzedeiros, é preciso situar a magia dentro das formas citadas, pois a benzedeira é aqui tipificada no agente ritual e no mago, mas ela, ao mesmo tempo em que recorre aos elementos naturais e ao seu deus, ritual ou antepassados, busca sua fonte inspiradora no Deus maior a que serve. “Mesmo os 'deuses' não são imaginados, desde o princípio, como seres perenes a eles, essencial apenas após a superação de concepções puramente naturalistas” (WEBER, 1991, p. 284).

Na busca de se ilustrar o citado, no gráfico 01, estão interconectados os elementos ativos e passivos do sistema religioso identificado por Weber (1991). Os especialistas religiosos têm por meta e fim, as três formas de graça salvífica localizadas na prática religiosa de instituições, grupos e especialistas. Ao mesmo tempo, pode-se pensar o Mago, o Profeta, o Sacerdote e o Leigo, a partir da figura da benzedeira, dependendo de qual lugar se está a observar suas práticas rituais e de salvação pessoal. A benzedeira no contexto do gráfico exposto é o agente especializado carismático, conforme se vem fazendo menção.

FIGURA 02: MODO DE VIDA INFLUENCIADO PELOS MEIOS DE SALVAÇÃO



FONTE: OLIVEIRA, Arilson Silva de. Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber. Horizonte, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 136-155, jun. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewFile/P.2175-5841.2009v7n14p136/2597>>. Acesso em: 05 mar 2016.

Ainda dentro do contexto das benzedeiças abordado anteriormente, e indicado na figura 02, por meio do pensamento de Weber (1991) em específico, não se deve pensar, contudo, em um sistema religioso único, monoteísta e hermético, ao contrário, são incorporadas as mais variadas formas rituais e religiosas em tal contexto. As benzedeiças parecem incorporar as formas variadas de graça na mediação do sagrado, de modo que também parecem incorporar figuras diferentes de agente especializado, conforme se pode aproximar, a partir do que cita-se abaixo:

Os obstáculos práticos ao desenvolvimento em direção a um monoteísmo rigoroso, iniciado quase universalmente em diversas formas - os quais tornaram relativos à imposição deste na religião cotidiana por toda parte, com exceção do judaísmo, do islamismo e do protestantismo -, estavam em regra, nos poderosos interesses ideais e materiais dos sacerdotes interessados nos cultos e nos lugares de culto dos deuses particulares (WEBER, 1991, p. 292).

Pode-se ainda inferir, a partir da citação acima, que a prática preconizada pelas benzedeiças, não se evidencia como culto ou sistema religioso especializado,

dentro do viés weberiano, mas de uma expressão cotidiana. A benzedeira não tem a mesma significação ou não predispõe do mesmo simbolismo que um sacerdote; nem sua prática, a mesma tem força de uma religião oficial; todavia, é ela, que em sua ação, reúne “interesses religiosos dos leigos em um objeto religioso palpável, próximo, que se podia relacionar com a situação de vida concreta ou com determinado círculo de pessoas” (WEBER, 1991, p. 292). Pode se inferir que a prática das benzedeiças responde àquilo que religião, cultura e medicina formais, burocráticas, não respondem, conforme busca-se interpretar a partir do seguinte depoimento:

Uso muito o barro de Nossa Senhora, pego ali mesmo na grutinha. É forte e cura doença de pele. Uso as plantas também. A melhor planta é as arvores, elas é forte demais, mas o chifre e a pedra também tem muita força. É deus que escolhe a gente pra fazer as oração. Fico discalça o dia inteiro que eu benzo, porque vai pra terra as força ruim é igual os raio (ENTREVISTA COM D. MARLY RESENDE, 13/09/2014).

Em tal contexto, a prática religiosa pode assumir o caráter palpável como se mencionou acima. As ações de D. Marly são, segundo ela, pautadas em uma força intuitiva que está nela e que ela acredita ser maior que ela mesma. Tal força, assume para D. Marly caráter universal de verdade e pode ser pensada em Weber (1991), quando este, indica que as religiões sejam elas oficiais ou não, assim como as práticas religiosas, possuem a mesma relevância, o que denota similitude entre o ofício do sacerdote e o do benzedor, conforme pensa D. Marly.

Não obstante, também as religiões indiferenciadas nos demais aspectos, praticam a oração autêntica individual, como súplica, na maioria das vezes numa forma racional, puramente comercial: o rezador apresenta ao deus dos serviços prestados, esperando contraprestações correspondentes. Também o sacrifício aparece no princípio como meio mágico (WEBER, 1991, p. 292).

Há que se fazer uma relação, nesse caso, do rezador com o benzedor, no tocante a um Tipo do que Weber chama de mago, um agente especializado de cura. Nesse sentido, ora Weber indica a mencionada similitude ao considerar a prática religiosa, ora destaca a diferenciação entre os citados, para indicar a questão ritual:

[...] o aspecto sociológico da mencionada distinção está no nascimento de um 'sacerdócio' como algo que cabe diferenciar dos 'magos'. Em correspondência à distinção entre 'culto' e 'magia', é possível designar como 'sacerdotes' aqueles funcionários profissionais que, por meio de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os 'demônios' por meios mágicos. Mas o conceito de 'sacerdotes' de muitas grandes religiões, também o da cristã, inclui precisamente a qualificação mágica (WEBER, 1991, p. 294).

Conforme se lê na citação, os sacerdotes influenciam os deuses e distinguem-se dos magos ou rezadores, pelo fato de que, na análise weberiana que venho propondo, aqueles teriam a prática fenomenológica capaz de influenciar os deuses diretamente: “Denominam-se 'sacerdotes' os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, que visa à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos” (WEBER, 1991, p. 294).

Nota-se, portanto, um sistema identificado por Weber de legitimação e oficialização da figura do sacerdote, enquanto forma institucionalizada e burocrática de agente de culto, vinculado aos demais tipos de agentes ora citados.

Para Weber (1991, p. 294) trata-se de um contrato individual ligado a uma associação fundada em relações também associativas, vínculo esse que benzedeadas e agentes da religião popular não requerem para formalizar suas práticas, por se tratar de uma profissão dita pelo autor como liberal, dado que:

Os magos [e as benzedeadas] estão unidos numa corporação fechada, em certas circunstâncias, numa casta hereditária, e esta pode ter, em determinadas comunidades, o monopólio da magia. Também o sacerdote católico nem sempre é 'empregado', mas um pobre vagante que vive das missas que celebra aqui e ali (WEBER, 1991, p. 294).

Nessa perspectiva, entende-se que a benzedeadas age isoladamente, inclusive da Igreja Católica, nunca ou dificilmente em conjunto ou congregação, o que lhe garante certa autonomia ritual e religiosa em termos gerais. Talvez aqui se encontre um dos motivos de as benzedeadas terem se consubstanciado ao processo histórico, pois não cobram por seus serviços; foi o que se percebeu, indutivamente, nas falas das entrevistadas que consultei, bem como na literatura pesquisada; depois, atendem em geral em casa; recebem doações, agradecimentos que lhes garantem boa subsistência, e, em geral, têm família, elementos agregadores à sua prática e economia, que dispensam maiores exigências burocráticas.

Não obstante, também não há uma corporação que sobre-eleve o sacerdote em detrimento aos demais tipos weberianos de agentes religiosos, pois segundo Weber cita acima, a condição sacerdotal está tal qual, no caso dos magos e profetas, vinculada à condição humana, à diferença do saber específico no caso dos sacerdotes, o que poderia ser dito aqui como especializado, além de “sua doutrina fixamente regulada e da qualificação profissional, daqueles que atuam em virtude de dons pessoais (carisma) e da prova destes por milagres e revelação pessoal, isto é, de um lado, os magos e, de outro, os 'profetas'” (WEBER, 1991, p. 294).

Weber (1991, p. 295) cita casos de ação religiosa sem sacerdócio como na China, onde o pai de família é o cuidador do culto familiar aos deuses, bastante dissipado pela racionalização do ocidente. Cita ainda o caso do Budismo, sem sacerdotes, cuja busca de elevação religiosa é pessoal e sem a racionalização funcional do culto. Em tais formas religiosas, também não se nota a figura do profeta que é definido por Weber:

O que é, do ponto de vista sociológico, um profeta? Prescindimos aqui da discussão geral da questão dos 'portadores da salvação', tratada, em seu tempo. Nem todo deus antropomórfico é um portador divinizado de salvação interna ou externa, e nem de longe todo portador de salvação tornou-se um deus ou um salvador, por mais difundido que tenha sido esse fenômeno (WEBER, 1991, p. 303).

No caso citado, o profeta é um oficiado da religião que fala em nome de um deus, uma espécie de anunciador oficial do sagrado, "o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino" (WEBER, 1991, p. 303).

O profeta, nesse caso, é um revelador do deus a quem serve, diferente também da prática religiosa proposta pelas benzedeadas, as quais, distribuem seus conselhos em função de um propósito humano, físico, da solução, da libertação, não havendo nelas uma conotação oficial, institucionalizada como já foi dito.

Sob um critério econômico, o profeta propaga a ideia por ela mesma e não por uma remuneração. O caráter gratuito da propaganda profética, por exemplo, o princípio previamente estabelecido de que o apóstolo, o profeta, o mestre do cristianismo antigo não deve fazer de sua missão um ofício, de que somente por curto tempo deve desfrutar da hospitalidade de seus fiéis, de que deve viver do trabalho próprio ou daquilo que recebe sem pedi-lo expressamente (WEBER, 1991, p. 304).

Notam-se aqui certas similitudes entre a prática da benzeção e da ação profética, dado que o benzedor, no tocante à economia da prática, uma vez que, o benzedor não cobrando por seus feitos, recebe benefícios ou doações que o mantém financeira e alimenticiamente em vida. Sua prática tem caráter gratuito.

O mago é frequentemente pregador de divinização; às vezes somente isto. A revelação, neste estágio, funciona continuamente como oráculo ou como inspiração [intuição] do sonho. Originalmente, dificilmente houve uma reorganização das relações de comunidade sem consulta prévia do mago (WEBER, 1991, p. 304).

Percebe-se, contudo, que mesmo sem conotação institucionalizada (burocrática) ou oficial, uma influência da benzedeadas e sua prática (preconizada na

figura do mago) no ordenamento social, o que remete a análise empreendida à ideia de um oráculo ao estilo grego.

O guru é somente um mestre que comunica um saber adquirido, não apenas o revelado, e ensina não em virtude de autoridade própria, mas por encargo e também o ético filosófico e o reformador social não são profetas em nosso sentido, por mais próximos que possam estar deles. São os lendários sábios mais antigos dos helenos, Empédocles e outros semelhantes (WEBER, 1991, p. 306).

Aparece aqui uma nova variante da ideia de mago/rezador, que é a de guru, associada ao já mencionado oráculo, o benzedor seria então um guru, um adivinhador que ensina ou profere o ritual de cura pelo encargo que assumira, sem perder suas características de profeta, enquanto anunciador do bem, do bem das pessoas, do bem da vida, do bem da cidade, do bem, do tempo, da vinda da chuva, da colheita entre outros. “O profeta, no sentido aqui exposto, está sempre ausente onde não há anunciação de uma verdade religiosa de salvação em virtude de revelação pessoal. Esta constitui para nós característica decisiva do profeta” (WEBER, 1991, p. 307).

Em outro fragmento, Weber completa o que fora exposto:

[...] o mistagogo [reformador] pratica sacramentos, isto é, atos mágicos que garantem bens de salvação. [...] O mistagogo ministra a salvação mágica, mas falta-lhe a doutrina ética. Em lugar desta, dispõe do saber, hereditariamente transmitido, da arte mágica (WEBER, 1991, p. 308).

Contudo, a despeito do que fora enunciado a partir dos Tipos em Weber, não se deseja aqui forçar um enquadramento entre a figura do benzedor e os três Tipos propostos por Weber, apenas propor algumas aproximações tipológicas de ambos, de modo a levar o leitor a entender que a tipificação das benzedoras não é nem simples, nem exatificada em Weber, mas apenas estabelecer certo comparativo, de modo que vou depois reconsiderar isso na perspectiva inferida por Bourdieu (2004), de quem tratarei mais adiante.

Desse modo, Weber (1991, p. 310) ressalta que “A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e os cósmicos, têm para o profeta determinado 'sentido', sistematicamente homogêneo”. Embora não sejam agentes especializadas da cura no sentido burocrático proposto por Weber, as benzedoras fixam algumas práticas que podem ter tido influência em sua perpetuação hodierna. Em outras palavras, somente elas benzem, indicam seus chás, proferem suas rezas, sendo até certo limite conceitual, agentes especializados da cultura, da religião e da medicina popular.

Feitas todas essas considerações e tipificações, entendo ser pontual, tratar agora do perfil geral das benzedeadas entrevistadas, de modo a parentar o dito e o visto. As entrevistadas têm média etária de 64 anos, a maioria é casada, sendo uma amigada (amasiada) e uma solteira. A maioria cursou o 4º ano e tem em média 4 filhos. Todas têm casa própria. Realizei as entrevistas em suas casas, à exceção de duas que entrevistei em seu local de trabalho.

Em relação ao local de nascimento, apenas três declararam ter nascido em Quirinópolis, outras três em outra cidade de Goiás, três em Minas Gerais e uma no Estado de São Paulo.

Em média, residem em Quirinópolis há 35 anos. Sobre seu bairro, estão localizadas mais em regiões periféricas da cidade, à exceção de três delas. Todas disseram ter boa ou ótima relação com sua comunidade.

A primeira entrevista aconteceu em 06 de julho de 2014 com a benzedeadora D. Dalila Araújo (figura 03), nascida em Guarapuava interior de São Paulo, 67 anos, casada. Ela afirma que sua casa é própria e que mora em Quirinópolis há 27 anos, no bairro Jardim Bom Pastor, e considera que possui boa relação com a comunidade. Tem o 4º ano primário em seus estudos e teve cinco filhos.

A figura 03 mostra dois locais importantes da casa de D. Dalila, o velho banco de madeira, no qual reza em geral pelos bebês e a mureta utilizada para sentar adultos, quando ela vai proferir suas orações. A filha, que tirou a foto, relatou que ela vestiu a melhor roupa para a entrevista, o que indica que se sentiu valorizada.



FIGURA 03: D. Dalila, logo após a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

Dentro do que expus em Weber anteriormente, entende-se que D. Dalila seria a benzedeira que mais adota práticas burocráticas em sua benzeção, pois mantém suas rezas organizadas e muito bem-dispostas em um caderno que fez questão de mostrar, bem como seu alvará. Segundo D. Dalila, uma das orações que ela mais faz é a de mau-olhado⁶ que ela relata a seguir:

Com dois te botaram, com três Jesus benzeria, com as palavras de Deus Pai, o Espírito Santo e a Virgem Maria. Fulano, se tu tiver olhado nos seus cabelos, se botaram no seu tamanho, se botaram no seu corpo, na sua boniteza, na sua feiura, no seu trabalho, na sua preguiça, na sua riqueza, na sua pobreza, na sua inveja, na sua sabedoria, na sua alegria, na sua doença, na sua tristeza (ENTREVISTA COM D. DALILA ARAÚJO, 06/07/2014).

Aqui se pode notar que a oração que supostamente “tira” o mau-olhado estabelece uma relação, evoca reações que atingem diretamente a estima-própria do benzido. Trata-se de uma oração culturalmente ligada à dimensão estética, todas possuem uma sonoridade, estendendo-se a questões relacionadas à saúde. O mau-olhado ou olhar a que se atribuem poderes de causar malefícios e infortúnios. Na crença popular, o mau-olhado só pode ser extirpado pelo benzedeiro, pois caso não seja, poderá ocasionar problemas sociais, físicos, mentais, financeiros, afetivos, conjugais ou familiares. Quase sempre vem acompanhado de “olho gordo” ou inveja.

Nesse tocante, Weber indica que a figura do profeta assim como entendo ser a da benzedeira, traz consigo, importante concepção religiosa do mundo e da necessidade de sua constante reordenação, em ajuste às mudanças imprevistas e em que, “todas as tensões mais fortes, tanto no modo de viver intrínseco quanto na relação externa para com o mundo, provêm, então, da colisão deste mundo, como um todo pleno de sentido, com as realidades empíricas” (WEBER, 1991, p. 310).

Originalmente, o ensinamento da arte mágica tinha, por todo, esse caráter de saber secreto, por interesses corporativos. Mas também houve, por toda parte, elementos do saber dos mágicos que se tornam objeto de uma educação sistemática precisamente do resto da população (WEBER, 1991, p. 314).

Assim, é em Weber, difícil separar ao certo o saber institucionalizado do saber cotidiano, não ritual, não formal, não oficial, inferindo-se que apenas uma parte desse

⁶ Segundo Maués (1997, p. 34) é provocado pelo olhar excessivo por aqueles que têm ‘mau-olho’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais.

saber mágico é que se torna objeto de sistematização, ficando talvez sua maior porção na esfera periférica do cotidiano já citado. Também não é possível apontar se todos estariam sujeitos a uma mesma finitude em detrimento dos processos de racionalização já mencionados. Todavia, os três Tipos sempre estiveram, e aparentemente sempre estarão, presentes socialmente.

Na busca de uma aproximação com o que foi afirmado, cita-se Bourdieu (2004, p. 81) para quem os interesses mágicos (não oficiais) são parciais e imediatos, distinguindo-se dos interesses religiosos (oficiais). Quanto mais dependente da natureza, e ocupando um lugar inferior na hierarquia social, a tendência é que haja uma religião de interesses mágicos. No entanto, não é possível apontar, se tal prerrogativa se aplica ao caso das benzedeadas, dado que podem ou não subsistir ao tempo, muito embora, conforme se vai trabalhar em capítulos posteriores, os registros dos Tipos trabalhados por Weber (1991), bem como a presença de figuras religiosas como as benzedeadas, são sempre muito antigos e remontam a períodos arcaicos da humanidade, na prestação de serviços como:

A cura das almas, a assistência religiosa aos indivíduos, é em sua forma racional-sistemática também um produto da religião profética revelada. Sua fonte é o oráculo e o aconselhamento pelo mago em casos nos quais doenças ou outras adversidades sugerem um pecado mágico, o que levanta a questão de quais doenças ou outras adversidades, sugerem quais sejam os meios adequados para acalmar o espírito ou demônio enfurecido (WEBER, 1991, p. 318).

Nesse conjunto, abordar até aqui as figuras do sacerdote, do profeta e do mago, enviesando-as à figura das benzedeadas, pode, dentro do citado, possibilitar uma reinterpretação proximal de Weber, a fim de aplicar sua teorização aos dados empíricos desta tese e sobre como se dão as construções sociais dentro dos processos de institucionalização de elementos simbólicos que citei como o de bem, saúde, doença, esperança, cosmos e outros. Pode ainda influenciar sua reconstituição ao longo dos séculos enquanto objetos da ação das benzedeadas e de sua permanência dentro do processo histórico como agente não burocrática da religião e da cura, de modo que se passa a analisar as benzedeadas e sua prática social na perspectiva de Weber, a partir da abordagem desse universo simbólico considerado por Pierre Bourdieu, especificamente na obra *Economia das trocas simbólicas* (2004).

1.2 As benzedeadas a partir do viés sociorreligioso

Para propor nesse tópicu um enquadramento sobre as benzedeadas e suas condições de permanência a partir Bourdieu, é preciso antes mencionar que Pierre Bourdieu, francês de origem campesina e filósofo de formação, propôs uma análise sociológica do sistema religioso da teoria religiosa weberiana que parte do sentido da ação e não da revelação, ou seja, dos aspectos religiosos daquela. Segundo Bartz (2007, p. 33): “ao apresentar a sociologia da religião de Max Weber, Pierre Bourdieu argumenta que, em toda a sua vida, Weber se esforçou para provar a eficácia histórica das crenças religiosas, contrariando o reducionismo da teoria marxista”.

Para Bourdieu (2004, p. 82) o campo é compreendido como o espaço social das relações de força, mais ou menos desiguais, em que os protagonistas, agentes dotados de um domínio prático do sistema, de esquemas de ação e de interpretação, se situam com posições bem demarcadas, levando consigo, em todo tempo e lugar, sua posição, presente e passada, na estrutura social sob a forma de *habitus*⁷. Tal perspectiva pode ser pensada a partir do viés interpretativo, no depoimento de uma das benzedeadas entrevistadas para a composição desta tese:

Eu uso qualquer ramo pra benzê, mas não benzo de coisa forte, só de quebranto e mau-olhado. Aqui na creche tem muito disso, às vezes, as criancinha tá sonolenta ou não come direito, as menina chega e pede, eu cato um raminho ali mesmo e benzo as criança, elas fica boa, come, é uma maravilha (ENTREVISTA COM D. CLEUZA, 16/09/2014).

Para D. Cleuza, cada pessoa que benze, lida com um tipo específico de mal (físico, moral, existencial, social, econômico) e constrói, portanto, um *habitus* em seu cotidiano ou uma estreita relação desse mal situado em seu sistema de crenças e em seu cotidiano que chamaremos aqui de real em Bourdieu.

Nesse sentido, para Pierre Bourdieu (2004, p. 201), o conceito de *habitus* é entendido como um “conjunto das disposições inconscientes que estariam presentes em diferentes sujeitos, levando-se em conta que tais disposições seriam o resultado da interiorização de complexas estruturas objetivas presentes numa sociedade”.

⁷ Bourdieu pretende ao propor o conceito de *Hábitus*, eliminar do âmbito científico o distanciamento existente na sociologia de Weber entre indivíduo/sociedade. Desse modo, os fatos sociais só existem porque existem antes os indivíduos, de modo que, tal teoria se relaciona à capacidade de uma determinada estrutura social ser incorporada pelos agentes por meio de disposições para sentir, pensar e agir como procuro demonstrar no caso das benzedeadas que constituem seus fatos sociais ao mesmo tempo que os vivenciam no movimento que fazem entre as estruturas, medicina, cultura e religião.

De acordo com Bourdieu (2004, p. 79), o trabalho religioso é realizado por agentes especializados, porta-vozes institucionais poderosos, que respondem com um tipo de prática e discurso a um tipo de necessidade e a um grupo determinado.

A esse respeito, afirma Oliveira (2003, p. 182) que no trabalho religioso reside a maior contribuição à sociologia da religião. Para ele, “há trabalho religioso quando seres humanos produzem e objetivam práticas ou discursos revestidos de sagrado, e assim, atendem a uma necessidade de expressão de um grupo ou classe social”.

É justamente por atenderem às demandas, que as benzedadeiras, possivelmente, se situam nas relações sociais que estabelecem, com relativa demanda ideológica de reclamantes em seu cotidiano. Segundo Bourdieu:

[...] é possível falar de interesses religiosos quando surge uma demanda ideológica, isto é, a espera de uma mensagem sistemática capaz de dar um sentido unitário à vida, propondo a seus destinatários privilegiados uma visão coerente do mundo e da existência sistemática, e dando-lhes os meios de realizar a integração sistemática de sua conduta cotidiana. Portanto, capaz de lhes fornecer justificativas de existir tal como existem, isto é, em uma determinada posição social (BOURDIEU, 2004, p. 86).

A crença de se poder dar sentido unitário à vida foi algo percebido ao entrevistar no dia 02 de setembro de 2014 (terceira entrevista) D. Adélia Moura Souza de Moura, nascida em Santa Helena, interior de Goiás, 63 anos, que se diz amigada (amasiada) há 40 anos, como diz ela: “amigado com fé, casado é”. Afirma que sua casa é própria, originária de apoio recebido da prefeitura local e diz morar em Quirinópolis há 35 anos, no bairro Tônico Bento, e considera que possui boa relação com a comunidade. Nunca estudou. Tem um filho. Veste roupas simples e tem hábitos simples também.

Sua residência está em reconstrução, pois a antiga era de madeira e chão batido. Leva, com seu “amigado” (Figura 04), uma vida tranquila, mas sem muitos recursos, em um dos bairros mais pobres, e com maiores índices de usuários de drogas da cidade. Seu olhar maroto chama a atenção.

Ainda conforme a figura 3, nota-se a simplicidade da casa, sem portas, só cortinas, e moveis simples também. D. Adélia pode ser pensada dentro da teoria já exposta sobre o pensamento de Weber como uma agente mística da cura que, em Bourdieu, no trecho acima citado, mostra-se como alguém que fornece significado à

vida de miséria que existe em seu bairro. É ela, que no cotidiano sofrido das pessoas à sua volta, fornece sentido existencial.



FIGURA 04: D. Adélia e esposo, logo após a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

Contestada enquanto benzedeira por alguns do seu bairro por conta do fato de que seu “amigado” possuir uma doença repleta de simbologias que é a hanseníase, ela alega ter benzido ao longo de sua via mais de mil pessoas e diz ser ainda bastante procurada. Quando o marido teve a doença, e ela entendeu, inicialmente, ser cobreiro, tratando o problema como tal. Por morar em um bairro muito pobre, D. Adélia, frequentemente, tem que benzer de infestações como pulgas, carrapatos e outros insetos. Por isso, ela optou, mediante meu pedido, por ensinar a seguinte oração:

Se a casa tem nove bichos. De nove tira um, fica oito. De oito tira um, fica sete. De sete tira um, fica seis. De seis tira um, fica cinco. De cinco tira um, fica quatro. De quatro tira um, fica três. De três tira um, fica dois. De dois tira um, fica um. De um tira um, não fica nenhum e também esta. Mal que comeis. A Deus não louvais. E nesta peste. Não comerás mais. Hás de ir caindo. De dez em dez. De nove em nove. E nesta peste. Não ficará nenhum. Há de ficar limpa e sã. Como limpas e sãs ficaram. As cinco chagas de Nosso Senhor (ENTREVISTA COM D. ADELÍCIA MOURA, 02/09/2014).

A oração transcrita utiliza uma espécie de operação matemática e paralelismo gramatical que ressaltam, posteriormente, a força divina aparentemente de Deus Pai e de Jesus, na condição de salvador, que livra o reclamante do mal da peste. Para Moura (2011, p. 340) “O princípio básico por trás da benzeção é a ideia de curar (mal físico ou espiritual) por meio da palavra, da oração, no qual o(a) benzedeiro(a) é um(a) intermediário(a) entre Deus, ou deuses, e aquele que se submete à cura”.

D. Adélcia demonstra em sua fala, crer que fora escolhida, eleita pela Virgem Maria, dada a sua fé na Santa, para fazer o que considera como o bem, resignificado no ato da benzeção, dando sentido ao cotidiano sofrido das pessoas do seu bairro.

Nesse mesmo comparativo, retomo Bourdieu que afirma:

[...] as demandas religiosas tendem a organizar-se em torno de dois grandes tipos de situações sociais, ou seja, as demandas de legitimação da ordem estabelecida, próprias das classes privilegiadas, sentimento de dignidade prendido à convicção da própria excelência e perfeição de conduta de vida, e as demandas de compensação próprias das classes desfavorecidas (religiões de salvação) [...] [que se funda na promessa de salvação do sofrimento] e no apelo da providência capaz de dar sentido ao que são a partir do que virão a ser (BOURDIEU, 2004, p. 87).

Dentro do constructo citado, D. Adélcia seria uma legitimadora da cura e da fé, pois ouve diretamente as reclamações de seus “pacientes”, sem ter salas ou mesmo remuneração fixa para isso. Mulheres como ela, atuam diretamente no campo da salvação pessoal e atribuição de sentido à vida de quem as procura. Sobre a concorrência no campo religioso pelo poder, Bourdieu salienta que:

[...] a especificidade está no fato de que o alvo tem residência no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2004, p. 88).

Nesse sentido, Bourdieu (2004, p. 88), ao indicar os ditames de sua pesquisa, entende que para uma investigação completa da teoria de Weber sobre religião, faz-se necessário um “levantamento das dificuldades com que Weber se defronta em sua tentativa de definir os ‘protagonistas’ da ação religiosa: profeta, feiticeiro e sacerdote”, na forma de tipos ideais de identificação das práticas que as benzedeadas realizam.

Para tanto, é preciso uma ruptura com a metodologia de Weber, a fim de se chegar a sua interpretação teórica interacionista das relações entre os agentes religiosos, de modo a se pensar em um processo de interação simbólica; tentativa essa que fora feita no tópico anterior e que reafirmo aqui em relação aos comparativos que teço, afigurando a imagem do curado, predisposta na ideia da pitonisa grega, da bruxa ou feiticeira medieval, da cigana, da mulher selvagem e da *babayaga*.

É justamente nesse ponto que Bourdieu (2004) se entrecruza com a tese que tenho proposto, dado que a prática das benzedeadas que indiquei, parece ter se situado no contexto nacional, por promover certo ordenamento no cosmo pessoal sem grande burocracia, diante da desordem costumeiramente provocada pela doença, e por outros fatores adversos como afetos, trabalho, dinheiro, estudos e medos.

As benzedeadas possuem uma resposta imediata, além de mediadoras do sagrado, diretamente ligadas aos elementos naturais da cura, gozam de grande respeito e consideração por parte de vizinhos, amigos, apreciadores de sua arte. Isso talvez explique, parcialmente, sua permanência até nossos dias, pois não há muitos limites aparentes em sua prática; conforme me confidenciou D. Adélia, as benzedeadas “ouvem o problema e em seguida fazem uma oração, propõem um emplastro, um chá, um ritual” e o que chamam de graça, simplesmente acontece. Nesse sentido, a graça é e brota da ação humana, é o agir humano, afetivo em função do outro, ao acolher o outro, ao dar uma fala amiga para ele.

Conforme evidenciei no caso de D. Adélia, de acordo com Bartz (2007, p. 36), os sistemas de interesses religiosos estariam vinculados à situação social, visto que, nesse espaço, a mensagem religiosa tem conotação relevante para alguns grupos na forma de ação simbólica, fornecendo um sistema de justificativas de existência a uma determinada posição social.

De modo semelhante, dentre as especificidades do campo religioso, o que D. Adélia faz é estabelecer em sua relação com as pessoas do bairro, pode ser dito como uma espécie de *habitus*, onde ela situa o que ela é para os demais, conforme referencio a seguir:

[A benzedeadas incorpora o] monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um *habitus* religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência (BOURDIEU, 2004, p. 88).

Conforme o citado, na luta pelo exercício legítimo do poder (fazer) religioso, o que vai prevalecer, é a autoridade e a força ou carisma que se conquistou no transcorrer da vida. O processo de legitimação religiosa, ou conferência de sentido a um objeto, prática ou grupo, torna-se resultado direto de lutas e processos simbólicos

que acontecem, às vezes, de forma violenta. É o cotidiano performático⁸ das benzedeadas que faz com que a crença em sua oração e força se tornem um *habitus*.

Nesse conforme, a história social das benzedeadas é sim uma história que denota uma luta por situar-se no contexto em que se encontra; nem sempre constituída por grupos e grandes levantes, mas por lutas isoladas em sua maioria, contra párocos, paróquias, igrejas protestantes e demais situações vigentes, muito embora não tenha encontrado nas entrevistadas desta tese algum indício nesse sentido, como vi nas referências que consultei. Sua luta social mostrou-se mais contra parentes, maridos e vizinhos, do que necessariamente por forças religiosas oficiais.

Novamente cito o comentarador Bartz (2007, p. 38) sobre o poder religioso que é o produto de um negócio (transação) entre agentes religiosos e leigos, em que o interesse de cada categoria deve ser contemplado, sendo que o poder que os agentes religiosos detêm, deriva do princípio de estrutura das relações de força simbólica, conforme desejo indicar ao citar o depoimento seguinte:

Com a reza de espinhela eu rezo pra várias coisa, mas vô mudando alguma palavra. Às veis eu peço pra um santo, ora pro otro, dependendo do que eu tô sentindo na hora. Cada oração sai de um jeito e o que importa é a gente tê aquela fé de que vai curá e cura mesmo (ENTREVISTA COM D. CLEUZA, 16/09/2014).

Ao expor a fala de D. Cleuza, entende-se evidenciar que o poder religioso exercido pelas benzedeadas não é nem institucionalizado, nem formal, mas está presente desde sempre, possuindo raízes históricas milenares, talvez mais antigas que o próprio cristianismo. Assim, torna-se, no campo dos significados linguísticos de sua constituição, um campo religioso relativamente autônomo dentro do processo de incorporação de crenças populares que pode ser evidenciado na fala de Bourdieu:

O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e do reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 2004, p. 34).

A sistematização das práticas populares, e nesse fim, o surgimento de uma prática de benzeção, não acontecem necessariamente em grandes cidades, conforme

⁸ Indivíduo que compõe performances. Como quando um ator está interpretando papéis. Expressivo. Simulacro.

indica Bourdieu (2004, p. 34), bem ao contrário, ela pode estar situada dentro de uma pequena vila, uma periferia, propriedade ou região mesmo rural, quase sempre muito afastada dos centros urbanos. Para Bourdieu (2004, p. 34) o espaço “entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião, ou seja, a grande divisão do trabalho material e do trabalho intelectual consiste da separação entre a cidade e o campo”. Isso pode ser notado no comentário acima, de D. Cleuza, quando ela afirma que sua fé, como um elemento não científico, dentro da medicina institucionalizada, favorece ou provoca a cura.

Tal separação não exerce influência sobre o viés da benzeção, pois essa pode desenvolver-se tanto em pequenas localidades rurais ou urbanas, como em grandes centros, não estando vinculada ao processo de racionalização mencionado no primeiro momento desta tese. Todavia, o surgimento de tal prática pode dar-se na forma de crença ou magia, não sendo isso relevante, a não ser, para efeito de estudo científico.

[...] subordinar a análise da lógica das interações que podem se estabelecer entre agentes diretamente defrontados e, particularmente, as estratégias que os opõem, à construção da estrutura das relações objetivas entre as posições que ocupam no campo religioso, estrutura que determina a forma que podem tomar suas interações e a representação que delas possam ter (BOURDIEU, 2004, p. 81).

É possível que em Bourdieu, a benzedeira pode ser pensada como um agente social da interação, pois como D. Cleuza ressaltou na entrevista, ela e as demais, atendem a todos, “sem olhar a quem” como ela mesma mencionou. Há que se distinguir, todavia, a prática da benzeção de práticas de feitiçaria ou de elementos ligados ao espiritismo, ainda de forma apriorística, embora se reconheça que aquela também pode ocorrer em tais variações.

[...] um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de uma religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada nas estruturas das relações de força simbólica, ou seja, no sistema de relações entre os sistemas de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada (BOURDIEU, 2004, p. 43).

A prática da benzeção, situada no sistema de práticas descrito acima por Bourdieu, além de milenar, é hoje vista como socialmente inserida, não havendo distinção prática entre essa e as formas religiosas oficiais, desde que respeitados os

campos de cada uma, de modo que, tanto a religião quanto a benzeção cumprem suas funções, tornando-se, portanto, passíveis de análise sociológica.

Para Bourdieu (2004, p. 48) os que recorrem a tais instâncias esperam da religião apenas justificações capazes de livrá-los da angústia existencial, da contingência, da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte, mas também esperam de tais operadores, justificações de existir em todas as instâncias que lhe são socialmente inerentes, de modo que as teodiceias são sempre sociodiceias que me dedico a pensar no próximo tópico.

1.3 As benzedeadas e sua prática econômico-religiosa

A condição de permanência social das benzedeadas, também chamada de cultura residual⁹ a que se refere esta tese, passa também pelo viés econômico, vertente a esta que também se mostra importante na transversalidade das estruturas que ora analiso.

A respeito da condição econômica das benzedeadas ora entrevistadas para esta tese, foram propostas quatro perguntas, e todas as benzedeadas entrevistadas declararam possuir residência fixa; apenas três têm função de trabalho fora de casa, embora se deva aqui ressaltar que apenas duas das dez benzedeadas entrevistadas denotaram viver exclusiva e cotidianamente para sua prática, dado que as demais são aposentadas ou pensionistas e não têm a prática da benzeção como rotina nem cotidiana, nem de subsistência.

Sete delas somente são donas de casa além de serem benzedeadas. Nenhuma das benzedeadas declarou cobrar pela benzeção, entretanto três disseram receber presentes com certa frequência em retribuição à sua prática, das quais, duas disseram que já receberam presentes, inclusive de grande valor. O fato de receberem algo em troca de sua prática não representa também que sejam mulheres abastadas de presentes e retribuições financeiras, ao contrário, são simples e demonstram simplicidade em sua fala, movimentos, vestimentas, olhar e trato, casa, móveis, conforme menciono no depoimento a seguir:

⁹ Por “residual” quero dizer que algumas experiências, significados e valores que não podem ser verificados ou não podem ser expressos nos termos da cultura dominante são, todavia, vividos e praticados como resíduos – tanto culturais como sociais – de formações sociais anteriores. [...] Por “emergente” quero dizer, primeiramente, que novos significados e valores, novas práticas, novos sentidos e experiências estão sendo continuamente criados (WILLIAMS, 2011, p.56-57).

Sempre chega gente com menino ou erado mesmo, daí pede pra benzê, eu benzo e a pessoa pergunta: Dona quanto é a reza? Eu falo, minha fia, não benzo por dinheiro, benzo por Deus que me dá força e saúde, por dinheiro é pecado, o rezador perde as forças se fizer isso. Mas eu não recuso oferta não, se quiser ajudar, quer dá um dinheiro, uma cesta, um brinquedo eu pego. O que não for do meu uso eu repasso (ENTREVISTA COM D. MARLY RESENDE, 13/09/2014).

Para D. Marly, a força de Deus vai sustentá-la, e isso se manifesta na generosidade das pessoas. Identifiquei ainda seis das dez benzedeadas entrevistadas que disseram já ter ido até uma residência ou fazenda para ali realizar sua prática de benzeção. Tal dado foi considerado de cunho econômico, infiro que tal visita, caso seja retribuída, seria ainda mais bem remunerada. Nesse sentido, nenhuma das entrevistadas disse ter alugado um espaço para exercer sua prática, o que indica não verem a própria prática como um negócio como foi possível observar no folheto abaixo que encontrei por acaso no centro da cidade e fui até o endereço sugerido em janeiro de 2015. Trata-se de um ponto de comércio alugado para tal finalidade.

D. MIRIAN
 VOCÊ ESTÁ COM PROBLEMAS AMOROSOS?
 PROBLEMAS FINANCEIROS?
 SUA VIDA ESTÁ ANDANDO PARA TRÁS?
 TEM ALGUM PROBLEMAS DE SAÚDE?
PARE DE SOFRER!
 Se tem algum desses problemas ou qualquer outro que seja, procure hoje mesmo D. MIRIAN, a astróloga das soluções! Conhecedora dos mistérios da umbanda, faz querer quem não quer, e quem quer não querer. Não precisa falar nada, ela fala tudo. Trá a pessoa amada na palma da mão, revela o passado, presente e futuro.
SIGILO ABSOLUTO!
 NÃO CONFUNDA COM OUTRAS QUE DIEM TER A MESMA PROBABILIDADE!
 Não brinque com a felicidade, volte a ser feliz, afasta do seu caminho quem te perturba, e coloca na sua vida quem você quer.
(64) 3651-4291 / 8447-1309
 Rua José Quintilliano Leão, Nº 209 - Centro - Quirinópolis-GO
 (quase em frente ao mercado popular)

FIGURA 05: Panfleto de propaganda
Fonte: Acervo de Gilson Azevedo

O panfleto faz promessas que giram em torno da questão abstrata e relativa da felicidade e a relaciona com seu inverso. Ressalto a frase na qual a benzedeadora em questão, se mostra como única no ramo e se posiciona como profissional.

Assim, de início, esse primeiro aspecto do tópico, situa em relação às condições de sobrevivência das benzedeadas, o que em tese, torna-se suporte para sua prática, já que todas as entrevistadas atendem em casa. Ter uma casa ou poder pagar por uma, dá-lhes uma situação confortável para exercer a benzeção.

Sobre os aspectos da condição religiosa, sete benzedeadoras se declararam essencialmente católicas, sendo que dessas, cinco disseram participar com frequência das missas; uma disse não participar e outra declarou participar pouco. Sobre as outras três, duas se declararam espíritas e outra de prática candomblecista de mesa branca, sendo que ambas participam sempre de suas escolhas religiosas.

Segundo o que expressa a fala de uma delas:

Menino eu sou católica desde a minha mãe, nunca mudei, nunca fui in nada qui num fosse católico. Tenho força na igreja, mesmo na roça quando nois morava na fazenda paredão, eu rezava o terço duas três veis no dia. Moro aqui tem 5 anos, tenho meus santo minhas devoção e graça a deus minha casa sempre foi guardada (ENTREVISTA SEBASTIANA, 11/09/2014).

No tocante às relações sincréticas, as duas benzedeadoras espíritas disseram participar da igreja católica, sendo que, duas das que se declararam católicas disseram ter participado do espiritismo por um tempo. Nenhuma disse frequentar denominações pentecostais, evangélicas ou protestantes o que pode indicar forte influência do catolicismo em suas práticas.

O aspecto sincrético parece desaparecer quando pergunto sobre a relação entre a religião professada e a prática realizada por elas, benzedeadoras, dado que as católicas declararam que sua prática tem relação com sua religião, o mesmo aconteceu com as benzedeadoras espíritas e com a candomblecista.

Conforme se abordou, todas as benzedeadoras têm uma ligação com algum tipo de credo, confissão ou campo religioso (BOURDEIU, 2004). Tal prerrogativa liga-as, de alguma forma, ao que poderíamos chamar aqui de religião formal. Concomitantemente, sua aparente estabilidade econômica lhes confere, num contexto capitalista, condições de desenvolver sua prática. E é justamente nesse ponto que se pode inferir como tese, que ter família, esposo e certa condição econômica, também pode ser apontado como um fator de permanência social das benzedeadoras e suas práticas em um cotidiano urbano e racionalizado de modo a dar sentido existencial a esse cotidiano, conforme ressaltou-se em Bourdieu.

Nesse sentido, pretende-se abordar, a seguir, a questão da presença das benzedeadoras enquanto uma representação histórico social de práticas de convívio.

1.4 Rezas, ramos, orações e representações sociais das benzedeadas

Conforme se tem buscado abordar neste capítulo, ao longo dos séculos, o processo de racionalização do ocidente, nem sempre foi capaz de promover uma clara distinção entre a ideia de magia e a construção do conceito de religião. Nesse caso, a benzedeadada é uma figura intercalada na tecitura social, um produto social, um ente que surge a partir da cultura, da religião e da medicina não formais.

Emergiu de tal mescla, figuras lendárias como seres mitológicos, magos, bruxas e feiticeiras, que nem sempre eram o que de fato se dizia deles. Em tal contexto, pretende-se aqui aclarar um pouco tal conjunto, a fim de se perceber a diferenciação entre a figura das benzedeadas em detrimento à ideia de certa similitude entre essas e as antigas bruxas medievais já mencionadas, fazendo suas devidas localizações e distinções sociais.

Conforme se enunciou até aqui, os mitos fundantes a que a benzedura recorre, são oriundos das várias tradições religiosas que a compõem enquanto ser cultural, religioso e curador. Segundo Boltanski (1989, p. 62), de modo geral, as funções da benzedeadada se estendem muito além do espaço rural e da confissão religiosa católica. Sendo assim, em cada expressão religiosa em que tal prática apareça, o mito que a funda é o das três expressões ora citadas.

A benzedura, como qualquer sistema simbólico, tem como um de seus elementos integrantes o mito, essa realidade cultural extremamente complexa, que relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio' (LEMOS, 2010b, p. 1).

Conforme Lemos, criar o mito em torno da benzeção ou tornar-se um mito dentre aquelas que também ministram tal forma religiosa de magia é o diferencial que muitas mulheres buscaram, ao longo da história do ocidente.

De comum acordo, Lefebvre (1974, p. 26) entende que a benzedura é um espaço social mitológico, um produto das relações sociais, de sua produção e de sua reprodução e, ao mesmo tempo, um suporte para que ela aconteça. Nas relações sociais, curas são propagadas e mais pessoas têm acesso aos meios não oficiais de libertação do mal que as acomete.

No universo dos conhecimentos populares, as doenças corporais são entendidas como resultado dos males da alma, ou seja, a separação entre corpo e alma não existe. Estes conhecimentos ancoram-se em princípios que levam em consideração a possibilidade de intervenção divina e/ou espiritual no processo de adoecimento, tratamento e cura, mediado pela capacidade concedida a algumas pessoas para diagnosticar e curar os males do corpo e da alma (LEMOS, 2010b, p. 5).

A partir de Lemos, entendo que as benzedeadas, incorporam a ideia de serem os agentes especialmente escolhidos pelo seu deus e entidades para manipular a força mágica, a magia, a sabedoria popular, que nem os médicos, nem os padres podem fazer. Não se veem como melhores, apenas com um dom específico. Em outras palavras, “o curandeiro é um membro das classes populares de cujo modo de vida e de pensamento, ele participa” (BOLTANSKI, 1989, p. 62).

No contexto de Boltanski, em concomitância a que foi enunciado em Weber e Bourdieu, as benzedeadas estão inteiramente inseridas em seu contexto sócio-histórico, fazem aquilo que naturalmente aprenderam, em sua maioria, não frequentaram escola, nem cursos para serem benzedeadas. Em seu ofício, não só as orações faladas são fundamentais, mas os instrumentos como, por exemplo, a faca e a garrafa para benzer afta e dor de cabeça, que, unidos às rezas, permitem que essas realizem seu ofício sagrado de curar males do corpo e do espírito (SILVA, 2009a), conforme se quer evidenciar no seguinte depoimento:

Aonde o bicho passeia fica o verme do cobrero. Então é só a reza que dá vorta. Já vi gente cum cobrero di tudo quanto é jeito e si num benze não sara. Já benzi até di amansar as cobras pra não ofender gente e os bicho. Como nois morava na roça e num tinha recursos, precisava aprendê, num tinha outro jeito (ENTREVISTA COM D. SEBASTIANA, 11/09/2014).

Para D. Sebastiana existem situações em que a única forma de cura é por meio da reza e da oração, já que não há ali outro recurso. Conforme sinalizou-se com Silva (2009a), o que se pode afirmar, é que D. Sebastiana é uma legítima agente da magia que crê portá-la e manipulá-la, vive disso e vive isso em seu cotidiano. Benzedeadas como ela, podem exercer qualquer outra função em sociedade, mas o ‘ser benzedeadas’ parece ser a parte mais essencial e prazerosa de suas vidas.

Assim como D. Sebastiana, é muito comum as benzedeadas crerem que receberam um dom divino, assim, não podem parar de benzer, pois ao receber o dom, devem devolver, curar, por meio de suas mãos e de sua voz. Desse modo, ocorre na

prática da benzeção a gratuidade de seus serviços, mesmo quando seus corpos sinalizam cansaço ou problemas inerentes ao envelhecer (SANTOS, 2007).

Na condição de agentes da magia, sabem por vezes de suas limitações em relação a problemas que estão além de seu alcance. Por isso, cumprem o que lhes é dado cumprir pela própria vida e história que construíram. “A benzedeira reconhece que, às vezes, a reza não é suficiente para tratar alguns males e aí recomenda ao paciente que procure auxílio médico” (HOFFMANN, 2012, p. 132). O caráter social da ação da benzedeira, assume ainda um viés cultural, conforme se vai trabalhar no próximo capítulo, mas antes, convém mencionar que em suas pesquisas, o antropólogo francês Lévi-Strauss ao mencionar em seu livro *Antropologia Estrutural* (1995, p. 181) sobre o feiticeiro e a magia, ressalta que o agente da magia é capaz de fornecer um significado que transcende a realidade meramente racionalizada como se evidenciou em Weber e Bourdieu.

A paciente, tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. Talvez sejamos acusados de paradoxo se respondermos que é assim porque os micróbios existem, e os monstros não existem. Contudo, a relação entre micróbio e doença é externa ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito, ao passo que a relação entre monstro e doença é interna a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente, é uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os linguistas, entre significante e significado. O xamã fornece à sua paciente uma linguagem na qual podem ser imediatamente expressos estados não-formulados, e de outro modo não formuláveis (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 213).

Abordar Lévi-Strauss no enquadramento das benzedeadas, sinaliza para o próximo capítulo, mas ao mesmo tempo que se estabelecer uma conexão entre ambos, já que, notar a prática da cura como elemento de inserção e de fundação social, é vê-la ao mesmo tempo como performatividade cultural também, de modo que as benzedeadas manipulam não apenas a doença e a sua possível cura, mas manipulam estruturas inteiras como já foi dito.

No contexto da performatividade, o sociólogo francês Marcel Mauss (2003, p. 62) que relaciona em seus estudos a sociologia e a antropologia, acena que o mágico é aquele agente que manipula os ritos mágicos. Nesse sentido, pode-se pensar as rezadeiras como D. Sebastiana, citada anteriormente, como uma espécie de mágico, já que manipula gestos e palavras de conteúdo mágico durante os seus rituais de cura. Para o mesmo autor, “parte dos conhecimentos mágicos são adquiridos, outros congênitos e, alguns atribuídos” (MAUSS, 2003, p. 62).

Tal perspectiva, aproxima-se do que fora observado na segunda entrevista feita no dia 22 de Julho de 2014 com a D. Valdivina Campos (Figura 06), nascida em Itumbiara interior de Goiás, 83 anos, casada. Também afirma que a casa em que mora é própria, no centro da cidade, em Quirinópolis, lugar que habita há 63 anos, e considera que possui boa relação com a comunidade. Tem o 4º Ano primário de estudos e teve oito filhos.



FIGURA 06: D. Valdivina e esposo logo após a entrevista
Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Valdivina se dedicou a benzer crianças, não fazendo questão de exercer sua “magia” em adultos, porque segundo ela, esses carregam uma força muito pesada que depois da benzeção fica na casa ou na pessoa que benze. A figura 06 destaca ao fundo, o quintal de D. Valdivina, repleto de plantas medicinais, bem como o esposo que a incentiva em sua prática, ambos com roupas simples. Segundo D.Valdivina, uma das orações que ela mais fazia quando morava no Córrego das Cabaças, na fazenda Sete Lagoas, era a oração contra quebranto¹⁰ que ela relata a seguir:

Nosso senhor perguntou, tu de que trata Maria, eu trato do entisicado, gota coral e de todo mal e se esta criatura tiver alguma destas coisas, que se vá como as areias no rio vão parar, porque eu tiro-lhe pela cabeça. Senhora Santa Tereza, eu tiro-lhe pela banda. Senhora Sant’ Ana, eu tiro-lhe pela frente. Senhor São Vicente, eu tiro-lhe por trás. Senhor São Brás, eu tiro-lhe pelo fundo (ENTREVISTA COM D. VALDIVINA CAMPOS, 22/07/2014).

¹⁰ O quebranto é causado pela ‘admiração’ e resulta da formulação de elogios à beleza ou à saúde sem que os mesmos sejam acompanhados da fórmula ‘benza Deus’ (MAUÉS, 1997, p. 34).

A oração reúne elementos da religiosidade popular e medicina popular, e evocam também a força da natureza e dos pontos cardeais do sujeito beneficiado com a oração que recebe. A esse respeito e em concomitância ao que foi enunciado por Lévi-Strauss e Marcel Mauss, o antropólogo americano Clifford Geertz (1989, p. 104) menciona que interessa “sintetizar o *ethos*¹¹ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo”. Para Geertz (1989) os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo e sua visão de mundo mais ampla sobre a ordenação das coisas, de modo que tais símbolos religiosos sedimentam uma harmonia fundamental entre um estilo de vida particular (*ethos*) e uma metafísica específica (visão de mundo).

Dentro do exposto, infere-se que em benzedeadas como D. Valdivina, as palavras mágicas, rezas, terços, santos e a sabedoria ancestral delas mantêm viva uma tradição, um *ethos* que recebera dos antigos que para ela, são os ligados à sua tradição familiar (dada por colonizadores europeus e africanos). Essas mulheres de fé doam-se no que creem ser uma corrente de energia, ajudando várias pessoas. “O benzimento é, não obstante, seu ofício, ele lhe garante a identidade e o sentimento de pertencimento [*ethos*], por isso quer benzer até morrer. E o faz sem nenhum tipo de distinção” (HOFFMANN, 2012, p. 132).

Duas considerações são aqui importantes. A primeira diz respeito à **crença no benzimento**. A fé do paciente/cliente no procedimento e no poder da benzedead, que recebeu um dom divino, e o reconhecimento do grupo são fundamentais para que a cura seja efetivada. A segunda se refere à **eficácia das plantas** em tratamentos terapêuticos, comprovada pelo conhecimento científico. Muitas benzedeadas conhecem suas propriedades por meio de um saber popular, transmitido oralmente de geração a geração (HOFFMANN, 2012, p. 133, os grifos são meus).

Ambos os posicionamentos citados por Hoffmann (2012), pude constatar durante os quarenta minutos que fiquei com D. Valdivina, entrevistando-a, pois ali chegaram não menos que quatro bebês para ela benzer, mas como a irmã também desenvolve o ofício, seguimos com a entrevista. Todo o processo de transmissão da magia, que confere a cura, está presente no cotidiano de D. Valdivina, de uma forma tão natural que ela não se preocupa, sequer, em diferenciar um chá para se beber

¹¹ O *Ethos* seria um conjunto dos costumes e hábitos fundamentais relacionados ao comportamento socialmente instituído pela cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região. O *ethos* será entendido por Gertz segundo uma aproximação entre caráter e hábito: é o costume que desenvolve um caráter, pois realizamos nossa excelência (areté) e virtude, praticando ações virtuosas, indissociáveis da busca do prazer e fuga à dor (ORTNER, 2011).

comendo um pão e um chá para uma ministração de cura, dado que a magia está sedimentada, virou *ethos*. Mulheres como ela, não se engrandecem do ofício que têm, apenas o cumprem com satisfação. Parecem não envelhecer ou não sofrer tanto a ação do tempo em seus corpos, dada à realização que sentem em serem benzedeadas.

O tempo parece que não imprimiu nessas velhas as mesmas mudanças que promoveram novas formas de envelhecer. Imprimiu marcas corporais, sem dúvida, perceptíveis também nas mãos e nas vozes. Trouxe problemas inerentes ao envelhecimento, aqui visto sempre como algo natural. Mas, o modo de vida em si parece caracterizado pela atemporalidade (HOFFMANN, 2012, p. 137).

No decorrer das décadas, no século XX e agora no XXI, as benzedeadas, embora não tenham apresentado grandes mudanças na maneira como lidam com a magia do universo que acreditam controlar, têm visto surgir variações de sua prática e forma de ser. São as “benzedeadas pagas”, mulheres e homens, que de certo modo, institucionalizaram o controle da magia como no folheto de D. Mirian (Figura 5).

As benzedeadas modernas mantêm, neste contexto cultural, uma relação mais profissional com seus clientes e utilizam-se de recursos como a propaganda em folhetos e jornais para divulgarem seu ofício, podendo, dessa maneira, concorrer com outros serviços espirituais e de cura divina, no mercado de bens religiosos (GERMINIANI, 2000, p. 8).

Mesmo apontando esta variação, entende-se que o tipo tradicional de benzedeadas que se buscou fazer menção aqui, ainda que na condição de memória escrita e oral, não deixou de fazer parte da cultura, religiosidade e medicina populares pois está socialmente situada, são cofundadoras sociais. Como agentes do povo, da religião e da magia, interpretam os tempos e os momentos de nosso cotidiano, dão esperança, rumo e prumo para a vida de quem as procura. É desse modo que, entende-se, conseguiram sinalizar sua presença até os dias atuais, fazendo o que nem sempre a cultura, a religião e a medicina oficiais, masculinizadas e talvez misóginas conseguiriam, dado que a força do universo não parece ser só masculina e dessa maneira, as mulheres benzedeadas respondem por parte dessa vocação histórica e aqui tipificada. O fragmento a seguir, parece apontar nesse sentido:

Sua oferta deve atender a demandas de clientes inseridos em uma sociedade urbanizada e de consumo, alguns, entre eles, em afinidade com valores e a visão de mundo da cultura moderna. Como profissionais do sagrado, elas oferecem serviços variados como vidência, tarologia, cartomancia, passes, benzeções, numerologia, entre outros e prometem solução de diversos problemas relacionados com a sorte a boa vida (GERMINIANI, 2000, p. 8).

Dentro do que fora exposto na citação e neste capítulo, procurou-se até aqui situar o posicionamento do sociólogo Max Weber sobre o processo de racionalização do ocidente, e, concomitante ao das práticas mágicas fundantes, conforme procuro esclarecer no contexto da tese. Abordou-se tal viés dentro do escopo das benzedeadas, enquanto agentes socialmente inseridas que fornecem certo sentido existencial àqueles que as procuram nos dias atuais e à sociedade em seu entorno.

Notou-se também ao longo desse capítulo que a prática de uma benzedeadada não destoa dos padrões elencados por Weber para a figura do mago, do profeta e do sacerdote, dentro dos limites conceituais aceitáveis, e desse modo, parece que os posicionamentos de Bourdieu, Geertz e Mauss também apontam para o campo religioso como produtor de sentido, de maneira que o que fora abordado neste primeiro capítulo aproxima-se do que se quer identificar aqui, ou seja, que a produção de sentido (*hábitus* e ou *ethos*) que acontece nas práticas religiosas das benzedeadadas é um elemento reforçador de sua presença social no contexto hodierno por meio da cultura e da cultura popular.

Propõe-se tratar nos próximos três capítulos as possíveis respostas à problemática elencada nesta tese, de como a figura das benzedeadadas e suas práticas milenares se situaram socialmente. Para tanto, e conforme foi exposto na introdução, entende-se que os fatores que propiciaram tal acomodação social e vinculação estrutural foram uma forte ligação com os elementos culturais de cada localidade, a estreita correlação entre a prática das benzedeadadas e a medicina formal e por último, o fato de as benzedeadadas terem vínculos muito bem firmados no campo da religiosidade.

Tenciona-se considerar a seguir outro viés importante na compreensão dos motivos que situam a ação das benzedeadadas no contexto hodierno, a saber, o cultural que as produz e do qual são produtoras. Ao longo dos séculos, enviesadas com a cultura popular, envolvendo saberes, fazeres, necessidades e desejos, as práticas de benzeção se mostram solidamente compreendidas em meio aos padrões estabelecidos ontem e hoje, conforme evidenciou-se de maneira proximal nas histórias de D. Sebastiana e de D. Adélia.

2 AS BENZEDEIRAS E A CULTURA POPULAR: ACEITAÇÃO E EXCLUSÃO

Depois de estabelecer uma aproximação tipológica entre Weber, Bourdieu e as benzedeadas em sua prática não burocrática, a relação entre necessidades cotidianas e tais práticas como respostas às demandas cotidianas evidenciadas nos posicionamentos de Lévi-Strauss, Geertz e Mauss, propõe-se agora pensar neste capítulo o conceito de Cultura enquanto grande área ou estrutura, e também dispor uma possível resposta ao que está proposto como tese, de modo a situar alguns discursos dentro desse escopo e do universo polissêmico que o tema demanda. A partir de tal contexto, questiona-se no perfil da tese: seria a cultura o substrato estrutural primeiro que explica a permanência das benzedeadas no mundo hodierno?

Neste sentido, para começar a pensar o conceito de cultura, faz-se necessário sinalizar que para Cucho (2002) existem culturas dominantes e culturas dominadas, mas isso não muda o fato de serem culturas, pois toda cultura está baseada em valores que possibilitam um sentido coletivo e existencial a um determinado grupo. É desse modo que pensar as benzedeadas dentro de um contexto cultural enquanto primeira forma de manutenção de sua existência na história, é pensá-las e pensar sua prática como manifestação cultural.

Nessa perspectiva, entendo que cabe agora buscar maior compreensão nesta primeira tábua de análise sobre as relações entre benzeção, cultura religiosa, cultura oficial ou formal e cultura popular, processos culturais, além de pensar a benzeção entre o aceito e o excluído. Entendo que as práticas religiosas e de cura das benzedeadas são práticas profundamente arraigadas no contexto da formação das culturas populares, e que, por vezes, pode e fatalmente entram em choque com os parâmetros culturais formais e elitistas das culturas institucionalizadas.

2.1 As benzedeadas entre a cultura oficial e a cultura popular

Para pensar Cultura Oficial e Cultura Popular, recorre-se inicialmente a Cucho (2002), para quem, uma cultura, seja qual for, mesmo dominada, é uma “cultura inteira”, baseada em valores originais que dão sentido à existência dos que a formaram, construindo-se na história das relações entre os grupos sociais e na relação, na maioria das vezes conflitiva, tensa e violenta com outras culturas.

Seja qual for a manifestação humana, essa tenderá a ser vista como manifestação cultural. Segundo Bakhtin (1993) na Idade Média, as manifestações culturais podem subdividir-se em três grandes categorias:

- Formas dos ritos e espetáculos (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas, etc.);
- Obras cômicas verbais (inclusive as paródicas) de diversa natureza: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar;
- Diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro (insultos, juramentos, bordões populares, etc.).

Há de se sinalizar então, que pensar essas duas formas culturais, é necessariamente transitar por essas três grandes categorias citadas. Nota-se que a cultura popular em seu processo de formação na Europa, nasce de uma mistura do formal (da cultura construída entre os nobres) e do popular (as formas de manifestação entre as classes mais pobres). Para Ortiz (1992) a fronteira entre cultura popular e cultura de elite não estava bem delimitada no período mencionado, porque a nobreza participava das crenças religiosas, das superstições e dos jogos realizados pelas camadas subalternas.

Segundo Bakhtin (1993), uma concepção estreita do caráter popular e do folclore, nascida na época pré-romântica, e concluída essencialmente pelos românticos, exclui quase totalmente a cultura específica da praça pública, e também, o humor popular em toda a riqueza das suas manifestações. O que se percebe são grandes distanciamentos entre formais e populares em todas as áreas da sociedade europeia.

Desse modo, nota-se certa dualidade entre tais formas culturais estabelecidas durante a Idade Média, quando os festejos e os folclores dos povos ditos primitivos se fazem agregados aos cultos organizados. Trazendo num primeiro momento tal vertente para o caso das benzedadeiras, nota-se que práticas dessa natureza são, em sua origem, religiosas ou seculares¹² sendo ou não oficiais (formais); estão diretamente ligadas às classes mais abastadas ditas de elite. A prática popular promovida por grupos de classes sociais pobres tem espaço apenas em seu meio. Tal distanciamento cultural reflete-se diretamente nas relações religiosas, médicas,

¹² Uma prática secular seria uma prática oficial, aceita como verdade universal como é o caso das ciências em geral e mais relacionado ao tema, à medicina.

científicas, econômicas, e de modo mais abrangente e sistêmico, nas relações sociais como um todo.

Em tal contexto, para definir e situar cultura, segundo os propósitos desta tese, é preciso mencionar antes que cultura pode assumir caráter individualizado como é o caso da “cultura política”, “cultura empresarial”, “cultura agrícola” e “cultura de células”. Sendo assim, Cuche, (2002) situa a noção de cultura como vinda da raiz semântica *colore*, que originou o termo em latim cultura, e agrega significados como habitar, cultivar, proteger, honrar com veneração.

Até o século XVI, o termo Cultura era utilizado para se referir a uma ação no sentido de ter “cuidado com algo”, seja com os animais ou com o crescimento da colheita, e também para designar o estado de algo que fora cultivado, como uma parcela de terra cultivada. Já nos séculos XVIII e XIX, o valor semântico que o termo adquire relaciona-se ao período de consolidação do uso figurado de cultura nos meios intelectuais e artísticos. Expressões como “cultura das artes”, “cultura das letras” e “cultura das ciências” demonstram que o termo era, então, utilizado seguido de um complemento, no sentido de explicitar o assunto que estava sendo cultivado.

Nota-se, portanto, que *Cultura* no contexto europeu medieval seria a “soma dos saberes acumulados e transmitidos pela humanidade, considerada como totalidade, ao longo de sua história” (CUCHE, 2002, p. 21). Ou seja, quem detinha a cultura e era “possuidor” de cultura; eram os indivíduos detentores do saber formal, erudito ou oficial. Nesse caso, ter cultura era diferente de pertencer a uma cultura.

Por sua vez, a visão alemã que se formou no entorno da noção francesa traz o termo cultura como “um conjunto de características artísticas, intelectuais e morais que constituem o patrimônio de uma nação, considerado como adquirido definitivamente, e fundador de sua unidade” (CUCHE, 2002, p. 28).

Outro pesquisador europeu que irá influenciar na construção do conceito de cultura é Franz Boas (2010) que em suas pesquisas concluiu que a diferença fundamental entre os grupos humanos era de ordem cultural e não racial ou determinada pelo ambiente físico (LARAIA, 2006). Ao absorver uma cultura, o sentimento de pertença toma forma e dimensionamento dentro do indivíduo. Pode-se dizer que a cultura o abraça, quando ele a aceita, e adere a ela.

Dentro do exposto nos quatro últimos parágrafos, nota-se três modos de situar a cultura no processo histórico de sua formação: cultura como expressão da *coletividade*, *das práticas dessa coletividade* e como forma de *desenvolvimento do*

indivíduo. Essas incidem diretamente no foco desta tese, tendo em vista que, as práticas das benzedadeiras têm seu sentido de subsistência cultural graças às relações que essas mulheres estabelecem na ordem da coletividade, que por sua vez, aderem às suas práticas de modo que sem se associar necessariamente a nenhuma cultura oficial, realizam suas rezas imersas em seu cotidiano, desenvolvendo-se e desenvolvendo as pessoas ao seu redor.

Feitas tais considerações e retomando, portanto, a distinção preterida no início do tópico, para estender a passagem de cultura popular e oficial (ou de elite) à ideia de religião popular, é preciso dizer que segundo Canclini (1989, p. 206) a história, à qual se atribui o adjetivo “popular”, sempre foi relacionada com a história dos pobres, que não têm patrimônio ou não conseguem que ele seja reconhecido e conservado.

Os processos de aceitação e exclusão cultural são constantes dentro do processo histórico, ao mesmo tempo em que uma benzedeira pode ser procurada por ricos, pode também ser rejeitada por formas variadas de elite conforme expressou uma de minhas entrevistadas, D. Dalila (mencionada no capítulo 1), que relatou ter feito diversas garrafadas para estimular a gravidez de mulheres ligadas à denominação Congregação Cristã do Brasil, mas que recomendavam a ela que mantivesse a encomenda em sigilo, pois teriam problemas em sua denominação, caso alguém soubesse.

Dentro desse contexto de cultura do pobre e do afastado da cultura dita oficial ou formal, existe uma enorme quantidade de elementos que se mesclam a uma cultura, tais como a religião e as práticas religiosas populares, a medicina e as práticas medicinais, práticas alimentares, de arte, de divertimento. Assim, tem-se “a ideia de que a ‘cultura popular’ foi inventada, sendo progressivamente lapidada pelos diferentes grupos intelectuais” (ORTIZ, 1992, p. 6).

Nota-se o que se expos, também na sétima entrevista com D. Algeníria Alves Cunha, no dia 16 de setembro de 2014. D. Algeníria nasceu na Fazenda Corredeira, no município de Quirinópolis, tem 61 anos, e é casada. Sua casa é própria, mora em Quirinópolis há 29 anos, desde que deixou a fazenda e passou a residir na cidade, estabelece residência no bairro Municipal, e considera que possui uma relação um pouco discreta com a comunidade. Estudou apenas o 1º ano e teve dois filhos.

Levou recentemente um grupo de interessados à cidade de Trindade, próxima a Goiânia como forma de iniciá-los em tal devoção à Santíssima Trindade, e relatou que foi muito frutuosa a viagem. De todas as entrevistadas, é a que mais encontro

pela cidade, o que revela certa dinamicidade dela em relação a resolver questões cotidianas como pagamento de contas, compra de remédios e visitas a amigas.

D. Algeníria (figura 07) participa ativamente de várias práticas culturais, pois denota gostar de ir a serestas, forrós e bailes da melhor idade, grupos de oração, círculos de oração, vicentinos e de ajudar na quermesse da cidade que acontece anualmente. Contudo, foi ela quem me relatou gostar de estar no meio dos pobres que ela chamou de “os dela”, pois assim se considera, pois, morando num bairro considerado pobre, leva uma vida simples com o marido que tem sérios problemas de saúde e diz já ter sofrido preconceito por sua condição social e por ser benzedeira, tanto que ela me relatou que se perguntar no bairro, ninguém a conhece como tal, o que pode ser entendido também pelo fato de que ela fica pouco em casa.



FIGURA 07: D. Algeníria e esposo durante a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

Demonstrou ser uma pessoa bem propositiva em relação à própria vida e saúde pessoal e declarou não conseguir ficar parada sem estar realizando alguma atividade no cotidiano. Uma vez que ela e o esposo são aposentados, procura realizar atividades que lhe consumam o tempo que tem disponível. Com roupas simples nos recebeu na tranquilidade de seu cotidiano, conforme denota a figura 07. D. Algeníria também nos ensinou uma oração para eliminar infestações de animais e insetos:

Mal que come não se perde. Cai de um a um, de dois em dois, de três em três, de quatro em quatro, de cinco em cinco, de seis em seis, de sete em sete, de oito em oito, de nove em nove, de dez em dez, de onze em onze, de doze em doze, de treze em treze, caia de um em um, não fica nenhum. Amém (ENTREVISTA COM D. ALGENÍRIA, 16/09/2014).

Esta oração também evoca uma espécie de operação matemática e paralelismo sintático que contam, de modo crescente, insetos e demais infestações de bichos contra os quais a oração é dirigida. Não menciona, em momento algum, a figura de Deus ou dos santos. É também ordenativa em relação ao mal.

Há que se perceber que as benzedeadas entrevistadas, como D. Dalilla (citada no capítulo 1) e D. Algeníria, embora façam parte de um orbe cultural vasto, estão também inseridas dentro de um ambiente cultural específico, que é o da cultura religiosa, em que também aparece certa distinção entre o oficial e o popular, tema esse que se discorrerá no segundo tópico.

2.2 A cultura religiosa das benzedeadas

Neste tópico, busca-se promover uma reflexão sobre o tema *as benzedeadas* e as formas como essas se situam no processo de inserção social, cultural, religiosa e simbólica, dado que essas são agentes da manifestação da cura, do bem, da ideia primordial de sagrado, sendo fundadoras e propagadoras de uma cultura religiosa específica. Nesse sentido, a questão do simbolismo religioso dentro do aspecto cultural é talvez uma das mais antigas áreas a ser investigada por ciências diversas. Não obstante, as atuais pesquisas apontam para constantes tentativas de se dividir o mundo entre sagrado e profano. Tal ontologia promove um processo de entendimento mítico do mundo, e é nesse contexto que se deseja discorrer sobre tais temas, na perspectiva do mitólogo Mircea Eliade (2001; 2002).

A questão do simbolismo, após o advento da psicanálise, conforme aponta Eliade (2002, p. 10), ganhou proporções antes não esperadas. Dentre as revelações da nova ciência, encontram-se as percepções sobre o chamado "pensamento primitivo" que o homem contemporâneo ainda carrega consigo. Poderia chamar tal fenômeno de mito, sonho, misticismo, mas em resumo, o fato é que mesmo avançando tecnologicamente, na medicina, nas ciências de um modo geral, a humanidade mantém certo sentimento bucólico sobre as forças do universo e suas influências, conforme se quer indicar comparativamente no depoimento abaixo:

Dia desses, veio uma moça e a mãe aqui trazendo um neném de cinco meses, enjuadinho, chorando e resmungando. Daí um pouco chegô a vez deu atendê elas e foi batendo o ôio eu reparei que a criança punha muito a mão na barriga quando se contorcia, ah mas falei logo, isso aí é caso de chá de Marcelinha, num é de benzimento não. Daí uns dia ela voltô e agradeceu porque o bebe num tinha mais nada e tava dormindo bem (ENTREVISTA COM D. MARLY RESENDE, 13/09/2014).

Como se pretende inferir, nem sempre o simbolismo é recobrado, dado que a percepção e a intuição (diagnóstico) das benzedeadas também assumem forma simbólica. De modo geral, a cultura do simbolismo se dá de maneira sincrônica em toda a Europa, nas formas exótica, evoluindo para a esotérica¹³, e na forma arcaica, de maneira que o simbolismo se articula de modo variado, embora, sobre algumas desenvolturas, conserva elementos simbólicos antigos. No âmbito secular, observa-se isso, talvez por se modificar de acordo com algum modismo, transforma-se, mas sempre retorna e sempre retoma elementos antigos. Conforme Eliade:

A ultrapassagem do 'cientificismo' na filosofia, o renascimento do interesse religioso depois da primeira guerra mundial, as múltiplas experiências poéticas e, sobretudo as experiências do 'surrealismo' (com a descoberta do ocultismo, da literatura negra, do absurdo, etc.) chamaram, em planos diversos e com resultados desiguais, a atenção do grande público para o símbolo encarado como modo autônomo de conhecimento (ELIADE, 2002, p. 10).

Assim, mesmo na América, continente relativamente novo e, considerando o contexto da pós-revolução industrial, os diversos mitos e culturas assumem essas variadas formas simbólicas. Em tal contexto, as benzedeadas podem ser apontadas como uma forma muito antiga de intervenção simbólica nos casos de saúde-doença como demonstrei no "causo" relatado por D. Marly, anteriormente apresentado.

No tocante ao que se explicitou até aqui, as benzedeadas seriam, no contexto sul-americano (brasileiro e goiano), o resultado da falta de estrutura do novo continente e das relações burocráticas com tal continente. Por ser uma prática repleta de simbolismos, conforme fora exposto, torna-se fácil entender como tal figura transita entre aceitação e exclusão cultural, dado que na cultura, enquanto elemento simbólico cultivado por um grupo social maior ou menor, as benzedeadas transitam com certa facilidade, sendo que nas religiões formais, não teriam tanta facilidade.

¹³ Esotérico é o nome genérico que designa aquelas tradições e interpretações filosóficas de doutrinas em geral de fonte religiosa que buscam localizar no mundo seu sentido supostamente oculto.

Tais simbolismos assumem no cotidiano das rezas das benzedeadas, a forma de ontologias. Para Souza (2011, p. 206): "A ontologia religiosa, expressa em categorias arcaicas, não é exclusiva das sociedades primitivas: é condição do ser humano, o *homo religiosus*, representado nas culturas antigas". Nesse mesmo sentido, segundo Allen, que analisa o conceito de religião em Eliade:

A ontologia religiosa é o movimento do indivíduo que busca ir além da História e integrar-se com as origens, a natureza e o cosmos; é condição do *homo religiosus* transcender a tudo que é material, finito, temporal e histórico; é a busca pela consciência espiritual da liberdade incondicional que está além do tempo, História e até do cosmos (ALLEN, 1998, p. 220).

As formas simbólicas e, portanto, ontológicas construídas também na América Latina são uma característica tipicamente humana, não sendo uma manifestação necessária de irracionalidade, mas antes, de compreensão primitiva ou cultural dos fenômenos míticos e religiosos. Para Eliade (2002, p. 14): "o pensamento simbólico não é domínio exclusivo da criança, do poeta ou do desequilibrado: ele é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva".

Como foi dito, as imagens, os símbolos, os mitos, são a expressão da *psiqué*, são as formas possíveis de interpretação da realidade, que um ser ou um grupo têm de descrevê-la, sendo, portanto, uma substituição do real por algo simbólico, não que tal símbolo o represente fidedignamente. Desse modo:

Quando um ser historicamente condicionado, por exemplo, um ocidental dos nossos dias, se deixa invadir pela parte não histórica de si próprio (o que lhe acontece com muito mais frequência e muito mais radicalmente do que ele imagina), não é necessariamente para regredir ao estágio animal da humanidade, para tornar a descer às fontes mais profundas da vida orgânica: imensas vezes ele reintegra, pelas imagens e símbolos que põe em marcha, um estágio paradisíaco do homem primordial (seja como for a existência concreta daquele, pois este 'homem primordial' afirma-se, sobretudo como um arquétipo impossível de 'realizar' em qualquer existência humana) (ELIADE, 2002, p. 14).

Pode-se pensar a ideia de homem primordial (estado arquetípico), a partir do problema de um estado de integração do homem com a natureza, de modo que desaparecem os problemas de uma vida cotidiana repleta de situações trazidas pela modernidade a partir do século XVIII¹⁴. A ideia de homem primordial nos remete a um

¹⁴ Max Weber (1968) definiu o advento da modernidade como um processo crescente de racionalização intelectualista, que estava ligado intimamente ao desenvolvimento científico. Trata-se de um projeto da modernidade começou a vigorar durante o século XVIII e corresponde a um grande esforço intelectual dos pensadores iluministas "para desenvolver a ciência objetiva, a moralidade e a lei universais, a arte autônoma nos

tipo de indivíduo que consegue, na modernidade, manter-se em contato com as mais arcaicas tradições, e assim, manipular sua realidade cotidiana, a fim de dar-lhe significado, e permitir-se melhores condições de sobrevivência.

Nesse sentido, as benzedeadas como D. Marly, citada anteriormente, seriam essas aproximações de homem primordial, uma vez que fazem com que emerja a força da natureza e a aproximação do indivíduo massificado, estressado com tal realidade intra, supra ou extrassensível, já que tal realidade existe, mas que o indivíduo se encontra em um estado não simbólico de permanência nela, bem aquém de tal contexto.

Ao confrontar e dialogar diferentes tradições (como a arcaica e a ocidental), o ser humano moderno deve incorporar preocupações existenciais em novos caminhos para que novas concepções míticas e religiosas possam existir e ter sentido, para então revelar e descobrir aspectos universais do espírito humano (SOUZA, 2011, p. 207).

Tais aspectos universais não seriam justamente princípios norteadores do viver humano como a tranquilidade, a harmonia com o meio, a manutenção dos estados de saúde. Para Eliade (2002, p. 16) essas imagens são *multivalentes*, ou seja, possuem diversos e amplos sentidos, chamados por Eliade (2002) de *feixe de significados*. Nesse sentido, entende-se que as benzedeadas estão inseridas culturalmente nesse feixe e são suas tramas simbólicas que, de certa maneira, mantêm a procura dessas pelas classes sociais diversas. Como existem muitas delas, assim também existirão demandas variadas.

O homem moderno é livre de desprezar as mitologias e as teologias, mas isso não o impedirá de continuar a alimentar-se de mitos decadentes e de imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno - a segunda guerra mundial e tudo o que ela desencadeou com e após ela - demonstrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória (ELIADE, 2002, p. 19).

No que fora citado, Eliade (2002, p. 19) faz referência a um conjunto de significados relativo aos riscos da vida cotidiana e ao mesmo tempo à ideia de perfeição paradisíaca. “As nostalgias são por vezes carregadas de significações que comprometem a própria situação do homem”. Tal comprometimento se dá em relação

termos da própria lógica interna destas”, objetivando a emancipação humana a partir do acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente (LUVIZOTTO, 2010, p. 53; 55).

ao processo de abandono do mito. “A dessacralização ininterrupta do homem moderno alterou o conteúdo da sua vida espiritual, mas não quebrou as matrizes de sua imaginação” conforme já apontou Weber (1991) e conforme se vai tratar a seguir.

2.3 Os processos culturais e o caso das benzedeadas

Depois de tratar da relação ontológica dos simbolismos presentes na religiosidade e aplicar isso para o caso das benzedeadas, situo o caso das benzedeadas ainda no ditame da cultura como substrato de sua prática, na vertente dos processos culturais. Esses, por sua vez, são comuns a toda e qualquer população, grupo, entidade, clã ou segmento. Desse modo, pode se inferir que o que confere unidade ao homem “[...] é a sua aptidão à variação cultural [...] aquilo que os seres humanos têm em comum é a sua capacidade para se diferenciar uns dos outros” (LAPLANTINE, 1988, p. 22). É justamente esta construção das diferenças que permite às benzedeadas, elaborar costumes, línguas, modos de conhecimento, instituições, jogos profundamente diversos. Portanto, ser capaz de se diferenciar o que é natural e o que é abstrato no homem.

Nessa mesma menção, a figura das benzedeadas continua a obter respaldo nos **processos culturais**¹⁵ de assimilação - processo pelo qual pessoas ou grupos de pessoas adquirem características culturais de outros grupos sociais -, difusão - processo pelo qual duas ou mais culturas diferentes, entrando em contato contínuo, originam mudanças importantes em uma delas ou em ambas -, enculturação - influência mútua entre o cristianismo e as culturas dos países em que a fé cristã é praticada-, aculturação - processo de modificação cultural de indivíduo, grupo ou povo que se adapta a outra cultura ou dela retira traços significativos -, endoculturação - processo permanente de aprendizagem de uma cultura que se inicia com assimilação de valores e experiências a partir do nascimento de um indivíduo e que se completa com a morte (MARCONI; PRESOTTO, 1989, p. 60).

Dentro do exposto sobre os processos culturais, situo que as benzedeadas e seu simbolismo de curas, bênçãos e banhos rituais possuem interessados e pessoas

¹⁵ Os processos culturais abrangem as práticas humanas e suas manifestações, como os conhecimentos, as crenças, os valores, os costumes, as artes, a tecnologia, que podem ser analisadas como representações simbólicas. A noção de processo decorre do fato de a cultura ser dinâmica e de estar ligada às transformações sócio-históricas em que interagem relações de causa e de consequência. Para aprofundar tais conceitos, ver: MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. Cultura. In: _____. *Antropologia: Uma Introdução*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1989.

que culturalmente lhes atribuem crédito e fé, dado que o homem pode ter abandonado os mitos antigos, mas continua a alimentar uma ideia mitológica do mundo, ideia essa que é apenas substituída por uma nova, igualmente simbólica, igualmente mítica, mesmo que racionalizada.

No que fora apontado por Marconi e Presotto (1989), as benzedeadas são entes culturais que difundem sua cultura, assimilam novas práticas, penetram em culturas tanto arcaicas como novas, resguardam sua tradição e transitam livremente em sua própria cultura.

Ainda sobre os processos culturais, dentre os símbolos que o homem constrói do mundo, está o do centro. O autor Eliade (2002, p. 39) destaca o simbolismo do centro, dado que todo local habitado tem um centro. Trata-se de uma assimilação entre o indivíduo e o que para ele é importante, assim, as cidades têm um centro comercial, uma praça central, um marco zero, algo que simbolize a origem ou um elemento considerado “mais importante”. No caso das benzedeadas, esse centro está no quintal, no oratório, nas plantas e ervas que elas utilizam em sua prática, dado que podem atender em qualquer lugar de sua casa. Trago o depoimento abaixo, como expressão dessa ideia de centro que Eliade acaba de indicar:

Já usei arruda, alecrim, alfavaca, comigo-ninguém-pode, espada-de-são-jorge, alfazema, folha de fortuna, catinga de mulata. uai que vê, a erva cidreira é boa pra tosse e febre; gervão que só vi no mato grosso cura tosse e machucado; bálsamo é pra problema de fígado e a babosa também, uso ela pra morroideia tem veis; o capim da folha santa é bom pra dor de cabeça e já a arruda pra dor de estômago. Tem demais, cada uma pra um problema (ENTREVISTA COM D. JOANA DARC, 07/10/2014).

Para D. Joana, uma das entrevistadas desta pesquisa, as ervas são importantes elementos de cura, são o centro de sua prática, todavia, falando geograficamente, as casas das benzedeadas não são geralmente casas no centro das cidades, ao contrário, em geral, estão nas periferias ou vilas, pois são símbolo dos menos favorecidos, não são pessoas em condições financeiras muito elevadas. Mesmo assim, suas casas estão situadas dentro do que Eliade (2002, p. 42) chama de “zonas cósmicas”, ou seja, “Céu, Terra e inferno”. Pelo uso das ervas, as benzedeadas assimilam a cultura local com seus usos e costumes, revestem seu espaço do lar de um simbolismo do centro, criam zonas cósmicas.

As casas das benzedeadas como D. Joana, possuem ainda um *imago mundi*, um local específico eleito por elas, aparentemente de forma intuitiva, em que situam

a cadeira ou mureta onde o benzido se assenta, quase sempre de costas para a casa. Esse local varia de acordo com o tipo de oração e mal a ser tratado. Em casos de pragas, infestações, câncer, a oração é feita no espaço fora da casa, no quintal. Em casos mais leves como mal olhado e quebranto, as benzeções podem ser feitas na varanda das casas. Casos como o de tratamento do mal de simioto são feitos dentro da casa, pois a criança fica sem blusa e pode se resfriar.

Também o mito da árvore primordial que se repete na Oliveira para Israel, a árvore da vida para o Éden, está presente no tipo de ramo utilizado no chá ou benzedura. “A comunicação entre o Céu e a Terra torna-se possível por meio desse pilar. E, de fato, o sacrificador sobe ao Céu, só ou com a mulher, neste poste transformado ritualmente no próprio ‘Eixo do Mundo’” (ELIADE, 2002, p. 44).

Assim como o simbolismo do “Centro”, outro simbolismo que pode ser aplicado ao caso das benzeduras é o dos *nós* e do ato de desfazer tais *nós*, lembrando que todos esses processos culturais acontecem dentro do âmbito da assimilação cultural. No caso dos *nós*, explica Mircea:

Poder-se-iam classificar os fatos mais importantes sob duas grandes rubricas: 1º os ‘laços’ mágicos utilizados contra os adversários humanos (na guerra, na feitiçaria), com a operação inversa do ‘corte dos laços’; 2º os nós e laços benéficos, meios de defesa contra os animais selvagens, contra as doenças e sortilégios, contra os demônios e a morte (ELIADE, 2002, p. 108).

Em tal contexto, os *nós* seriam pontos que mesmo a acupuntura revela em seu simbolismo. Entraves, problemas, doenças em partes do corpo, tudo isso seriam *nós* que devem ser desfeitos. No contexto católico, pode-se citar a figura de Nossa Senhora Desatadora dos *nós*¹⁶, a qual foi apontada por D. Joana como sua protetora particular. Assim, os *nós* assumem forte simbolismo de vida e de morte, de saúde e de doença. “Os *nós* provocam a doença, mas também a afastam ou curam o doente; as redes e os *nós* enfeitiçam e também protegem contra a feitiçaria; impedem o parto e facilitam-no” (ELIADE, 2002, p. 109).

Nesse caso o depoimento abaixo indica alguns desses *nós* que, segundo a crença, assumem grande influência no cotidiano sociocultural das pessoas:

¹⁶ “Nossa Senhora Desatadora dos Nós” é uma devoção que surgiu em 1700, na cidade de Ausburgo, na Alemanha. Um artista desconhecido teria pintado Virgem Maria inspirado nas catequeses de São Irineu, bispo de Lyon e mártir no ano 202, que, em relação ao paralelismo de São Paulo sobre Adão-Cristo, criou o de Eva-Maria, dizendo: “Eva, por sua desobediência, atou o nó da desgraça para o gênero humano; ao contrário, Maria, por sua obediência, o desatou!”.

O que as mãe mais procura é de quebrante e espinhela, às veis as criancinha tá injuada e não é dente nem nada, daí eu benzo de espinhela, pode dar até diarreia e vômito. Tem criança já grande que tem que Benzê duas veis, a noite e no outro dia. Outro dia veio um senhor aqui pra benzer e a filha dele é inté enfermera (ENTREVISTA COM D. VALDIVINA CAMPOS, 22/07/2014).

Como se pode notar, o simbolismo dos *nós* está alinhado com a prática de D. Valdivina, uma vez que tal simbolismo remete ao controle da relação vida-morte-libertação, uma espécie de intervenção direta no cotidiano. “No plano mágico, o homem serve-se de nós-amuletos para se defender dos demônios e dos feiticeiros; no plano religioso, sente-se ‘ligado’ por Deus, preso no seu ‘laço’” (ELIADE, 2002, p. 114). Ainda para Eliade:

A finalidade última do homem é libertar-se dos ‘laços’: à iniciação mística do labirinto, durante a qual se aprende a desatar o nó labiríntico para se ser capaz de desfazê-lo quando a alma o encontrar depois da morte, responde a iniciação filosófica, metafísica, cuja intenção é ‘rasgar’ o véu da ignorância e libertar a alma das cadeias da existência (ELIADE, 2002, p. 115).

Aqui se acrescenta que desatar os nós tem relação com certa tomada de consciência dos problemas cotidianos, ou ainda com sua causa-origem. A benzedeira, o mago, seriam dentro desse entendimento, as pessoas que levam o indivíduo a tal consciência de si e de seu nó. Pelo menos foi o que notou-se na última entrevista realizada, quando se visitou D. Joana D`Arc dos Reis Munis, no dia 07 de outubro de 2014. Mulher que se considera simples, mas controlada financeiramente, conforme ela mesma me disse e constatei na visita a sua casa (Figura 8).



FIGURA 08: D. Joana Darc antes da entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Joana Darc nasceu em Veríssimo, Minas Gerais, tem 59 anos, e é casada. Afirma que sua casa é própria e que mora em Quirinópolis há 41 anos, no bairro Capelinha, desde que para cá veio, e considera que possui boa relação com a comunidade. Diz que estudou até o 4º Ano primário e teve duas filhas.

Conheci D. Joana no CMEI onde meus dois filhos receberam os cuidados pedagógicos. Ela foi a primeira benzedeira com quem meu filho esteve para receber oração. Nesse campo, ela se mostra bastante propositiva e forte na oração, no sentido de acreditar piamente naquilo que reza. Conforme figura 08, não foi observado em sua casa a presença de santos ou elementos religiosos, nem mesmo em seu corpo, tais como correntes ou terços.

Ela tem o marido acometido do mal de Alzheimer e desde que a doença se manifestou, está afastada do trabalho para cuidar do esposo. Diz receber pessoas e crianças em casa para fazer as rezas.

D. Joana, como é conhecida, disse que é muito procurada para rezar pela cura de cobreiro¹⁷, pois segundo ela mesma, as pessoas vivem numa falta de higiene que favorece a aparição de insetos, que ao passar pelo corpo, podem urinar e provocar o referido mal. Diz curar em sete dias o mal e para tanto, faz a seguinte reza:

Com a água da fonte o caminho do mato e as três pessoa da Santíssima Trindade, São Pedro falou. Santa Íria, tava sentada em três pedra fria, curando cobreiro de sapo, de aranha, lagartixa. Cum os poder de Deus, da virge Maria, esse cobreiro sereis cortado. Que a Ave Maria, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora do Desterro, pra desaparecer, desterra esses cobreiro. Joga esses cobreiro nas montanha, nas mata virge, pelas águas corrente, pra eles nunca mais vortá (ENTREVISTA COM D. JOANA DARC, 07/10/2014).

Também optando pela cura do cobreiro, D. Joana utiliza uma oração que evoca a trindade, além de santos da devoção popular e utiliza também, como as demais relatadas e transcritas, a ideia de cortar a doença. Utiliza ainda um elemento natural que é a água, talvez para dar a ideia de limpeza do cobreiro. Para ela, o cobreiro pode surgir, se a pessoa tem imunidade baixa, decorrente que chamamos nesse capítulo de *nós* ou situações mal resolvidas. Pretende-se neste escopo, analisar a seguir a construção de tais processos culturais, a partir das noções de

¹⁷ O herpes-zóster, conhecida popularmente como cobreiro, é uma infecção viral provocada pelo mesmo vírus da catapora (varicela-zóster), que pode permanecer latente ou inativo na coluna espinhal e ser reativado depois dos 50 anos de idade, se houver queda expressiva da imunidade, durante tratamentos de quimioterapia, doenças debilitantes ou nos períodos de estresse intenso. Na maioria dos casos, a doença se manifesta uma única vez e desaparece depois de algumas semanas.

sagrado e profano, enquanto processos de aproximação e distanciamento cultural, os quais, vou situar a partir da ideia de aceitação e negação da benzeção.

2.4 As benzedeadas entre o aceito (sagrado) e o excluído (profano)

Após tratar da aproximação possível entre a teoria da religião primordial e o caso das benzedeadas, observando pela perspectiva cultural elementos que apontem para as representações sociais de aceitação e exclusão social das práticas por elas realizadas em Eliade (2001; 2002), busca-se agora relacionar o caso das benzedeadas com a noção de sagrado e profano, tendo como referência o mesmo autor (ELIADE, 2001). Para tanto, considerar-se-á alguns aspectos da obra mencionada que tenham maior relação com o contexto pesquisado.

Dentro do exposto, coloco a seguir o seguinte depoimento:

Fui vicentina oito anos e eu era costureira. Já vi muita gente mais forte que eu na reza. Minha vizinha mesmo rezava de tudo, eu tinha medo das oração mais forte, aí eu aprendi só as de criança e alguma de adulto. Eu fui mesmo envolvida com religião nos vicentino ali eu e meu marido ajudamos muito a arrecadá comida e roupa (ENTREVISTA COM D. VALDIVINA CAMPOS, 22/07/2014).

Dentro do que fora citado, D. Valdivina indica ter certo receio do que acredita ser a manipulação do mal ou de elementos talvez profanos. Ao pensar a questão do sagrado, Eliade (2001, p. 13) está pensando em questões ligadas ao que chamou de hierofanias¹⁸, ou seja, uma manifestação de algo diferente do cotidiano, do puramente físico, do banal que é legitimado como sagrado pelo simbolismo de uma prática.

Não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere* (ELIADE, 2001, p. 13).

Semelhante do que fez o teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas Rudolf Otto (2007) em *O Sagrado*, quando situa o problema da

¹⁸ Hierofania (do grego hieros (ἱερός) = sagrado e faneia (φαίνειν) = manifesto) pode ser definido como o ato de manifestação do sagrado. O termo foi cunhado por Mircea Eliade em seu tratado sobre a história das religiões para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais de nosso cosmos como algo completamente oposto do mundo profano. Para traduzir o ato de manifestação do sagrado, Eliade sugere o termo hierofania, é necessário, pois se refere apenas ao que corresponde ao sagrado que nos é mostrado.

manifestação religiosa no que chama de numinoso, *tremendum*, totalmente transcendente, Eliade (2001) pensa o sagrado na condição de uma manifestação exterior ao homem por ele mesmo, por um olhar que seja diferenciado do que teria em relação a outros objetos e situações, trata-se de um fenômeno.

Assim, o sagrado seria qualquer coisa natural e não sobrenatural que seja vista de uma maneira diferente do dito normal. “O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania”. No fundo há toda uma proximidade entre Otto (2004) e Eliade (2001), dado que o que determina em ambos o sagrado, o numinoso, a hierofania é justamente a maneira como se vê o fenômeno. “Manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente” (ELIADE, 2001, p. 13).

Para as sociedades primordiais, quanto mais primitivas suas condições de vida, maiores são as condições de poder, e menor é a percepção do humano, do homem, e maior a percepção de um mundo muito maior e aterrorizante que o do ser humano em si, conforme ressaltou D. Joana: “O mundo tem muita coisa ruim meu fi”.

Se a percepção do mundo constitui a ideia de que esse é sagrado por ser criação de Deus, o mundo biológico e o físico seriam assim também. Mas, ao mesmo tempo que é sagrado, é desconhecido, e, portanto, profano; de modo que, se remete a uma percepção universal de que existe um todo (o universo, o cosmos) que é sagrado, e uma realidade particular (a terra, o cotidiano) que é profana. “A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudorreal”, entre o conhecido e o desconhecido (ELIADE, 2001, p. 14).

De acordo com D. Valdivina, o mundo é bom e mal, sagrado e profano, cabe a cada um escolher, colher no mundo aquilo que quer. Como ela mesma me disse: “Eu no quintal filho, posso escolher pegar cebolinha verde pra fazê o armoço”.

Assim, para Eliade (2001, p. 15) o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo. Tais modalidades refletem o que fora conquistado pelo homem. O mundo sagrado é um mundo que precisa ser fundado e que não pode passar a existir do caos, ao contrário, deve ser criado *ex-nihilo*, ou seja, do nada.

Para buscar entender tal perspectiva, pode-se classificar o sagrado como saúde, felicidade, bem-estar, alegria, realização, ser aprovado em um grupo, em um concurso; de mesmo modo, profano significa doença, sofrimento, dor, traição, reprovação, acidente. O que se quer entender, então, por sagrado e profano está

relacionado a duas percepções que, para Eliade (2001), pressupõem uma percepção específica do *homo religiosus*, do homem ligado às religiões.

É preciso acrescentar, que tal existência profana jamais se encontra no estado puro. Seja qual for o grau de dessacralização do mundo a que tenha chegado, O homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Isto ficará mais claro no decurso de nossa exposição: veremos que até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do mundo (ELIADE, 2001, p. 18).

Nesse contexto o processo de diferenciação arquetípica entre os dois espaços, o sagrado e o profano, dá-se, justamente, na relação entre espaço religioso e não religioso, homogêneo e não homogêneo. “O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõem dois mundos” (ELIADE, 2001, p. 19).

Assim, o espaço sagrado está na percepção cultural fundadora. Um terreno, um lote de terra pode muito bem ter sido um antigo local de sacrifício humano, um cemitério abandonado, um local onde ocorrera um brutal assassinato e depois, tal lugar pode se tornar um local sagrado, uma igreja, um santuário, dependendo do rito de fundação ou refundação desse local.

O desejo do homem religioso de viver no sagrado equivale, de fato, ao seu desejo de se situar na realidade objetiva, de não se deixar paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas, de viver num mundo real e eficiente – e não numa ilusão. Esse comportamento verifica-se em todos os planos da sua existência, mas é evidente no desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, quer dizer, num espaço sagrado (ELIADE, 2001, p. 20).

É aqui, que se quer pensar o caso das benzedeadas, pois um terreno recém-adquirido pode ser bento, abençoado, exorcizado, aspergido, sacralizado por sinais, medalhas, cruces ou qualquer outro tipo de teofania¹⁹. Fazendas, prédios, casas, galpões, plantas, chaves são benzidas a pedido de seus proprietários, dadas as manifestações negativas que podem ser identificadas em tais locais/objetos. Essa necessidade de um agente religioso de forma geral é que aparentemente promove a necessidade histórico-cultural das benzedeadas em específico.

¹⁹ Teofania é um conceito de cunho teológico que significa a manifestação de Deus em algum lugar, coisa ou pessoa. Tem sua etimologia enraizada na língua grega: "theopháneia" ou "theophanía". É uma revelação ou manifestação sensível da glória de Deus, ou através de um anjo, ou através de fenômenos impressionantes da natureza.

As benzedeadas estariam simbolicamente em intensa relação com o sagrado e o profano, lidam e operam nos dois mundos, extirpam o mal e clamam pelo bem. Recriam o mundo, remontam as hierofanias e as teofanias, de modo que buscam fazer prevalecer o bem sobre o mal. O espaço residencial da benzedeadas é, portanto, um espaço tido como sagrado, sendo que ali, manipula-se o profano, a força negativa do mundo presente no reclamante ou por ele transportado/acusado. É essa capacidade que confere significado à prática das benzedeadas e as tornam socialmente aceitas.

O simbolismo do caos e cosmos pode muito bem ser aplicado à percepção anterior no sentido de que, a vida, por si só, é caótica, dado ser estressante, corrida, cansativa e repleta de heterogeneidades; desse modo, a benzedeadas promove a ordem, o reordenamento da vida, do mundo, do cosmos por meio de uma oração, de uma bênção, ativando assim uma nova perspectiva, uma nova ordem na mente e, portanto, na vida do reclamante, conforme expressa o depoimento a seguir: “Já benzi até fazenda. Coisa di homi né, mas benzi. As galinha tava intizicada, muito pior e eu fui lá mais meu marido e nós pegô firme. Falei pra ele rezá comigo que aqui só dois pra dá vorta” (ENTREVISTA D. SEBASTIANA, 11/09/2014).

Assim como citei na fala de D. Sebastiana, e de todas benzedeadas entrevistadas, destaco a força de seu sistema de crenças e a ressalva de que na visão de todas, sua oração tem poder, que esse poder não vem delas, mas foram escolhidas pelo ser divino para fazer o que fazem. Um dos elementos mais comuns entre elas é a estrutura lexical das orações e de sua oralidade.

Entende-se ter ficado clara sua relação com o cotidiano de doenças, orações e esperanças, do qual participam, elementos importantes para compreender a influência que elas e sua tradição sofreram na elaboração histórica e social dos processos culturais. Ainda destaco como comum em todas as entrevistadas a simplicidade com que exercem o que chamam, unanimemente, de dom e a força com que acreditam que tal dom as vincula com a noção que mantém de sagrado.

Dentro do simbolismo descrito, caos significa afastamento do equilíbrio entre homem e mundo, e cosmos significa reordenamento dessa relação. Nesse contexto, uma vida sagrada ou sacra é aquela que se une ao mundo enquanto totalidade (serviço ao outro, edificação de uma instituição, vida religiosa, celibato), mas que ao mesmo tempo, afasta-se do mundo enquanto particularidade (desejos carnis, a sexualidade, a fecundidade, a mitologia da mulher e da Terra). Dessa maneira:

O 'afastamento divino' traduz na realidade o interesse cada vez maior do homem por suas próprias descobertas religiosas, culturais e econômicas. Interessado pelas hierofanias da Vida, em descobrir o sagrado da fecundidade terrestre e sentir-se solicitado por experiências religiosas mais 'concretas' (mais carnis, até mesmo orgiásticas), o homem primitivo afasta-se do Deus celeste e transcendente. Descobrendo a sacralidade da Vida, o homem deixou-se arrastar progressivamente por sua própria descoberta: abandonou-se às hierofanias vitais e afastou-se da sacralidade que transcendia suas necessidades cotidianas (ELIADE, 2001, p. 63, 64).

Conforme citei, não podendo mais estar envolto nas hierofanias, o homem vê-se obrigado a recorrer aos oráculos, magos, sacerdotes e benzedeiros para ressacralizar seu espaço, sua presença no mundo, realinhando-o aos *nós*, laços, cordas mestras que orientam o fluxo da vida cotidiana em uma perspectiva sacra.

De mesmo modo, os "ritos de passagem" representam a mesma reorientação do homem no mundo profano, enquanto postura sagrada. Para os cristãos, os sacramentos representam um rito de passagem, em que o antes pagão, agora no batismo, torna-se cristão; o sexo antes pagão, no casamento, torna-se elemento de santificação. O passe, banho ritual, benção ou benzeção refletem uma rotura, uma brecha, uma separação entre o antes e o depois da hierofania (ELIADE, 2001).

Quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida pela comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de "vivo" propriamente dito; é somente graças a esses ritos que ele se integra à comunidade dos vivos (ELIADE, 2001, p. 89).

O rito de passagem é marcado, portanto, por uma festa, cerimônia, benzeção, encontro ou visita; todos esses, com significado mágico. O batismo, o casamento, a unção, o festejo, a visita à benzedeira, enfim, o momento em que, simbolicamente, abandona-se uma postura e se inicia outra. Depois de um dia estressante, o homem chega à casa, retira a roupa suja, suada, e com ela, simbolicamente seu cansaço; entra na água que é um dos muitos elementos hierofânicos e depois sai do banho, limpo, renovado; aquele foi para ele, um rito de passagem, pelo menos é o que expressa D. Joana em seu depoimento abaixo:

As pessoa aqui me considera muito; sabe que eu benzo e me respeita; todo dia tem uma me chamano pra comê pão de queijo e bebê café. As vez vem gente de longe, lá do Santa Clara e pedi pra eu benzê e eu benzo. Desde pequena minha mãe sempre levava meus irmão e eu pra benzer. Se um de nois ficava sem comer, ela levava nois tudo ela levava pra benzer. Eu entende-se muito na benzeção, se a gente tem fé a cura acontece (ENTREVISTA COM D. JOANA DARCY, 07/10/2014).

O posicionamento de D. Joana, a pintura de uma casa, uma reforma, um móvel novo, a mudança de casa, de emprego, de cidade, de carro, de bairro, tudo isso implica em uma mudança de hierofania, o homem religioso precisará adotar novos ritos para sacralizar seu local existencial. Ao estudar para um concurso ou prova importante, acenderá velas, fará orações, ficará mais introspectivo. Ao entrar em um jogo fará um sinal sacralizando seu local existencial.

Os ritos iniciáticos comportando as provas, a morte e a ressurreição simbólicas foram fundados pelos deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos: esses ritos têm, portanto, uma origem sobre-humana, e, ao realizá-los, o neófito imita um comportamento sobre-humano, divino (ELIADE, 2001, p. 90).

Assim, conforme situa Eliade (2001), mesmo na modernidade, o homem não abandonou a dimensão do sagrado, mesmo tendo em parte “dessacralizado” o mundo em que vive, adotando atitudes menos rituais, comuns, fisiológicas e corriqueiras, e, portanto, mais racionalizadoras, está, de alguma forma, em busca da construção do sagrado. Em outras palavras “o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, esse modo específico é sempre reconhecível” (ELIADE, 2001, p. 97).

O homem moderno não sabe responder de onde veio o mundo, tal qual os gregos clássicos em busca da *arché*; mesmo assim, insiste em fazer tal pergunta por crer, ainda que ingenuamente, que os deuses criaram o homem, o mundo e os heróis civilizadores acabaram na Criação. Desse modo, à maioria dos ‘sem religião’, ainda se comporta religiosamente, dados os processos culturais de propagação religiosa, embora não estejam talvez conscientes disso. “É através da experiência do sagrado, [...] que nasce a ideia de que alguma coisa existe realmente, de que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e de conferir uma significação à existência humana” (ELIADE, 2006, p. 124).

Assim, para Eliade (2001, p. 101), é a experiência construída pelo ser humano do que ele atribui status de sagrado, que funda o mundo; à medida que seu inconsciente incorpora e aplica os resultados de suas inúmeras experiências religiosas já vividas ou sentidas, seu mundo se modifica, de modo que sua religiosidade ou religião tornam-se uma solução cotidiana que resolve a crise interior, psíquica do homem, moldando uma existência susceptível, que permite ao homem ultrapassar as situações pessoais, e alcançar uma estável vida religiosa.

Dentro do que fora abordado neste capítulo, notou-se a tentativa de se situar o conceito de cultura em Cuche (2002), para então fazer a aproximação conceitual desse para a noção de cultura oficial e popular, dado que, como se buscou mostrar, as benzedeadas que são o sujeito de análise desta tese, estariam situadas em um contexto de cultura popular, podendo ser aceitas também por segmentos da cultura oficial, através dos diversos processos culturais dos quais participam e são propagadoras. Depois abordou-se a relação entre cultura e religião em Mircea Eliade (2001; 2002), de modo que se observou, nas práticas descritas das benzedeadas, as marcas dos elementos fundantes da religião que criam e recriam em sua prática, construindo assim a possibilidade de se reinventar dentro dos processos históricos já descritos nesta tese.

O capítulo seguinte dará continuidade, dentro do escopo desta análise, quando se abordará a questão das benzedeadas, em meio ao conceito de religião, depois, oficial que pode ou não integrar a prática da benzeção como sagrada ou profana, conforme se abordou conceitualmente no último tópico desse capítulo.

3 AS BENZEDEIRAS, A RELIGIOSIDADE POPULAR E O CATOLICISMO

Nota-se na estrutura Religião, assim como em outras estruturas que emergem a partir da cultura enquanto grande estrutura que, a religião dissemina formas simbólicas como a religiosidade e o catolicismo, ambos na condição de manifestações populares do que se convencionou chamar aqui de religião e cultura oficial. Ao observar, nesse capítulo, a possível relação entre as práticas das benzedeadas, e a religiosidade e o catolicismo populares, pretende-se aclarar o foco desta tese, no sentido de entender como tais vertentes permitiram e permitem às benzedeadas, enquanto fenômeno, estarem muito situadas e fazerem sentido no contexto hodierno.

Para tanto, lançar um olhar científico sobre o panorama religioso do Brasil, ou mesmo sobre a região Centro-Oeste, de modo a situar o caso das benzedeadas, constitui-se em empreitada desafiadora, pois, que tal panorama, encontra-se repleto de aspectos socioantropológicos dentro e fora do campo religioso. Para se perceber a multiplicidade de formas religiosas, pensando a partir do caso das benzedeadas, basta mencionar as festas de reis, dos santos, Trindade, cavalhadas, noites do fogaréu, ou mesmo, falar das novenas, terços, tríduos (3 dias de orações e festejos), benzeduras, votos e promessas. É preciso ainda fazer menção aos personagens que emergem de tal contexto, às parteiras, benzedeadas, padres, pais de santo, entre outros.

Como forma religiosa não oficial, não formal, ou seja, não totalmente ou canonicamente aceita pela Igreja católica, sem mencionar as denominações também cristãs advindas da Reforma Protestante, a benzeção é um fenômeno constitutivo da religiosidade popular no Brasil. Conforme se mencionou no capítulo anterior, ela emerge de um contexto cultural e popular, tendo, então a mesma raiz. Sendo assim, aquelas que se dedicaram à benzeção, enfrentaram resistências não apenas culturais, mas religiosas, ao longo dos anos, para se inserir ou serem bem aceitas socialmente.

De modo a aprofundar tal perspectiva, propõe-se aqui pensar alguns dos tantos aspectos do catolicismo popular no Brasil, e em especial, na região Centro-Oeste, considerando como segunda tábula de análise “a construção social da prática da benzedeadas como concomitante ao catolicismo oficial”. Há de se focar, primeiramente, em uma história dessa forma de catolicismo que remonta ao Brasil Colônia, para depois, traçar um panorama da matriz religiosa brasileira e assim elencar os variados aspectos dessa religiosidade, e só então, falar especificamente das benzedeadas que se mostram como escopo final deste texto.

3.1 As benzedeadas e a religiosidade popular no Brasil Colônia

A primeira forma Luso-Colonial de religiosidade europeia, estabelecida no Brasil foi a jesuíta. A instituição do padroado²⁰, anterior à descoberta do Brasil, constituía-se da Coroa portuguesa, patrona das missões católicas em regiões da Ásia, África e Brasil. O padroado permitia à Igreja em expansão, garantir o sustento de seus missionários e párocos, afugentado o que hoje se entende por cultura popular.

Em 1500, a cultura popular era a cultura de todo o mundo; uma segunda cultura para os instruídos e a única para os demais. Por volta de 1800, contudo, em muitas partes da Europa, o clero, a nobreza, os comerciantes, os homens de ofício e suas mulheres - haviam abandonado a cultura popular, da qual estavam agora separados, como nunca antes, por profundas diferenças de visão de mundo (BURKE, 1989, p. 207s).

Conforme o citado e apesar de todas as articulações políticas e econômicas, construídas no século XVI, somente no século XVII é que Roma se preocuparia com os processos de evangelização colonial. De acordo com Souza (1994, p. 87) “A religiosidade subordinava-se à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa Grande-Senzala-Capela”.

Em tal contexto, mestiços, brancos europeus, índios e negros estariam, segundo Souza (1994, p. 87), “condenados” ou determinados a uma forma inevitável de sincretismo, popularizado pela ausência de visitas e presenças pastorais de bispos, arcebispos ou mesmo de padres. O padroado estava em sintonia com a Monarquia, o que facilitava entre outros, a admissão da escravidão.

A originalidade da cristandade brasileira residiria, portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma, e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade (SOUZA, 1994, p. 88).

Dois pontos merecem destaque no texto citado por Souza em relação ao caso das benzedeadas enquanto fenômeno religioso: elas emergem de uma originalidade religiosa que incorpora os ritos formais e de uma certa excentricidade. Nesse sentido,

²⁰ O padroado foi criado através de sucessivas e gradativas bulas pontificias, como resultado de uma longa negociação da Santa Sé com os Reinos Ibéricos, Portugal e Espanha. Por meio destas bulas, que assumiram incalculável valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, deveria construir e prover as igrejas, com todo o necessário para o culto; nomear os párocos por concursos e propor nomes de bispos, sendo estes depois formalmente confirmados pelo Papa.

pode-se afirmar que a religião católica no Brasil, e mesmo as formas religiosas de matriz indígena ou africana, pouco sofreram de influência tridentina²¹ que buscasse unificar a fé no novo continente, em relação à fé efervescente em Roma. Nossa religiosidade é, portanto, especificamente, colonial, assim como parecem ser nossas benzedeadas, mesmo a despeito da grande tradição humana em se buscar a cura tanto na natureza como nas forças divinas, portugueses, índios e africanos que aqui estavam ou chegaram, faziam uso de tais caminhos de cura. A Igreja Reformada e o Absolutismo Romano, cresceram de forma avassaladora entre as elites, mas não sobre elas, o que não ocorrera no quase “massacre” de pobres, índios e escravos, viés esse, essencial para se entender como se situaram as práticas das benzedeadas.

No século XVIII, as primeiras visitas, efetivamente pastorais, deparam-se com uma religiosidade rural desprovida de elementos catequizantes mínimos para uma uniformização. Apenas uma breve memorização de alguns rudimentos religiosos era o que conseguira a ação tridentina. “Mesmo os negros batizados ‘não sabem quem é seu criador, em que não de crer, que lei não de guardar, como se não de encomendar a Deus’” (SOUZA, 1994, p. 92).

Nesse contexto, floresceu nas senzalas uma força bem mais intensa e ligada às raízes do sofrimento negro, a religiosidade afra. “Arrancados de sua aldeia natal, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que se haviam constituído suas divindades [...] a religião africana secretou sua própria concha” (SOUZA, 1994, p. 94). Em outro fragmento se lê:

Nos tempos coloniais, a documentação fala muito pouco dos **benzedores**. Fica difícil dizer se realmente eram escassos ou se a Inquisição, as devassas episcopais e os demais poderes se importavam pouco com eles. Como o hábito de benzer perdura ainda hoje entre nós, a segunda hipótese parece ser a mais provável (SOUZA, 1994, p. 184, o grifo é meu).

Foi justamente nesse preâmbulo, sob a ótica cristã, repleto de paganismos, que o catolicismo prosseguiu, mesclando-se com às formas religiosas variadas do Brasil Colônia. Ao final do século XVI, o que se viu com a chegada da Inquisição Católica, foram algumas perseguições às congadas, reisados, rituais para atrair

²¹ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da igreja romanista (em oposição às igrejas orientais e às protestantes). Foi convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, no contexto da Reforma da Igreja Católica e da reação à divisão então vivida na Europa devido à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contrarreforma.

casamento e folias, todos sem grande sucesso, pois perdurou a força popular da religiosidade.

Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as **santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas**. O catolicismo de origem europeia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados, muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. [...]. Conforme avança o período, os traços se esfumam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas (SOUZA, 1994, p. 94; 96, o grifo é meu).

Dentre as práticas acima enunciadas, uma prática muito comum na Colônia era a adivinhação. As práticas mágicas buscavam servir às necessidades da comunidade, e podiam ir desde a procura de simples objetos até a de escravos fugidos. Era comum a estigmatização de pessoas que se dedicavam a essa tarefa, sobretudo mulheres, o que compôs, na mentalidade popular, um estereótipo dessas tidas como feiticeiras ou rezadeiras da adivinhação e da cura. Tais práticas tidas como mágicas eram comuns e podiam ser encontradas nos mais variados espaços, mas, sobretudo, em cortiços e roças.

Nesse conjunto de considerações, nota-se por fim, que a religiosidade popular afetou e foi afetada pelo catolicismo oficial. Não obstante, há registro de que índios “benziam”, a seu modo, negros “benziam”, a seu modo, e portugueses “benziam”, a seu modo. Em vez de uma adesão em massa à santa missa e aos devocionários, incorporavam-se algumas orações que figuras como as benzedadeiras, a seu modo, faziam uso em sua prática religiosa popular. O processo de mestiçagem não ocorreu apenas no campo da cultura como tratou o capítulo anterior, mas em todos os campos e espaços sociais daquele período, fazendo emergir, também no Centro-Oeste, uma forma muito específica de prática religiosa, a qual se pretende tratar a seguir.

3.2 A religiosidade popular no Centro-Oeste e o caso das benzedadeiras

Das breves considerações expostas no tópico anterior, é possível construir alguns pressupostos que ajudarão a aprofundar o panorama da religiosidade popular. O primeiro deles é o de que o Brasil não é um país de doutrinas homogêneas como “sonharam” os europeus; depois, é possível perceber que mesmo as religiões oficiais como o catolicismo não se desenvolveram aqui de forma pura, e em terceiro, nota-se

que o campo religioso brasileiro, além de vasto, é multifacetado, ou seja, rico do ponto de vista socioantropológico e, portanto, pode ser estudado dentro dessa perspectiva.

Já há algum tempo, a relação entre o enriquecimento dos países do chamado primeiro mundo e o empobrecimento dos países do chamado terceiro mundo; modernidade e pós-modernidade; secularismo e aumento de manifestações religiosas; desenvolvimento e conservadorismo, entre outras, suscitaram uma série de perguntas em relação a diferentes temas relevantes que configuram a sociedade atual (LEMOS, 2008b, p. 29).

Do campo religioso descrito e da afirmação de Lemos (2008), pode-se entrever que não faltaram tendências e pressões sobre tal campo. Não obstante, a religiosidade e as formas religiosas emergiram no Brasil de maneira não particular, e isso faz com que, hoje, não seja possível estudar nossa cultura sem esbarrar em tais nuances. Figuras como a das benzedeadas se fizeram presentes por dois motivos básicos, primeiro, pela ausência de médicos que cuidassem das doenças tropicais, depois, pela dificuldade que nativos, escravos e imigrantes portugueses tinham de incorporar as práticas oficiais católicas de reza e de cura e de reza pela cura.

O campo religioso do Centro-Oeste, onde se situa este estudo, não se mostra em nada diferente do âmbito nacional, conforme já enunciamos; os quilombos e senzalas aqui existentes, além da influência indígena, cuidaram de moldar esta região de modo a dar-lhe uma religiosidade própria, conforme expressa Lemos:

Uma das expressões religiosas que foram gestadas nesse período histórico e que permanece permeando o campo religioso na região Centro-Oeste são as festas, pois, uma das coisas que sempre espantou a todos os viajantes europeus não ibéricos que por algum tempo vieram conviver conosco a aventura do Brasil foi a constatação de que havia sempre festas, todo o tempo, por toda a parte e por todos os motivos. [...]. Nessas festas é preciso que haja fogos, muita comida, procissões, cantos (LEMOS, 2012, p. 129).

Sobre tais festas, em lugares como Goiás Velho, Pirenópolis, Trindade, entre outros, algumas figuras, que ao olhar do viajante distraído podem parecer haver saltado do século XVIII, desafiam-se a cavalo, travam lutas com danças e bastões, viajam dias e dias cantando e rezando terços de casa em casa, na rodovia, comem exageradamente em público ou se deixam coroar com rara solenidade, e em seu "ano de festa", ostentam o nome de *Imperador do Divino* (LEMOS, 2012, p. 129).

Nesse contexto, para Bertazzo (1999) as festas de irmandades de cunho religioso, nas quais as manifestações religiosas eram vistas pelos europeus como atos de irreverência, nada tem a ver com a religião oficial e seus ritos.

No entanto, segundo Lemos (2012) tais manifestações expressavam, não apenas a fé e a devoção, mas a queixa, o suspiro de dor e o desejo de liberdade dos escravos diante da escravidão. "O reisado, a congada e outras formas festivas dos negros congregaram e revitalizaram valores e culturas em Goiás". De mesmo modo:

A estrutura das festas organizadas pelos negros africanos parecia reproduzir, em Goiás, uma realidade vivida por eles na África. A recriação de personagens como reis, rainhas, juizes, juízas e governadores nas congadas de Goiás poderia despertar certo desejo nos povos negros em reconstruir aquela realidade simbólica da festa na Cidade de Goiás. Os símbolos, as imagens, os gestos, os instrumentos musicais e o corpo iam se transformando num rito de libertação, em armas sociais. A festa remetia os negros ao passado, aos seus ancestrais, às suas raízes, e esse estado de espírito e de reavivamento de memória os fortalecia e reforçava a sua identidade social na Cidade de Goiás (LEMOS, 2012, p. 130).

Nesse espírito de rememorar a cultura deixada, as festas ganharam não apenas um enfoque cultural, mas social, religioso e libertário, uma memória oral. Contudo, para Lemos (2012, p. 131), a fartura de alimentos criava uma realidade bem diferente da que se via no dia a dia dos negros. Também as benzedeadas estavam aos poucos se inserindo ou emergindo em tais contextos, sobremaneira rurais.

As procissões religiosas católicas da Cidade de Goiás iam-se vestindo da roupagem cultural africana, com os seus ritos, suas músicas e instrumentos musicais, com suas coreografias e luminosidade. E os espaços iam sendo enegrecidos com a participação, cada vez maior, dos povos negros, propiciando, assim, uma reconstrução do universo simbólico atualizado em terras da diáspora goiana. Manifestações festivas religiosas como reisados, congadas, moçambiques e outras expressões devocionais, se espalharam em Goiás como herança cultural negra, reinterpretadas nos espaços católicos (LEMOS, 2012, p. 132).

Além das formas religiosas já citadas e presentes no cenário goiano, destaca-se ainda a Romaria, mais especificamente em honra ao Divino Pai Eterno, a Folia de Reis e as rezas de terço em Quirinópolis (URZEDO, 2014), que mobiliza todo ano centenas de fiéis pelas estradas do Estado, rumo à cidade de Trindade, nome que homenageia a entidade em questão. Segundo Rabelo (2001, p. 109): "Romeiros vindos de diversas localidades desfilam, em procissão, pela cidade, em carros de bois. Os carros são ornamentados, com o nome da localidade de origem, e o carreiro vem acompanhado de sua família". De modo que a Romaria, e as demais manifestações do catolicismo e da religião popular como um todo, também em Goiás como em outras regiões do país encontraram acolhimento.

A religiosidade católica tem um grande peso na configuração da cultura goiana, no entanto, percebe-se que a **assimilação** dessa religiosidade não foi unilateral, pois a cultura popular atuou de maneira ativa, refazendo e reinterpretando as práticas da Igreja Católica, um exemplo dessa leitura específica, são as práticas das mulheres benzedeiras, que em um contexto de atendimento médico precário atuaram como agentes de cura para a população carente de Goiás (FARINHA, 2010, p. 47, o grifo é meu).

O que pode ser acrescido a esse ponto trabalhado é que as formas não oficiais de religiosidade, assim como no restante do Brasil, tiveram ou construíram espaço também no Centro-Oeste do país, incorporando culturas, sobretudo mineiras, sulistas e paulistas. Nesse sentido, faz-se necessário ampliar cada vez mais o leque de pesquisas que permita entender e descrever esse conjunto antropossocial aqui presente. Fato é que a prática da benzeção não veio apenas de uma região ou país, mas foi resultado de vários elementos e tradições religiosas, que foram se aglutinando ao longo dos séculos e estão presentes na vida e nas práticas das benzedeiras, como descrevo a seguir no caso de D. Maria Pereira.

Neta de escravos, a oitava entrevistada desta pesquisa no dia 16 de setembro de 2014, foi D. Maria Aparecida Mendes Pereira (Figura 09), que é cozinheira nas dependências do CMEI Nossa Sra. da Abadia. A entrevistada nasceu em Santa Vitória, Minas Gerais, tem 56 anos, e é casada. Sua casa é própria, mora em Quirinópolis há 9 anos, e desde que para cá veio, reside no bairro Alphaville; considera que possui uma relação pequena com sua comunidade, dado que trabalha o dia todo, de modo que sua prática de benzeção é aleatória, mas que ela afirma tê-la herdado da mãe, e ocorre geralmente na creche onde é merendeira. Declara ter estudado até o 2º ano e teve cinco filhos.



FIGURA 09: D. Maria Pereira após a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

Conforme se observa na figura 09, D. Maria Pereira traz no rosto as marcas dos anos a fio de trabalho em cozinha, declarou estar um pouco cansada dessa atividade mas quer ir até se aposentar, não pretende mudar. Apresenta-se como na fotografia com ar sereno, sendo muito tranquila sua fala.

Em seu cotidiano como merendeira, diz observar atentamente as crianças da creche onde trabalha para verificar se estão se alimentando bem. Quando não, pede que levem a criança até o espaço contíguo às dependências da cozinha onde trabalha, e ali faz uma oração, caso observe ser tal oração, uma possível solução ao problema que ora se apresenta, o que segundo ela é raro acontecer. Às vezes, as educadoras mesmas é que pedem a oração dela sobre a criança.

D. Maria Pereira, revelou na entrevista que seus avós sofreram muito, conforme lhe relatou sua mãe, mas conseguiram preservar a força religiosa dos antepassados negros e que ela diz sentir dentro de si. A nosso pedido, ela optou por nos ensinar uma reza sobre espinhela caída, muito solicitada pelas colegas:

Tava São Pedro deitado na sua capela com espinhela caída. Nosso Senhor passô e perguntô: Que tem Pedro? - Espinhela caída, Senhor. Com que eu benzo, Pedro? Água da fonte, raminho do monte. Isso mesmo, Pedro, com isso eu curo. A minha caridade é sua. Aqui estão as três pessoas da Santíssima Trindade. Aqui está a caridade e a virtude, este filho da Virgem Maria, há de ir melhorando de dia em dia, de hora em hora, de minuto em minuto (ENTREVISTA COM D. MARIA PEREIRA, 16/09/2014).

Essa reza contra espinhela caída evoca a figura popular da religião e traz a imagem de São Pedro, santo que se tornou baluarte da religiosidade popular nas festas juninas, conforme ressaltou D. Maria Pereira. Coloca ainda o problema dos espasmos musculares como algo tão antigo quanto a Bíblia, pois o situa nos idos do primeiro século d. C. e estabelece ainda uma relação entre a oração e o tempo.

Conforme me relatou D. Maria Pereira, é grande a procura dela no CMEI, por parte das educadoras do recinto para pedir-lhe oração. Nota-se uma integralidade da prática de D. Maria Pereira como benzedeira e as demandas sociais que atende.

A multiplicidade de pesquisas que tem surgido nas últimas décadas, sobre temas relacionados com o fenômeno religioso tem evidenciado a complexidade dos diversos conceitos com os quais se trabalha. Religião, igreja, religiões, igrejas, religiosidade, religião popular, religiosidade popular, catolicismo popular são termos utilizados, algumas vezes sem muita precisão de significado (LEMOS, 2008a, p. 29).

Não obstante o citado por Lemos, as abordagens do tema religião se deparam com conjuntos que apresentam certo sincretismo temático e conceitual, como o caso das benzedeadas, a necessidade de precisão acadêmica exige posicionamento racional e foco aproximado que deem conta de separar tais conceitos, como é o caso de distinguir religião popular de catolicismo popular.

Toda a religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer "superficialmente" unitária, a fim de não fragmentar-se em Igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo (GRAMSCI, 1981, p. 144).

O que até aqui foi referenciado em Lemos, parece encontrar respaldo em Gramsci e a seguir em Brandão, pode-se falar de um conjunto variado de "catolicismos" vivenciados de maneira, às vezes análoga, às vezes não, por grupos distintos, de modo que no Brasil pode-se aferir que não só a "religião oficial" manteve e fomentou em sua tradição as práticas populares, mas essas também sustentaram a religião oficial. Cada grupo tem suas próprias manifestações religiosas, cria seus ritos e seus misticismos, em torno da fé que o une.

As manifestações de fé próprias da piedade popular constituem, de maneira geral, um valor autêntico. Deve-se estudá-las, purificando-as do que tiverem de menos exato, delas partindo para uma evangelização proveitosa e enriquecendo-as com seus elementos próprios da liturgia e descobrindo nelas elementos que possam ser assumidos pela própria Liturgia. De maneira particular não se perca de vista a direção cristocêntrica e comunitário-eclesial que a reforma e a renovação promoveram (BRANDÃO, 1981, p. 130).

Sobre tal precisão conceitual, para Suess (1979), a formação do catolicismo popular acontece segundo cada região do Brasil e seu grau de isolamento urbano. Não só a questão cristocêntrica, mas diversos outros elementos que se compõem de toda uma roupagem ritualística são deixados de lado ou redimensionados no catolicismo popular, como é o caso da oração ensinada por D. Maria Pereira que rememora elementos muito antigos do cristianismo e do catolicismo.

Por outro lado, o catolicismo é apenas uma das formas de religiosidade popular existente, mesmo dentro do seu próprio reduto, já que conforme se fez menção, índios incorporaram elementos católicos ao seu culto, orixás africanos foram

substituídos por santos católicos e benzedeiros incorporaram rezas e preceitos do catolicismo oficial. Há que se pensar, portanto, em elementos nativos indígenas, elementos europeus portugueses, africanos, além do que, pertencentes à cultura, religião popular e da mistura dessa com as formas citadas.

A religião popular que se pode propor como objeto de estudo, não é uma realidade imóvel e residual, cujo núcleo seria uma “outra religião” vinda do paganismo e conservada pelo mundo rural: pelo menos não exclusivamente. Ela inclui todas as formas de **assimilação** ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares (VOVELLE, 1991a, p. 167, o grifo é meu).

Assim, a religiosidade popular é fruto de influências externas ao seu cotidiano. Entram nesse bojo, a modernização capitalista, processos avançados de urbanização, industrialização e educação conforme cita Parker (1996, p. 55): “as religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, e de forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios (antroposociais) que não encontram resposta adequada na religião oficial”.

Pode-se acrescentar, ainda, que a religiosidade popular se caracteriza por uma compreensão limitada ou no mínimo leiga da religião formal. Limitada no sentido intelectual, social, moral e cultural, trata-se de uma exacerbação conceitual de princípios essenciais da religião oficial, em função dos desejos de libertação e expiação de culpas, para uma maior aproximação e posse do sagrado.

Religiosidade popular é a totalidade de convicções e práticas religiosas, formadas por diferentes grupos étnicos e sociais na confrontação das suas culturas típicas com o cristianismo, como cultura dos povos dominantes. É uma tentativa de conservarem a sua identidade e existência como povo que sabe que na religião, na sua fé e nas suas celebrações rituais, podem afirmar a sua modalidade de ser homem e cristão (SUESS, 1979, p. 14).

Nesse sentido, mesmo havendo formas muito antigas, até mesmo coloniais de religiosidade popular, notam-se formas muito atuais de tal questão. Esse dado indica que, em qualquer tempo-espaco sempre emergirá do seio da oficialidade a forma contravertida de compreensão social e análise antropológica, nesse caso da religião. Para Lemos (2008a, p. 42): “A crença nestas diferentes entidades não se dá de forma organizada, separada, estruturada ou elaborada. Mistura-se com as realidades concretas do cotidiano das pessoas, oferecendo-lhes sentido”.

Outro fator recobrado por Lemos (2008) é que a religião assume uma vertente dita popular, dado que sobre a grande parcela da população de um local, região, estado ou país, não há forte controle, justamente como acontece no Brasil. Mesmo tomando um sedilax, torcilax ou dorflex, as educadoras do CMEI onde atua D. Maria Pereira, vão pedir-lhe a reza em seguida. O povo, nesse contexto, pode ser formado a partir dos marginalizados, dos esquecidos, dos oprimidos, dos assalariados, dos desprovidos de pelo menos três elementos essenciais à interpretação dos elementos de uma religião oficial: educação e cultura padronizadas, além de interação com as manifestações dessa forma religiosa.

A complexidade da relação entre religião popular e religião oficial é o reflexo da complexidade simultânea das relações de classes, do grau de desenvolvimento institucional do campo religioso e das relações simbólico-reais entre culturas e povos, entre encontro Inter-étnicos e cruzamentos transculturais. [...] ocorrem traços religiosos comuns entre as classes altas e médias e os grupos de trabalhadores, sub-proletários, camponeses, colonizadores e massa de desempregados e subempregados (PARKER, 1996, p. 57).

Tais realidades não significam necessariamente uma separação entre religião oficial e popular, mas sim, o fato de que ambas existem, por vezes, dentro da mesma sociedade, cultura e enquanto fenômeno religioso. Para Lemos (2008a, p. 47): “Os motivos pelos quais a religiosidade popular exerce a função de responder às necessidades concretas cotidianas da vida é o fato de apresentar uma teologia compreensível, que forneça sentido a estas necessidades”.

A religiosidade popular não se separando da religião oficial, também suas práticas não se veem separadas das demais práticas cotidianas, como é o caso das benzedeadas, dado que é função religiosa, santificar o dia, salvar o dia, dar-lhe sentido. Novamente Lemos (2008a, p. 48) indica que “a religiosidade popular se apresenta como um espaço em que as pessoas podem encontrar um sentido em relação à sua realidade e necessidades cotidianas”.

Muitas pessoas, principalmente as que vivem em situações de extrema pobreza, remetem as causas dos males, tais como: doenças, desavenças familiares, intempéries climáticas ou qualquer situação difícil a alguma entidade sagrada. Esta prática faz com que as pessoas se sintam liberadas da necessidade de enfrentar suas próprias fragilidades. Se não são elas as responsáveis pelas calamidades que atingem suas vidas, mas a origem do bem e do mal está no sagrado, também será este sagrado que deverá solucionar seus problemas (LEMOS, 2008a, p. 49).

Assim, o que fora tratado no presente tópico permite certo entendimento sobre o conceito e as formas de manifestação do que se quer entender aqui por religião

popular, sobremaneira, na forma de catolicismo popular ora exposto. Em tal vertente, procurou-se situar, sobremaneira, a figura das benzedeadas e o caso de D. Maria Pereira dentro da questão inicial do capítulo que fora averiguar quais seriam seus processos sociais e formas de religiosidade popular, para se mesclarem ao catolicismo oficial na figura do padroado e da ação tridentina.

Há de se aprofundar melhor essa forma então mencionada de religião e de catolicismo popular que é a das benzedeadas, mas antes faz-se necessário entender melhor a relação entre religião oficial e catolicismo popular, o que se fará a seguir.

3.3 As benzedeadas na religiosidade popular

Conforme já fora enunciado, as benzedeadas e suas práticas são uma concomitância do que aqui se convencionou chamar de religião ou catolicismo popular. Sua inserção dentro do processo histórico-social, no Brasil, em Goiás, não foi prerrogativa simples de ser efetuada, mas se deu aos poucos, quase na marginalidade. Em suas práticas, com citei, estão presentes os mais variados elementos do catolicismo e dos cultos afros no Brasil.

Todas as formas populares do ser benzedeadas, são, na essência, formas de inserção social e cultural, que variam de acordo com a realidade em que elas surgiram ou herdaram esse dom, bem como com quem se casaram, se fizeram isso ou não, onde foram morar, qual era a sua condição.

Outra predominância no caso das benzedeadas é que sua origem remonta à vida rural do entorno das cidades e aldeias. Em tais localidades, “um traço marcante da cultura camponesa é a partilha, a necessidade de estar juntos, de fugir da solidão” (LEMOS, 2005, p. 74). Nesse caso, fugir da solidão poderia muito bem significar receber as pessoas para benzer.

Seja no meio rural, seja no urbano, a prática da benzeção e a figura da benzedeadas (mulher selvagem, *Baba Yaga*) são tão antigas quanto a humanidade. Não só tem origem em uma cultura milenar de conjuntos pouco sistêmicos, porém muito significativos de sabedoria popular, de vida, medicinal e social.

A benzeção como prática cultural atravessou os séculos, chegando até os dias hodiernos, com rupturas e permanências, bastante presente no cotidiano, mormente de pessoas das classes populares, mas não restrita a elas, porque a cultura não é estanque, fechada, limitada a um determinado estrato da sociedade (CAVALCANTE; CHAGAS, s.d., p. 2).

Como o visto, a cultura da benzeção foi multidisseminada. Conforme Lemos (2009, p. 181), a prática da benzeção é bem mais antiga do que os registros mostram, sendo ainda mais comum, nos meios em que tenham aflorado formas aqui descritas de catolicismo e religiosidade popular. Também muito variadas são as razões para se buscar o auxílio de uma benzeadeira, sendo que as doenças são a principal delas.

O conteúdo da súplica normalmente faz uma ligação entre o mal que está atrapalhando e o sagrado a quem se dirige a benzeadeira. Esta descreve o mal e faz o pedido. As súplicas normalmente são feitas em nome de Deus, da Virgem Maria e das três pessoas da Santíssima Trindade. Pede-se também a intervenção de alguns santos que são considerados protetores em relação a alguma doença ou a algum tipo de animal em particular (LEMOS, 2007, p. 3).

Nesse contexto, há de se perceber uma relação direta entre o papel exercido pelas benzeadeiras e as questões de saúde já evidenciadas, o que, necessariamente, difere-as da prática institucionalizada católica que envolve missa e sacramentos, à exceção, da unção dos enfermos que também apresenta uma relação com os estados de saúde-doença-morte.

Tal constatação também traz à tona um segundo elemento de incorporação das benzeadeiras que é a relação por último descrita. É possível que os pedidos das benzeadeiras no Brasil fossem inicialmente relacionados a pestes, chuva, sucesso profissional, ao contrário da raiz histórica de onde surgiram. Um terceiro ponto é o da questão teológica da prece amplamente exposta nas rezas citadas nesta tese.

Não há nenhuma preocupação com fidelidade às verdades teológicas, ao contrário, às vezes o conteúdo dos benzimentos não parece ter nenhum sentido teológico ou mesmo seguir alguma lógica científica ou de linguagem. O importante é o caráter sagrado que se dá às palavras e fórmulas que são pronunciadas (LEMOS, 2007, p. 4).

As benzeadeiras entrevistadas respondem imediatamente ao problema, não consultam primeiro as entidades para depois dar a resposta, ao contrário, ouvem a queixa e logo em seguida propõem a oração, impõem a mão ou o ramo, e agem como quem extirpa ali mesmo o mal. Para Lemos (2007, p. 4) “os ritos não são reações espontâneas à situações de perigo, mas representações dessas reações, institucionalizadas”. O depoimento a seguir parece indicar esse instantâneo:

Pra benzê é simpre, num sei proque as pessoa nova num aprende. Ocê pega ua foia verde, um ramim, e vai na perna o no braço, onde tivé a dor e reza: Deus te fez, Deus te criô, de Deus te ingerô. Tirai esse mal qui nocê entrô. Vai pras montanhas pa nunca mais vortá. Cum os pudeses de Deus da Virge Maria sereis cortada (ENTREVISTA COM D. ADELICIA BENEDITA, 02/09/2014).

Mesmo sendo imediato o atendimento, a benzedeira mantém em sua memória um rol de possibilidades de benzeção; não há uma ritualidade institucionalizada como se percebe, por exemplo, no rito de uma missa, em que se tem um momento para cada rito, ao contrário, o que fora bento hoje de uma maneira, pode receber uma oração diferente amanhã, conforme a conversa que se tem antes com o reclamante.

Para benzer é necessário concentrar-se, fazer um pequeno silêncio e pensar nas palavras que se diz. Durante o benzimento, as benzedeadas às vezes sentem reações como bocejos, os olhos que lacrimejam e alguns calafrios. Depois fica feliz se a pessoa doente consegue a cura. Muitas vezes o benzimento exige a participação de quem está sendo benzido, por ser dialogado (LEMOS, 2007, p. 5).

Lemos (2007, p. 5) ainda menciona que a prática da benzeção é uma prática de gestos e não de ritos (não burocrática), sendo que o poder intuitivo da benzedeadas está em plena atividade naquele momento, tanto em relação aos elementos materiais (rosário, fitas de palha, faca, cinza, cuspe, vinho, pinga) quanto aos naturais (ramos verdes, sal, água, açúcar). Não obstante, no meio rural, parece que a situação não é muito diferente quanto à prática da benzeção.

Os problemas de que se ocupa a benzedeadas, no meio rural, são as dificuldades práticas que envolvem a sobrevivência no dia a dia. Vão desde o benzimento ao cavalo por causa da bicheira, até a expulsão de insetos e cobras venenosas do roçado, picadas de bichos, machucaduras, simpatias; mas o problema principal é sempre a doença, pois é muito comum na casa da benzedeadas as mães virem se queixar de que seus filhos apresentam problemas como bichos, simioto, brotoeja, sapinho, bronquite, destroncadura, mau-jeito, torcimento de braço, de pé, ou que suas crianças estão assustadas, com quebranto, mau-olhado, inveja, olho gordo ou moleza e abrição de boca. Ou as próprias mães apresentam problemas de recaída de dieta, barriga caída, varizes, hérnia, dores no peito, nas costas, nos pés, machucaduras, problemas de circulação (LEMOS, 2007, p. 7).

Ainda, no que diz respeito à relação com o catolicismo formal, o citado por Lemos e a prática católica popular exercida pelas benzedeadas entrevistadas, pode ser vista como desvinculada do ir ou não a uma igreja, já que isso não altera as prioridades de suas práticas. O fato de frequentarem celebrações não influencia drasticamente sua ação, a menos que haja algum tipo de radicalismo por parte do pároco ou comunidade, o que se observou parcialmente no caso de D. Dalila.

Notou-se o exposto, na nona entrevista, feita com D. Cleuza Cabral, também nas dependências da Creche Nossa Sra. da Abadia, na tarde no dia 16 de setembro de 2014; nascida em Quirinópolis, Goiás, tem 54 anos, e é casada. Sua casa é própria, mora em Quirinópolis há 22 anos, no bairro Pedro Cardoso, desde que aqui reside, e considera que possui uma relação boa com sua comunidade. Realiza a benzeção de forma também aleatória e na creche onde é auxiliar de sala. Estudou até o 4º ano e teve dois filhos.

D. Cleuza atua há muitos anos como educadora e não se considera uma benzedeira na totalidade do termo, mas declara que, ao longo da vida, foi aprendendo e utilizando algumas orações em momentos em que essas eram necessárias e percebeu que “foi dando certo”. Conforme a foto abaixo, evidencia, declara que está sempre sorrindo e de bom humor, Acredita que missão é alegrar as colegas do CMEI.

Para ela, nunca se ouviu falar em um curso para benzedeadas, de fato não existe, “o que necessariamente não impede que a prática se propague”.



FIGURA 10: D. Cleuza antes da entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Cleuza que diz já ter morado na roça muitas vezes, mencionou que uma das primeiras orações que apreendera, foi para cobreiro, oração esta que ela optou por nos ensinar uma oração que considera “a mais forte” para a cura do chamado “cobreiro bravo”, uma espécie de alergia que se alastra por todo o corpo; diz ter aprendido a oração ainda na infância quando morava em uma das regiões rurais de Quirinópolis, onde esse mal era comum. Como já evidenciei em meu discurso a simetria entre a benzeção e as realidades locais:

Na proteção do Senhor que fez o céu e a terra. Eu entrei em romaria. Benzendo cobra, cobraria. Corto cabeça, corto meio, corto cobreiro. Mal entrei em romaria. Benzendo largatixa, largatixaria. Corto cabeça, corto rabo, corto meio. Entrei em Roma, romaria. Corto cabeça, corto meio, corto rabo, corto cobreiro. Mal entrei em romaria. Benzendo sapo, saparia. Corto cabeça, corto meio, corto meio, corto rabo. Corto cabeça, corto cobreiro. Com os poderes de Deus e da Virgem Maria (ENTREVISTA COM D. CLEUZA, 16/09/2014).

O ritual de cortar a doença com objeto simbólico também acontece no cobreiro bravo, para isso, evoca-se aqui, a figura da Virgem Maria que pisa a serpente (Gn 3:15). Tal oração alimenta a crença de que a doença viria da infestação de cobras, e, por isso, a ideia de cortar simbolicamente o animal que transmitiu a doença como se corta ou esmaga o animal. A oração ainda evoca a força de Deus e a tradição das romarias e indica a estreita ligação social de D. Cleuza com sua comunidade, na época, rural.

Tais elementos, em conjunto, permitem antever que favorecem o surgimento e a integração da figura das benzedeadas no contexto nacional, regional, rural ou urbano. Nesse sentido, a rede de relações da benzedeadas como mostrei em D. Cleuza é em geral muito ampla, sendo seu papel de liderança estabelecido em relação às pessoas que a procuram. Além de muitos contatos, nada acontece no plano metódico e frio, algo que se percebe muitas vezes na relação do padre com a comunidade.

Não há distanciamentos entre as benzedeadas e os que as procuram, embora se note serem, em geral, reservadas no modo de se vestir e falar. “Como a benzedeadas é procurada também pela mediação que faz entre as pessoas que a procuram e o sagrado, à medida que suas preces e ritos libertam as pessoas do mal que as tortura, cresce sua legitimidade na comunidade” (LEMOS, 2007, p. 9).

Não obstante, seu papel é o mesmo de um sacerdote, ou seja, o de mediar como foi citado, o reclamante ou cliente e o sagrado; ela é a mediadora entre a terra e o céu naquele momento.

Este fator pode explicar porque o padre censura a prática da benzedura, mesmo que na zona rural a maioria das benzedeadas seja católica. Para começar, elas realizam sua prática de benzimentos por sua própria conta, fora das esferas e dos quadros coletivos do seu grupo de fé. Elas justificam essa postura afirmando que participar ou não da Igreja praticamente não está relacionado com sua função de benzedeadas; muitas vezes elas deixam de participar porque o padre local as censura por suas práticas (LEMOS, 2007, p. 11).

Lemos ainda menciona a esse respeito que:

Embora muitas vezes o clero ou outras pessoas consideradas como culturalmente superiores tratem a benzeção como magia, feitiçaria, como algo exótico, rústico ou pitoresco, esta é um modo de intervir no processo social, mesmo que a benzedeira não desempenhe sua função criticamente ou que essa intervenção se dê dentro de limites visíveis (LEMOS, 2007, p. 15).

Assim, no campo religioso, benzedeiros como D. Cleuza mantêm um sistema de sinais e símbolos que usam cotidianamente a seu favor e dos outros, sua vida, roupas, ações, falas, são sinais e símbolos de sabedoria popular que essas benzedeiros recorrem aos elementos religiosos do catolicismo em favor das pessoas que as procuram. Tais elementos, por serem muito comuns a todas as culturas, garantem o perduro de tal prática, dado que se não fizer bem, diz o povo, mal não faz.

A existência de recursos culturais, de um sistema adequado de símbolos públicos é tão essencial para essa espécie de processo como o é para o raciocínio orientador. Assim sendo, o desenvolvimento, a manutenção e a dissolução de 'humores', 'atitudes', 'sentimentos', e assim por diante, que são 'percepções' no sentido de estado ou condição, não sensações ou motivos, constituem tanto uma atividade basicamente privada dos seres humanos quanto o 'pensamento' orientador (GEERTZ, 1989, p. 94-95).

Na mesma perspectiva cultural de Geertz, a Dra. Carolina Lemos (2009, p. 183) entende que o fato de a benzedeira ser ou não participante de uma comunidade católica, não tem nenhuma relação direta com sua prática. "Seu trabalho de benção e de cura é exercido por uma relação direta e pessoal entre ela e a clientela consumidora de seus serviços" conforme vimos em D. Cleuza.

Não há, portanto, uma ritualidade hermética e burocrática, ao contrário, cada questão, cada queixa exigirá da benzedeira uma força, um pedido ao sagrado, uma intervenção diferente; "elas aparecem quando seus (suas) praticantes estão frente a frente com o problema do limite, no que tange às questões consideradas por eles (as) como de fundamental importância para sua sobrevivência e a de suas famílias" (LEMOS, 2010c, p. 11).

Os conhecimentos sobre partos, plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas e medicamentos caseiros são a máxima expressão da cultura, da medicina, da religião, da crença e do catolicismo populares, espaço em que a medicina popular encontra seu respaldo e também força. A benzedeira assume certa função de agente pública de saúde, embora não seja reconhecida como tal, se incultura, penetra, mesmo sem pedir, no cotidiano.

Pelo fato de situar-se entre o espaço da medicina popular e o espaço religioso, a benzedeira ocupa-se com os problemas reais e práticos da vida das pessoas, por isso sua presença dá força e segurança à comunidade. As pessoas recorrem a ela porque confiam em suas habilidades, seus conhecimentos relacionados à medicina caseira, e por isso acessível, e a outros setores de seu cotidiano. Em outras palavras, a eficácia da benzedura se dá em grande parte porque esta se insere no quadro dos saberes designados pela sociologia como saberes do senso comum, do conhecimento próprio da realidade de todo dia (LEMOS, 2010c, p. 16).

Conforme mencionou Lemos, a prática da benzeção situa-se dentro de um enorme raio de segmentos por ela representados, direta ou indiretamente, e que garantem sua permanência e perenidade no mundo religioso e secular, pois conforme já evidenciei, trata-se de uma prática popular. Embora nem sempre reconhecidas como tal, as benzedeadas são uma espécie de esteio social para os problemas físicos e existenciais. Como diria um antigo adágio popular, estão presentes em nossa vida “de mamando a caducando”, ou seja, desde os cuidados e os chás para os recém-nascidos, a fim de se curar as cólicas, até a mais elevada idade, as pessoas prescindem de seus serviços.

Com essas práticas, quando as pessoas se sentem impotentes para enfrentar seus males, os enfrentam simbolicamente; caso esse enfrentamento fracasse, responsável pelo fracasso é o sagrado, que não cumpriu sua parte. Essa postura lhes proporciona um sentimento de dignidade humana perante elas próprias e a sociedade que as cerca. Na vivência cotidiana da religiosidade popular, seus/suas praticantes podem ser o que são, embora os outros tenham a impressão de tê-los convencido do contrário (LEMOS, 2010c, p. 22).

Assim, entende-se que a relação entre as práticas das benzedeadas e o catolicismo, em sua forma popular, é bem mais intrínseca que se possa pensar, pois permeiam nosso cotidiano desde as primeiras manifestações humanas no mundo.

Dentro do que fora exposto como pesquisa empírica, nota-se que a respeito dos aspectos da religiosidade popular das benzedeadas entrevistadas, foram propostas 15 questões, que depois foram reunidas para fim desta análise. No afã de buscar mapear isso, passo a expor o que fora colhido com tais questões em semelhança e aproximação ao que se tratou neste capítulo e na tese como um todo.

Em relação ao santo de devoção das benzedeadas entrevistadas, seis delas disseram ter um apreço especial por Nossa Senhora D’Aparecida, sendo essa a santa mais recorrente. Depois, cita-se A trindade ou Divino pai Eterno, Rita de Cássia; São

José aparece duas vezes, Medalha milagrosa uma vez, e a benzedeira candomblecista conta ainda sobre os guias e uma entidade que chama de Zé Pilinho²².

Conforme se indicou, a maioria só benze em casa ou no local de trabalho que é de atendimento a crianças. Não há uma classe social específica que procure a prática da benzeção como já se mencionou, todas declararam já terem atendido pessoas das mais variadas classes sociais. A maioria das benzedeiros entrevistadas recebeu o ofício de benzer da mãe, avó ou pai e avô, não respectivamente, mas uma benzedeira indicou ter aprendido com a tia e outra com outra benzedeira, sua vizinha, conforme o depoimento abaixo:

Uai, aprendi a benzer com meu avô e minha mãe. Meu avô principalmente era benzedeiro afamado. Benzia de tudo também, eu oiava aqui di pequena e fui crescendo e vendo ele ajudá os outros, quando casei comecei a criá corage. No começo eu ia escrevendo no papel, depois ia decorando as reza e fazendo. Eu tinha umas boneca lá guardada quando di criança e eu já benzi até eza. Tem mal que os médico não vê e a benzedeira vê (ENTREVISTA COM D. SEBASTIANA, 11/09/2014).

Perguntei qual seria, na visão delas, a importância dessa prática para a comunidade, e embora as respostas fossem variadas, todas admitiram que tal importância é grande, muito importante, de muita ajuda e valorizada pelos que possuem fé; trata-se de um serviço ao próximo.

Foi questionado também sobre a prática religiosa das benzedeiros em relação ao que sentiam durante a reza, as incidências foram: fraqueza, bocejo, tonteira, sono, tonteira e moleza, arrepio e tontura, sonolência e cabeça longe. Duas disseram nada sentir e uma relatou sentir uma força que chamou de “diferente” sem saber explicar. De acordo com uma das benzedeiros entrevistadas.

Eu benzo em qualquer lugar, porque é criancinha né, ai num tem perigo, mas no quintal é melhor porque às vezes eu pego um raminho, daí já deixo ali mesmo com o mato seco. Direto vem, hoje mesmo veio três menina pedi pra benzê, eu acho elas muito novinha hoje, sem experiência (ENTREVISTA COM D. VALDIVINA CAMPOS, 22/07/2014).

Dentro do exposto no comentário de D. Valdivina, a maioria das entrevistadas declarou ter benzido seus filhos quando pequenos e três disseram que por terem aprendido tarde o ofício, usaram os poderes da reza nos netos também, de modo que a família usufruía das práticas de benzeção e não só os reclamantes.

²² Zé Pelin, Pelinho ou Pelintra é uma entidade originaria do Catimbó nordestino e comumente incorporado em terreiros de Umbanda e Candomblé, tendo seu culto difundido em todo o Brasil e no Mundo.

Sobre se ensinam o ofício a outrem, lembrando a referência feita no capítulo dois à Casa das Minas, duas disseram que hoje as pessoas não querem aprender, sete disseram não ter ensinado e uma disse já ter ensinado umas dez pessoas benzer, inclusive as filhas.

Questionadas sobre se já teriam sofrido algum tipo de perseguição por serem benzedoras, questão recorrente em alguns estudos analisados na pesquisa bibliográfica, nenhuma delas disse ter sofrido assédio religioso ou discriminação e uma ainda acrescentou: “Teve gente evangélico que me procurô e recomendô. Até da congregação. Queriam uma garrafada que eu faço pra engravidá. Já engravidou mais de três com ela. É tiro e queda” (ENTREVISTA COM D. DALILA ARAÚJO, 06/07/2014). Noutro depoimento de D. Dalila, pode-se acompanhar:

Meu pai era médico prático, Meu avô e avó eram benzedores. Tinha muita sabedoria das planta. Minha irmã que me ensinô a mexer com planta, raiz e a fazer as orações. Já tive muito problema com minha família por causa das orações, eles não tinha paciência de esperar pra almoçar (ENTREVISTA COM D. DALILA ARAÚJO, 06/07/2014).

Perguntei ainda se alguma delas evita algum contato físico com o reclamante (abraços, apertos de mão) depois da oração, ao que uma respondeu positivamente e outra disse que apenas toca ou pega no colo crianças novas, as demais disseram não tocar nos ditos reclamantes.

Ainda dentro do quesito aspectos da religiosidade popular, houve outras duas unanimidades, além da questão da perseguição. A primeira sobre se a procura por benzimentos se dá mais por pessoas de baixa renda e todas disseram que não, a outra questão foi sobre se elas consideram a própria casa um espaço sagrado e todas foram assertivas dentro dessa questão.

Perguntei se elas viam algum tipo de relação de sua casa e sua prática religiosa, uma não soube responder, cinco disseram que sim e duas atribuíram tal pergunta ao fato de terem muitos santos (imagens) em casa. Uma disse que somente benze no quintal de casa. Duas das entrevistadas disseram que são procuradas por pessoas de religião não católica para exercer seu ofício.

As informações coletadas e expostas, apontam para uma prática e forma popular de religiosidade integradora de elementos culturais. A religiosidade popular vivida e praticada pelas benzedoras recobra as forças da natureza e do inconsciente,

como se buscou expor ao longo desse tópico e que se estende à relação da benzedeira com o catolicismo popular como se vai expor a seguir.

3.4 As Benzedeiros entre Religião Oficial e o Catolicismo Popular

Atualmente, as ciências humanas têm se debruçado corriqueiramente sobre as forças da natureza e do inconsciente enquanto fenômeno religioso. As muitas humanidades procuraram colocar luz sobre o mistério e compreender as nuances encontradas no cotidiano das religiões.

Há uma busca, cada vez maior e necessária, pelos saberes de outras ciências, tidas então como ciências da natureza. É nesse sentido que as religiões, em suas variadas formas de manifestação, mostram-se como terreno fértil de pesquisa.

Nosso cotidiano tem sido atravessado por processos como a secularização e a descolonização, religiões tradicionais como o cristianismo e o islamismo reconfiguram suas funções nas diversas sociedades em que estão.

A vivência em uma sociedade marcada pelos interesses tecnológicos, econômicos e políticos exerce influência sobre todo o conjunto de indivíduos situados nas mais variadas situações. Desse modo, ao analisar alguns aspectos do catolicismo popular, tenciona-se justamente observar a presença das benzedeiros, se plausível ou não, e as formas em que estão situadas na atualidade.

3.4.1 Revisitando o conceito de religião

O conceito de religião sofre modificações variadas em sua estrutura conforme as Ciências da Religião vão expandindo ou diversificando seu horizonte de pesquisa ao longo dos tempos, conforme já se tratou no início desta tese. Dentro da extensa lista de conceitos trazidos por Crawford (2005, p. 13) religião teria relação com o cosmos e a concepção desse pelo ser humano que busca entender o ser, que em tese o criou. Religião teria ainda relação com a ideia de Deus, sua revelação, o sistema de crenças que se desenvolve dentro dos múltiplos conceitos de Deus.

Se no capítulo posterior, trataremos de religião para evidenciar sua força em relação à medicina popular, aqui se recobra e aprofunda tal conceito, pela via da sustentação da base antropossocial que fomenta e mantém a prática da benzeção.

A ideia de uma religião pode ainda estar centrada em símbolos, ritos, livros sagrados, conduta moral, igrejas, denominações tradições, o que é definido por

Crawford (2005, p. 13) como estruturas passageiras ou faces do conceito de religião. Nesse contexto, a religião tem a ver diretamente com a vida humana, com suas tragédias, ilusões, sistemas, crenças, práticas, chegando até mesmo, ao âmbito jurídico.

Autores já mencionados como Rudolf Otto (2004, p. 115), fazem relação entre religião e sagrado, definindo-os como elementos numinosos, não racionais, esquematizados e repletos de significados. Para Otto (2004, p. 115), são predicados sintéticos e essenciais *a priori*. “A religião não está sob a dependência do ‘telos’ (finalidade), nem do ‘ethos’ (moral) e não vive de postulados”.

De acordo com outro autor:

Religião é uma coisa para o **antropólogo**, outra para o **sociólogo**, outra para o psicólogo (e outra ainda para outro psicólogo!), outra para o marxista, outra para o místico, outra para o zen-budista e outra ainda para o judeu ou o cristão. Existe, por conseguinte, uma grande variedade de teorias religiosas sobre a natureza da religião. Não há, portanto, nenhuma definição universalmente aceita de religião, e possivelmente nunca haverá (CRAWFORD, 2005, p. 14, os grifos são meus).

Dentro dessa multiplicidade de compreensões, pode-se afirmar que a religião situa-se em um conjunto de interpretações que só tende a aumentar e se diversificar, à medida que é permeado pelas estruturas que, diariamente, são construídas no âmbito das múltiplas relações econômicas e do mundo globalizado.

Assim, ao repensar uma definição de religião neste terceiro capítulo, quarto tópico, não se pode paradoxalmente pensá-la como única, dogmática e definitiva, pois assim como outros conceitos dentro do campo fenomenológico, a religião para Crawford (2005) é sim um todo múltiplo e complexo do qual se extrai diversos significantes e significados.

Segundo o que se pretende aqui, no sentido de situar o conceito de catolicismo popular como uma extensão do conceito e das práxis da religião, há que se pensar, então, como se articulam tais vertentes, e depois buscar responder como essa forma religiosa popular pode ser analisada e pensada na atualidade.

Por isso, faz-se necessário retomar e diferenciar os conceitos de religião, religiosidade, sistema religioso, manifestações religiosas populares para, então, se buscar entender o *locus* das benzedeadas, e o como essa tradição se inseriu em nosso contexto cultural, antropológico, religioso e social. Sendo religião, conforme já referi,

um conceito macro, cada indivíduo a vive de forma particular e dentro de uma confissão ou igreja, ou pode possuir um sistema religioso particular ou adotar uma forma religiosa de se relacionar com o que julga ser deus e o que julga ser sagrado.

Para Rudolf Otto (2004) o sagrado seria de antemão a insistência humana de desnaturalizar o mundo, dando-lhe o assombro como perspectiva. A primeira visão de deus seria o assombroso mundo natural, o raio, o trovão. Depois tem-se a ideia de Deus como um ser cósmico, o sol, a lua, as constelações. Por último, deus como homem, um ser à nossa imagem e semelhança. Nesse contexto, três nomes surgem de imediato na interpretação que o autor propõe: sagrado, numinoso e místico.

Para entender melhor esse conceito, há de sinalizar que, enquanto produto racional, Deus é um objeto que pode ser captado pelo pensamento conceitual - e logo uma religião que nos aceita, também é uma religião racional (OTTO, 2004, p. 27).

Para Otto, Deus está mentalmente entendido como o fomentador da religião no homem, dada a necessidade humana de se religar ao criador, ao *sanctus*, assim, “o elemento racional sobrepuja o elemento não racional, se o excluí completamente ou se é o inverso do que se produz” (OTTO, 2004, p. 38). Deus seria “um sentimento que a criatura tem de seu próprio nada e que desaparece na presença daquele que está além de, acima de toda criatura” ou antes “uma sombra de um outro sentimento, o sentimento do medo que sem nenhuma dúvida, relaciona-se diretamente a um objeto existente fora de mim” (OTTO, 2004, p. 40).

Ainda para o Otto: “O sentimento do objeto numinoso [...] o sentimento de ser criatura, é uma consequência que implica, de alguma maneira, uma depreciação” (OTTO, 2004, p. 41). Assim, sendo um produto ou não de nós próprios, o fato é que a figura das benzedeadas e tantas outras acessam ou transcendem tal força por meio de seu inconsciente, de sua intuição e do sistema de crenças que retroalimentam. Para Otto, o sentimento de dependência é um elemento subjetivo que sobrepuja a experiência do sagrado.

Dentre os dois sentimentos acessados pela mente estão o *mysterium* e o *tremendum* que pode ser dito como *mirabile* ou um espanto genuíno, ficar pasmo ou estarecido. O *mirum* ou *mirabile* é representado pelo incompreensível e inconcebível.

Nesse caso, o mistério é o totalmente outro, o totalmente transcendente, o paradoxo ou a antinomia, conforme é acessado. No escopo desta tese, as benzedeadas não são o sagrado, nem o detém, tal qual as religiões, que em cada sociedade ou cultura, embora possam dar a entender, não conseguem reter o

sagrado, o numinoso. No máximo, tais segmentos contêm o sagrado, pois são apenas irradiadores, mediadores, pontífices, de modo que o sagrado parece ser aqui algo que se encontra entre o homem e sua compreensão, sua situação cósmica, um mito, ou seja, uma explicação para algo em determinado momento e circunstância, e que em si contém certa plausibilidade, conforme se vai tratar a seguir.

3.4.2 A relação entre religião e plausibilidade

Conforme se indicou, as religiões hoje estão permeadas de uma série de fatores e questões que ora lhe são positivas, ora parecem querer fazer com que a religião ou o senso religioso no indivíduo desapareça. Para Martino:

Neste início de milênio, somos todos convidados a renunciar ao Deus metafísico, distante e patriarcal, e peregrinar em direção a um Deus humilde, em *kénosis*, encarnado que habita o mais profundo de nós mesmos. Caminhar na direção de um Deus maternal, gerador de vida. Este sim poderá livrar-nos da violência fratricida e reavivar nossa fraternidade e sororidade adormecida pela rotina do dia-a-dia (MARTINO, 2004, p. 145).

Nesse sentido, o mundo hoje é marcado por processos sociais diversos e permeados por crenças diversas. Como já foi evidenciado, o homem não abandona suas crenças, ele apenas as substitui, e ao fazê-lo, substitui crenças religiosas, por econômicas, jurídicas, médicas, políticas, racionais, entre uma gama de outras possíveis, o que leva então ao inevitável questionamento: é plausível se pensar em religião hoje? É plausível crer na continuidade do trabalho das benzedeadas?

No entanto, é preciso ter cuidado ao se pensar o conceito de plausibilidade, dado que essa substituição de crenças não significa necessariamente o fim das religiões ou da crença religiosa, mas antes, uma forma interpretativa.

Sendo a modernidade um fenômeno complexo, conforme foi exposto no capítulo um a partir de Weber e Bourdieu, a religião também o é. Mesmo assim, torna-se reveladora e não menos peculiar sua complexidade. Igrejas usam formas variadas de recursos tecnológicos, políticos, poéticos, orais, musicais e simbólicos para sobreviverem e encontrarem espaço em meio às transformações mundiais, de mesmo modo, práticas religiosas muito antigas como o fenômeno da benzeção, rezas, terços, festejos, vivenciam seus fenômenos sociais e processos culturais, como mencionei nos capítulos um e dois respectivamente, porém, em uma proporção muito menor do que o que ocorre em denominações sobremaneira cristãs.

Para Siqueira (2003, p. 28) vemos surgir uma outra concepção de religião, na medida em que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada. Dá-se maior ênfase à espiritualidade, ou caminho espiritual, entendida como busca de autoconhecimento e de auto aperfeiçoamento, que não se restringe apenas ao campo religioso, mas que se remete também a campos como a psicologia e a medicina.

[...] integração e sintetização de doutrinas, de crenças e de visões de mundos que nasceram na Índia, no Japão, no Tibet, no Egito, na Amazônia [...] Tece-se, juntamente com a pluralidade de origens regionais, internacionais, de etnias, a universalidade e a integração sonhadas (SIQUEIRA, 2003, p. 32).

Vive-se talvez um híbrido religioso que poderia ser chamado no contexto moderno de ecorreligião ou holismo. Ainda para Siqueira (2003, p. 32), esse novo momento tem conotação ecumênica, o que inclui bricolagem ou combinação de elementos de várias religiões ocidentais e orientais, tradição hermética, ciências, consciência planetária, paz mundial, ecologia, e uma grande circulação pelos grupos e rituais. Sua intenção talvez seja a de criar uma nova forma de humanidade.

Estamos diante de um processo de desinstitucionalização das religiões históricas e de destradicionalização da religiosidade, a partir da ênfase no presente, nas diferenças, na experimentação, no indivíduo, e na ruptura com a noção de representação. O Catolicismo oficial; kardecismo [que penetrou no país na segunda metade do século XIX]; as tradições esotéricas e a teosofia [que aqui chegaram no final do século passado e início do atual, respectivamente]. Estas teriam contribuído para a ampliação de nossa cultura religiosa (SIQUEIRA, 2003, p. 146, 150).

Conforme o citado, ao mesmo tempo em que se vive uma quebra na superestrutura das chamadas religiões universais, novas formas, menores, mais frágeis do ponto de vista histórico e conceitual de religiões (igrejas e denominações) vão surgindo e tomando espaço na modernidade.

Desse modo, a figura das benzedeadas como se crera inicialmente, em vez de sofrer influência negativa dos processos históricos, sociais, culturais e religiosos, fez aumentar o número de seus praticantes e reclamantes. A citação de Siqueira (2003) nos leva a crer que, concomitantemente, substituem-se tradições por inovações, certezas dogmáticas por dúvidas existenciais, o que afeta, inclusive, o catolicismo,

mas as práticas das benzedeadas parecem manter-se em concomitância nesse processo.

Tais mudanças são ao mesmo tempo uma expressão do humano, conforme propõe Berger (2004, p. 18) “a existência humana é um contínuo ‘pôr-se em equilíbrio’ do homem com seu corpo, do homem com seu mundo. É nesse processo que o homem produz o mundo” e claro produz a si mesmo, produz as formas religiosas históricas e é ainda o responsável por sua substituição.

Encontrando-se no palco da vida, o homem precisa aprender manusear as forças complexas que o cercam e o faz das mais variadas formas aqui já referidas, de modo a aceitar sua existência e aceitar-se na existência com a qual se deparou.

A parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de ‘situar’ os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomos* humanamente construídos ganham um status cósmico (BERGER, 2004, p. 48-49).

Pode-se intuir, portanto que a religião imbricada em sua teia de relações e vertentes com seu propositos vive uma espécie de simbiose que a legitima e produz o ser humano de modo que “a religião aparece na história quer como força que sustenta, quer como força que abala o mundo. Nessas duas manifestações, ela tem sido tanto alienante quanto desalienante” (BERGER, 2004, p. 112).

Nesse sentido, analisar aqui a religião, não mais pelo viés medicinal, mas a partir do *homo religiosus*, nos faz compreender que a religião, em sua macrocompreensão, observando a questão de sua plausibilidade, recobra necessariamente duas possibilidades voltadas às instituições religiosas:

Elas podem ou acomodar-se à situação, fazer o jogo pluralista da livre empresa religiosa e resolver da melhor forma possível o acordo com a demanda do consumidor; ou recusar-se acomodar, entrincheirar-se atrás de quaisquer estruturas socioreligiosas que possam manter ou construir e continuar a professar as velhas objetividades tanto quanto possível, como se nada tivesse acontecido (BERGER, 2004, p. 163-164).

É no contexto citado por Berger, que se encontra o que se vai chamar aqui de condição religiosa, ou seja, entre o posicionamento de sua situação contingencial ante um mundo em contínuo processo de mudanças de valores e formas humanas, e sua permanência dogmática que lhe podem ser aterradores. Para Berger (2004, p. 178)

“o problema fundamental da legitimação de uma instituição religiosa em face da perda de realidade de sua tradição” é a maneira como cada religião, o sentimento religioso, o fenômeno religioso e o ser humano estão articulados nesse conjunto. Resta, portanto, considerar o fenômeno do catolicismo popular dentro dos dois conceitos ora explorados aqui, a saber, enquanto forma religiosa plausível e contextual.

3.4.3 Catolicismo popular e suas contextualizações

Já ficou evidenciado que o catolicismo popular é uma das muitas formas de religiosidade existentes na atualidade (BRANDÃO, 1981; SIQUEIRA, 2003; BERGER, 2004). Nesse sentido, convém situar que religiosidade é a forma como cada pessoa vivencia sua religião dentro de um contexto não oficial, ou seja, são os simbolismos, crenças e costumes ligados à religião oficial e, portanto, objetiva, porém vivenciados de maneira subjetiva. Para Silva (2005, p. 20) "A expressão Catolicismo Popular é conceituada algumas vezes como 'religião popular', 'catolicismo rural'".

Segundo outro autor:

Diante do assunto que passamos a apresentar, existem três [sic, duas] atitudes bem distintas: uns negam simplesmente a existência de um Catolicismo Popular distinto do catolicismo estabelecido ou patriarcal: no Brasil só há um catolicismo que constitui o "cimento da unidade nacional". Outros aceitam o Catolicismo Popular, mas lhe negam toda originalidade e todo valor: o catolicismo vivido pelo povo é simplesmente a interiorização dos temas apresentados pela religião dominante (HOORNAERT, 1991, p. 98).

Considerando as benzedeadas uma variante desse Catolicismo, o mesmo autor posiciona-se da seguinte forma:

A nossa posição é a seguinte: existe um Catolicismo Popular distinto do catolicismo patriarcal. O povo tem uma cultura própria e podemos mesmo afirmar que o Catolicismo Popular constitui a cultura mais original e mais rica que o Brasil já produziu [...] (HOORNAERT, 1991, p. 99).

Dessa maneira, entender o fenômeno do catolicismo popular é abarcar um todo tão complexo quanto ao conceito de religião ora exposto. Oliveira (1985a) menciona que o catolicismo popular se manifesta nas representações e práticas religiosas que ligam o homem ao sagrado por meio de ritos, atos e manifestações pessoais de fé. Embora não seja um fenômeno só no Brasil, cada lugar desenvolve culturalmente sua forma de catolicismo, de modo que os rituais populares católicos estão vinculados aos símbolos religiosos do catolicismo oficial.

Todavia, no caso do Brasil, essa forma religiosa assumiu uma condição representativa das manifestações religiosas individuais; de mesmo modo, as práticas das benzedeadas, assumiram proporções tão variadas que mudaram por completo o panorama patriarcal católico, paralelizando-se à sua implantação original no país.

A autoprodução religiosa popular não fica, portanto, separada da produção oficial, mas guarda com ela uma relação dialética: ela exprime as condições de existência das classes dominadas e subalternas, fazendo uso dos códigos religiosos oficiais. Podemos então definir o Catolicismo Popular como um conjunto de representações e práticas religiosas autoproduzidas pelas classes subalternas, usando o código do catolicismo oficial. Isso significa que o Catolicismo Popular incorpora elementos do catolicismo oficial – os significantes – mas lhes dá uma significação própria, que pode inclusive opor-se à significação que lhes é oficialmente atribuída pelos especialistas. (OLIVEIRA, 1985c, p. 135).

Ainda sob o posicionamento da mesma autora:

O resultado é que o mesmo código religioso é diferentemente interpretado pelas classes sociais de maneira que, sob uma unidade formal, escondem-se, de fato, diversas representações e práticas religiosas. As romarias são um momento forte e privilegiado de contato entre o devoto e o santo, mas é também uma oportunidade de contato entre oromeiro com a instituição religiosa. Oromeiro aproveita a ocasião para confessar-se e comungar e por vezes aproveita para batizar os filhos ou para casar-se, colocando-se assim sob a proteção do santo padroeiro nesses momentos marcantes de sua vida familiar. Os santuários geralmente tinham assistência de um padre, contratado pela irmandade que tomava conta dele, ou vindo da matriz paroquial para prestar assistência aosromeiros (OLIVEIRA, 1985c, p. 138).

Oliveira, fala de uma influência portuguesa na construção dessa forma religiosa de crença. Segundo Teixeira (2009, p. 19-20), o Catolicismo Popular, no Brasil, manifesta-se por atos concretos ligados ao cotidiano, como rezar para pedir chuva, benzer uma pessoa doente; junto a isso, destaca-se o culto aos santos, em que as pessoas buscam uma resposta positiva para os seus problemas e reinterpreta as doutrinas do catolicismo oficial.

Os rituais, além de estabelecer contato com o sagrado, permitem recriar a consciência coletiva do povo. Esse catolicismo conta com os rituais oficiais (missa e sacramentos) e acrescenta novos sentidos para torná-los mais funcionais para sua vida (batismo-saúde, confissão-cura, sacramento-compadrio). Deve-se citar ainda a devoção aos santos, romarias, novenas, procissões, bênçãos, festa do padroeiro e promessas.

Ainda que se considere apenas o Brasil em sua catolicidade popular, nota-se grandes diferenças entre as formas populares de devoção, de região para região, e até de cidade para cidade. Fala-se de um catolicismo sulista, outro goiano, outro nordestino e assim por diante. Não obstante:

Nem sempre as manifestações populares de catolicismo são aceitas pela religião oficial, quando isso corre chama-se romanização. 'a romanização aparece, pois, como um processo de repressão clerical do catolicismo do povo. Porém, este último nem por isso desapareceu [...], sobreviveu à margem do controle clerical [...], Para a burguesia agrária, como para os bispos e clérigos, a luta contra o Catolicismo Popular apresentava-se como uma luta contra a ignorância, o fanatismo, as superstições, as crenças atrasadas, as práticas imorais. O combate aparecia, portanto, como uma missão educativa a ser desempenhada pelo aparelho religioso, para elevar o nível cultural e religioso das grandes massas populares' (OLIVEIRA, 1985a, p. 72, 81).

Para oliveira, o catolicismo popular traz para o seio do catolicismo oficial ou formal, o incômodo de certa pluralidade religiosa.

Falar de pluralidade religiosa conduz, necessariamente, ao reconhecimento da continuidade de cultos tradicionais, conhecidos, sobretudo, como religiosidade popular, através dos quais, em boa medida, os indígenas e afro-americanos puderam resistir à imposição do catolicismo colonial, orquestrando manifestações sincréticas e distantes da ortodoxia doutrinal católica. Estas combinam diversas fontes religiosas: espiritualidade indígena e catolicismo devocional; cultos a divindades africanas e santos católicos; espiritismos oriundos da Europa e correntes esotéricas orientais e práticas espiritualistas indígenas e práticas xamânicas, muitas destas vivenciadas em circuitos espiritualistas e terapêuticos New Age (SIQUEIRA; DE LA TORRE, 2008, p. 219).

Para Steil e Herrera (2010) antes da diversificação do campo religioso brasileiro, o catolicismo se apresentava como uma metarreligião que incorporava múltiplas tradições de origem europeia, indígena e africana. Nesse contexto, o sincretismo, que se efetuava na prática cotidiana dos fiéis, acabava sendo substituído por um modelo religioso hegemônico que se mantinha, e se reproduziu graças a sua relação orgânica com o Estado colonial e monárquico.

Parece, portanto, que a questão do campo religioso brasileiro, nas formas romanizada ou popular, apresenta-se por meio de um paradoxo que aparentemente não possui nada de religioso, mas antes de político e de relações de poder, assim:

[...] a intelectualidade e o clero, em fins do século XIX, entendiam tal variedade de cultos como prova de desenvolvimento cultural, social e econômico retardado do seu país. Nas sociedades civilizadas - julgavam eles - não seriam encontrados esses cultos bárbaros, essas práticas extraordinárias, esses rituais arcaicos, essas cerimônias, fora de época que no Brasil faziam as delícias dos etnólogos [...] (QUEIROZ, 1988, p. 68).

Todo esse contexto de separações e distanciamentos terá influência direta nas festas populares, pois nessas, a ideia de sagrado e profano se manifestam de maneira forte. De um lado, estão as figuras do pároco e das beatas, que são os defensores dos valores religiosos oficiais a serem vivenciados na forma de um afastamento do mundo; de outro lado, estão as festas populares de vinculação religiosa em homenagem aos santos, mas que trazem em sua organização, sobremaneira, a bebida, a música pagã ou mundana e sensualizada.

Segundo Steil e Herrera:

As congregações religiosas europeias foram peças fundamentais para os bispos, que se dedicavam à cruzada romanizadora em suas dioceses. Instaladas nos velhos centros de religiosidade popular voltaram-se, a partir desses lugares, para as manifestações exteriores do culto. Festas, ruas, procissões, folias e foliões foram incessantemente devassados, vigiados e normatizados. A cultura clerical esforçou-se na marginalização de todo um corpo de comportamentos e práticas culturais socialmente admitidos e que, a partir de então, foram condenados (STEIL; HERRERA, 2010, s.p.).

Para Del Priore (2000), a distinção entre festa religiosa e profana, é difícil de ser estabelecida, pois uma está bastante imiscuída na outra. Essa fusão do sagrado/religioso com o profano/pagão/popular, era tão forte que a linha entre um e outro é de difícil identificação. Isso vai permitir um sincretismo ainda maior das raças em miscigenação no período colonial. Em tal contexto, o povo e os tradicionais suportes do Estado absolutista conviviam na mesma presença, além daqueles que assistiam a tudo isso “de camarote”.

Nesse caso, benzedeadas não têm uma relação direta com festejos populares, já que sua prática é quase sempre isolada. São mulheres do cotidiano e não das situações que envolvem tais eventos. Elas podem até participar de tais festejos, mas isso não tem uma relação direta com sua prática.

Bebedeiras, vadiagem, desvio de esmolas arrecadadas, denúncias de orgia, de abusos, de jogos de roleta e de víspora, críticas à falta de higiene das bandeiras que eram beijadas (como um veículo de propagação de moléstias) foram fatores básicos nessa conjugação de esforços. Danças, músicas, alardes, tambores, folias, máscaras, palhaços, imperatrizes, bandas, fogos - representações emblemáticas do sagrado que eram consentidas e incentivadas pelo catolicismo tradicional, como privilegiadoras dos sinais visíveis da fé e da graça começaram a ser ciosamente regulamentadas (STEIL; HERRERA, 2010, s.p.).

Conforme o citado, profano e o sagrado são sempre presentes nas festividades coloniais. Um espaço de muitos olhares, leituras e funções políticas e

religiosas. Irmandades e confrarias em geral estavam ao dispor de tais eventos, colocando-se como servas.

O pudor, a honestidade e modéstia que são e deve ser sempre inseparáveis de todas as ações cristãs e religiosas em execução do preceito do apóstolo que manda guardar, fazer tudo na igreja com decência e ordem [...] e do que reescrevem os padres de Trento que cheios do mesmo espírito gravíssimo encarregaram aos bispos se aplicassem todo o seu zelo e cuidado e ordem das procissões e mais práticas do culto público de um modo digno da piedade cristã apartando dela todas as profanações e abusos que tivessem introduzido com prejuízo da religião e do bem espiritual dos fiéis (DEL PRIORE, 1997, p. 97).

Del Priore (1997, p. 43) vai dizer ainda sobre a festa dentro da festa, o autor fala dos muitos eventos e detalhes que constroem a articulação festeira, ou seja, cada momento é um evento completo. Sagrado e profano se misturavam em cada cena, dado que as quermesses por exemplo, tinham as missas e devoções religiosas e depois, eram regadas a bebidas alcoólicas e músicas populares.

Assim, ao se pensar no catolicismo popular enviesado a partir dos conceitos de religião que se fez questão de expor nesse, pode-se entrever uma compreensão sobre vários aspectos ligados às práticas das benzedeadas a partir dos muitos aportes teóricos referenciados nesse capítulo. Não há uma forma de catolicismo popular, mas inúmeras manifestações, e surgem novas formas a cada dia. Além de representar a fé de um povo, é expressão de uma cultura popular que altera por completo as formas romanizadas de culto e festejo religioso, e assume formas religiosas tão diversas, como é o caso das benzedeadas, elemento religioso que sobreviveu ao processo de romanização no Brasil e mais, ainda sobrevive, mesmo diante de uma religião oficial católica.

As benzedeadas são, portanto, uma expressão do catolicismo popular, pois suas rezas, emplastos, chás nunca são práticas que partem de uma cultura ateuista ou simplesmente naturalista, mas antes partem de uma cultura religiosa católica em sua essência.

Sendo essas as questões que entende-se terem relevância para a compreensão da inserção religiosa das benzedeadas, outra vertente que emerge na busca da compreensão da inserção e permanência das benzedeadas é a medicina popular, da qual fazem parte e usufruto.

4 AS BENZEDEIRAS E A MEDICINA POPULAR

Ao pensar esse quarto capítulo em relação à tese que analisa as condições sociais de permanência das benzedeadas, como sendo a Cultura como estrutura primeira, e as estruturas Religião e Saúde como decorrentes desta, a partir da vertente popular de ambas, aborda-se aqui o terceiro viés mencionado. As questões de saúde quase sempre exigem seriedade e provocam preocupação por parte dos acometidos e familiares. Nesse contexto, tenciona-se observar agora, dentro da perspectiva cultural-religiosa, de que maneira a relação religião e saúde pode ter contribuído para o processo de acomodação social²³ da prática da benzeção, seja em qual contexto for.

4.1 As benzedeadas e os processos culturais

A antropologia de Heinrich Rombach (1977)²⁴ é a teoria segundo a qual, a ideia de sociedade como sistema mostra-se diretamente como uma sociologia romântica que talvez não caberia mais em nossos dias. Parte-se do pressuposto de que três princípios ontológicos norteiam tal proposição, a saber: substância, sistema e estrutura. A partir de Rombach, pretende-se entender a condição de permanência das benzedeadas numa perspectiva integradora entre demandas sociais ligadas à questão saúde e as práticas dessas mulheres que vem sendo aqui descritas.

O primeiro deles centra-se na percepção de que a sociedade tem sua origem e manutenção nas relações sociais. Aqui a sociedade não existe por si só, de modo que a concepção de sistema seria secundária, direcionada a máquinas e aparelhos elétricos. A ideia de sistema não compreende as relações sociais a partir do indivíduo e sim a partir da sociedade, sendo esse apenas um aspecto periférico. O conceito de sociedade enquanto estrutura compreende uma autoconstrução e possibilidade de autoeliminação, ficando distante do que Rombach chama a seguir de individualismo.

²³ Os processos sociais se distinguem em associativos, quando os indivíduos estabelecem relações positivas, de cooperação e de consenso; e dissociativos, quando as relações estabelecidas são negativas, de oposição e de divergência. Os processos associativos são: cooperação, acomodação e assimilação. Dentro da Sociologia, a acomodação designa um processo social que tem como objetivo a construção de um novo *modus vivendi*, de modo que tal ajustamento ocorre dentro dos padrões formal e externo, podendo ser compreendido nos aspectos externos do comportamento, sendo pequena ou nula a mudança interna, relativa a sentimentos, valores, crenças, atividades ou atitudes.

²⁴ O Prof. PhD Heinrich Rombach, nascido em 1923, leciona Filosofia na Universidade de Würzburg. Nesta obra ele desenvolve três princípios interdependentes: ontologia estrutural, hermetismo, filosofia da imagem.

A vida social só conserva sua vivacidade quando essa multidimensionalidade do ser social é mantida. Se o indivíduo fosse defrontado, como um todo, substancial e imediatamente com o sistema social, isso não conduziria a nenhuma estrutura viva nem a uma vida social liberal. Um faria o outro fracassar. O individualismo extremo é tão absurdo e irrealizável quanto o socialismo extremo. Isso se mostra em toda a sua clareza onde o socialismo ontológico – não apenas aquele que existe de fato – fracassa em sua insuficiência (ROMBACH, 1977, s.p.).

No citado, o ser humano é uma estrutura não apenas como indivíduo, mas também como sociedade. Nenhum dos dois é o último, mas estão ambos sempre ligados, um ao outro em diferentes graus. A concepção de indivíduo enquanto estrutura e não como parte do todo compreende os campos orgânico-corporal e psíquico-espiritual, de modo que suas forças e habilidades não se apresentam de forma simples, precisam ser “estruturadas”, construídas por ele, isto é, levadas a uma constelação que conduz cada momento à fecundidade máxima e ao apoio e colaboração contíguos.

Pode-se pensar, portanto, que qualquer uma das dimensões humanas como no caso da liberdade que em Rombach (1977) e em Lévi-Strauss (1995) existem como estado interior de um indivíduo, na condição de adequação de sua estrutura social. Desse modo, as estruturas formam uma só estrutura, una, imbricada, porém nunca perfeita, pronta, de modo que, “tudo o que o indivíduo principia por si mesmo tem sempre também um aspecto social; tudo o que se faz em sociedade tem sempre também um aspecto individual” (ROMBACH, 1977, s.p.).

Para Lévi-Strauss (1995, p. 349): “É nos determinismos sociais e liberdade humana, que as sociedades globais e as estruturas sociais globais se identificam”. Para entender tal proposição, pode-se citar o fato de que uma estrutura racista poderá produzir estruturas ou pessoas racistas por fenômeno de correspondência. De mesmo modo, uma sociedade religiosa, só se faz se houver muitas pessoas religiosas.

Nesse contexto, pode-se entender que a medicina popular ou a prática milenar da benzeção, seria uma subestrutura que está presente na vida humana há milhares de anos, e que tal estrutura, nos moldes da medicina arcaica ou natural, não foi nem abandonada, nem suplantada pela medicina formal, apenas que esta é uma variação concomitante daquela.

Assim, pretende-se a seguir discorrer sobre tais vertentes buscando estreitar a compreensão do fenômeno da medicina popular, frente ao proposto na teoria de Rombach (1997), e assim responder à indagação sobre como as práticas religiosas

das benzedeadas, assumiram a vertente popular, de modo que isso lhes propiciou a ampliação e acomodação de sua prática também em nossos dias, considerando no mesmo viés, a proposição de Lévi-Strauss (1995, p. 27): “As necessidades orgânicas do homem [o autor enumera: alimentação, proteção, reprodução] fornecem os imperativos fundamentais que conduzem ao desenvolvimento da vida social”.

Geralmente associada a uma situação política e associada a uma condição psicológica, a democracia, passa a ser vista como uma “estrutura ontológica fundamental para a qual a forma política é apenas um modo de manifestação, e é bem da verdade não totalmente significativa, de modo que a forma política da democracia é apenas um epifenômeno” e permanece há tanto tempo insuficiente que o verdadeiro fenômeno da democracia não lhe serve de base crítica.

Esse conjunto de informações permite entender que a sociedade pensada por Rombach (1977) acontece simultaneamente com o indivíduo, sem transcendê-lo, sem suprimi-lo. Assim, a antropologia constrói uma fenomenologia crítica, na medida em que busca entender fenômenos completos presentes nos epifenômenos sociais.

Os fenômenos humanos já estão por si mesmos, em um caminho e se apresentam sempre em graus diferenciados de desenvolvimento. Eles nunca simplesmente existem, mas têm sua própria profundidade existencial, na qual se atiram de modos diferentes e atingem diferentes profundidades em tempos também distintos. Assim, eles só se dedicam totalmente à clareza de sua forma real, quando se baseiam em sua própria profundidade existencial (ROMBACH, 1977, s.p.).

Estando inserido em uma estrutura social e sendo ele mesmo essa estrutura, o homem social, menciona-se aqui a benzedeadas, cria estruturas de poder, propriedade, linguagem, idioma que acabam por determinar sua razão. O indivíduo não se vê mais voltado para o absoluto, o espiritual, mas está totalmente conectado à sociedade que lhe impõe sua estrutura como fundamento da vida, do pensamento e do ser.

Nesse contexto, a evolução do homem de uma condição primitiva a uma condição racional só foi possível a partir do momento em que ele construiu e aceitou as formas de sentir, pensar e agir logicamente, o que não se deu contudo somente no processo industrial, isso se considerarmos que o mito é a primeira tentativa racional de compreensão do mundo. Para Rombach (1977) “o homem até se tornou ‘social’, mas a sociedade não se tornou de um todo ‘humana’ ou totalmente racionalizada conforme preverá Weber (1999). Assim o programa do homem ‘social’, bem como o

programa do homem 'individual' (isto é, livre) naufragou. Neste ponto começa a surgir a ideia de 'homem humano'".

O processo humano daquilo que Rombach (1977) chama de "concreação", acontece a partir de um processo de autogênese, de modo que tal processo começa, sobremaneira, a partir da Renascença, quando o homem começa a se ver como centro, como pessoa, como algo no mundo e é justamente nesse momento que passa à construção coletiva da sociogênese.

Em campos como o da saúde, o desenvolvimento histórico levou milhares de anos para se consumir no que chamamos hoje de medicina contemporânea. Fato é que as plantas medicinais e a sabedoria oral acumulada de seu uso foram sendo construídas durante longo processo de sucessão de tradições e percepções, processo esse imbricado pelo desenvolvimento de outras áreas do saber como a antropologia, a química e a agricultura.

Nesse sentido, essa sociedade pseudo-estruturada de hoje, não é uma sociedade pronta, mas em construção, não excluindo figuras que ainda lhe dão sentido, como é o caso da quinta entrevista que realizei no dia 13 de setembro de 2014 com D. Marly Souza Resende (Figura 11), nascida em Quirinópolis, 47 anos, solteira. Sua casa é própria, afirma morar em Quirinópolis há 14 anos, desde que retornou para cá, atualmente no bairro Alexandrina, e considera que possui ótima relação com a comunidade. Estudou até o 3º ano, e teve um filho.



FIGURA 11: D. Marly Souza, logo após a entrevista
Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Marly foi a benzedeira mais performática (termo extremamente denso de significados) das entrevistadas, no sentido de que possui diversos elementos místico/carismáticos em sua prática. Toda a chegada da sua casa, que é um grande quintal, está repleta de elementos sobre a benzeção. Na porta da casa tem uma placa indicando os dias em que benze (somente às quintas). São cinco bancos de madeira sobre frondosa magueira, onde atende seus vários reclamantes toda semana.

É possível perceber ao fundo da foto que tirei de D. Marly, uma capela que ela afirma ter sido feita a mando de Nossa Senhora e onde ela deposita as orações que lhe trazem. D. Marly ou simplesmente Marly, é sem dúvida uma das grandes expressões que encontrei do uso das plantas medicinais e da sabedoria oral acumulada; isso ficou evidenciado quando nos mostrou em um dos seus caderninhos uma oração que normalmente faz para criança de colo, até os 3 anos de idade, que apresente irritação no olho:

Eu te benzo de vento e resfriado com os puder de Santa Luzia seus olho vai sê curado. Eu vô te benzê de ar, constipação, vento e resfriado. Com o milagre de Santa Luzia, seu olho vai sê curado. Vem Santa Luzia, Vem Deus, com a ponta do manto de vós esse ar vai sê curado. Si Fô de constipação, um vento, um resfriado, cum os milagre de Santa Luzia tu vai sê curado. Ofereço uma Ave Maria a Santa Luzia, que é dona dos nossos olhos, quem foi, ela salvo (ENTREVISTA COM D. MARLY RESENDE, 13/09/2014).

A oração que D. Marly nos ensinou, faz uso de elementos da religiosidade popular e embora seja contra irritação nos olhos, cobre também possíveis agentes causais como vento e resfriado; evoca o poder dos santos, e em especial de Santa Luzia e da Virgem Maria.

Nota-se na oração, e na conversa que tive com D. Marly, uma profunda relação com a natureza e o natural, no qual ela acredita estar inserida e ter certo controle. Moradora de uma casa de placa de muro, erigida em um local de ocupação de terras em área institucional, ela é conhecida praticamente em toda a cidade e por vários segmentos sociais. Apesar de ter nos ensinado uma oração que leva anotada, suas orações são em geral espontâneas, usando fortemente segundo ela mesma, as informações que sente de seu inconsciente e intuição, dado que menciona na entrevista que fala o que lhe vem na imaginação enquanto reza.

Não só com elementos simbólicos, mas com artefatos religiosos espalhados por todo o quintal, D. Marly recebe as pessoas, faz suas orações, estabelece seus

contatos, pede ao sagrado a cura, a intervenção, sua prática está imbricada ao cotidiano de necessidades de seus reclamantes conforme se quer propor com a referência a seguir:

Os fenômenos fundamentais da existência humana estão estreitamente imbricados. Eles não podem ser separados uns dos outros, mas talvez diferenciados entre si. Por exemplo, um artefato é ao mesmo tempo uma produção técnica e artística, como é o caso da Torre de Pisa. Porém ela se apresenta nas diferentes ordens respectivamente como um fenômeno diferente: como produção técnica ela fracassou (sobretudo por causa da curva no pavimento superior); como produção artística ela é um documento primoroso da Renascença italiana (ROMBACH, 1977, s.p.).

Para o citado, as práticas humanas servem a propósitos diferentes, e em diferentes circunstâncias, pode servir ou gerar novos propósitos como é o caso apontado pela medicina popular de D. Marly. De uma finalidade curativa e paliativa, pode assumir ao longo da história social (WEBER, 1999), finalidades outras, relacionadas não apenas ao corpo, mas à alma.

A história da sociedade nos ensina muito sobre as transposições entre ordem de trabalho e ordem profissional. Por exemplo, um trabalho que antigamente era atividade secundária de mercador ambulante, praticada em feiras, como a extração de dentes, no decorrer dos séculos tornou-se uma respeitável profissão, acompanhada de um característico orgulho profissional (ROMBACH, 1977, s.p.).

Como se quer analisar, o curandeiro, o benzedeiro, a avó, que têm em sua horta plantas com propriedades medicinais, dos mascates e outros protagonistas da cura, pressupõe a transposição de trabalho não oficial à profissão como foi o caso de D. Dalila, a primeira entrevistada, que possui até alvará para exercer sua prática.

A estrutura social vai se articulando e constituindo aquilo que Rombach (1977) chama de “ordem”, podendo originar além da já citada ordem das profissões, a ordem econômica, a ordem moral, a ordem linguística e a língua como ordem transcendental. Para Rombach:

Se nos aproximarmos mais, agora, do fenômeno da ocorrência linguística, então veremos que aqui também a lei fundamental das ordens sociais se repete, ou seja, que ela é o pressuposto transcendental para cada fato pertencente a essa ordem e que essa predeterminação transcendental mesma surge e se desenvolve de maneira viva. Palavras isoladas obtêm seu significado não só por meio da relação imediata com o objeto nelas declarado, mas, sim, por meio de sua ‘tensão’ relacional no todo da língua como organismo (ROMBACH, 1977, s.p.).

Desse modo, as ordens dentro dos processos de estruturação do humano e da sociedade, são um fenômeno multiforme e não poderiam ser de outro modo, pois o próprio ser humano o é. O eu deve ser em Rombach (1977) outro eu que ainda não foi alcançado, feito, construído.

Antes de tudo, é como se a língua não fosse uma ordem em si, mas um meio que é empregado em todas as ordens, na ordem de trabalho e na econômica, assim como na ordem da moradia, do direito, da propriedade, da religião, da arte, da filosofia etc. Nenhuma dessas ordens poderia ser realizada se a língua, como meio, não penetrasse nelas e cuidasse do intercâmbio que, afinal, as legitima (ROMBACH, 1977, s.p.).

No contexto das ordens em Rombach, a medicina popular, em vez de um simples epifenômeno, seria uma ordem, que poderia ser chamada aqui de medicinal, pois seu desenrolar secular, não fugiu, em nenhum momento, dessa denotação de dar nome às plantas e às doenças, de localizá-las, situá-las e curá-las.

Historicamente, não faltaram momentos em que a ordem medicinal esteve ainda associada à ordem religiosa no que concerne ao cotidiano, à eternidade, ao tempo, à divindade e à humanidade. Assim, a religião, tema já exposto, enquanto ordem serve tanto para o homem contemporâneo dar sentido ao seu cotidiano, como à doença, saúde, cura, remédio, medicina, fé, crença e integração homem-natureza.

Ao buscar nesse capítulo, situar a ideia de sociedade como estrutura e de medicina como ordem, a partir do pensamento de Rombach (1977) pode-se conduzir o discurso, com base no caso de D. Marly, de que sua prática é, em termos interpretativos, de fato uma estrutura, assim como no viés que se pretende abordar agora, que é o da medicina popular, enquanto manifestação fenomenológica da medicina, da sociedade e do homem, de modo integrado e sistemático, ou seja, a benzeção em qualquer tempo é uma estrutura e um fenômeno social (WEBER, 1999).

4.1.1 A medicina e a medicina popular

Tão estrutural como qualquer outra área, a medicina se mostra na raiz e origem da humanidade. Melhorar, ter bem-estar, gozar de disposição são aspirações do ser humano em seu cotidiano em qualquer época.

Em diversas circunstâncias, o homem desenvolve para si o que se pode chamar de medicina caseira ou popular. As benzedeadas, em especial, têm em sua forma ritual, todos os elementos incorporados ao nosso dia a dia, por meio de hábitos,

costumes e tradições. Tais elementos populares estão presentes desde o lar mais simples até o mais requintado, de modo que, reproduz política e culturalmente a medicina oficial, conforme indica Oliveira a seguir:

Primeiro, a medicina popular é uma prática que resiste política e culturalmente à medicina acadêmica. Isto quer dizer que ela confronta seus conhecimentos, o seu arsenal de técnicas e a cultura da qual é a medicina praticada pelos médicos – a medicina formal. A medicina popular é realizada em diferentes circunstâncias e espaços (em casa, em agências religiosas de cura) e por várias pessoas (pais, tios, avós), ou por profissionais populares de cura (benzedoras, médiuns, raizeiros, ervateiros, parteiras, curandeiros, feiticeiros) (OLIVEIRA, 1985b, p. 22).

Nesse contexto, e oferecendo respostas concretas a problemas concretos, a benzedora insere-se no conjunto de relações sociais de forma democrática, e, portanto, sempre muito acessível, de modo que parece mostrar a médicos, biólogos e enfermeiros que não há um único modo de fazer ciência (OLIVEIRA, 1985b).

Assim, a benzeção é dita por Oliveira (1985a) como uma ciência do convívio do cotidiano que é quase unicamente praticada por pessoas sem formação acadêmica, tornando-se, portanto, uma prática cultural muito específica. No entanto, a medicina popular não existe ou acontece de modo único, original e ideal, nem tem validade hegemônica e de classe, do ponto de vista da cura ou abrandamento de formas variadas de sofrimentos.

O estudo da cultura popular se dá em diferentes horizontes e perspectivas, e traz contribuições específicas ao grande debate. Além de reflexões variadas sobre tal construção, a cultura popular assume a condição temporal, imagética, cultural e social. Para Oliveira:

[...] as crenças nas doenças, males e mazelas e o modo como enfrentá-los (através de garrafadas, chás, benzimentos, rezas, banhos, massagens, suadouros, escalda-pés, etc [...]) é vivida somente pelas populações pobres, iletradas, que moram nas regiões do interior do Brasil (OLIVEIRA, 1985b, p. 11).

Dentro do exposto na citação acima, a medicina popular teria seu desenvolvimento em meio às comunidades pobres, devido à hipótese de que o acesso à medicina oficial, em tal contexto, seria por demais escasso. Deve-se discordar parcialmente do exposto pelo fato de que, na pesquisa empírica, realizada na construção desta tese, observou-se que em todas as entrevistadas há relatos de que

a procura pela prática da benzeção se dá pelos mais variados seguimentos econômicos, o que contradiz o pensamento de Oliveira (1985b), mas afirma o pensamento de Weber (1999) enquanto forma coletiva de racionalização.

Embora tal questão seja recorrente, como mencionei, todas as entrevistadas disseram ser procuradas tanto pelo que, quase unanimemente, chamaram de ricos e pobres conforme se poderá notar na sexta entrevista, no dia 14 de setembro de 2014 com D. Marieta Resende (Figura 12), Mãe de D. Marly, de quem se fez o relato anteriormente, nascida em Pirajuba, interior de Minas Gerais, 73 anos, casada. Sua casa é própria, mora em Quirinópolis há 54 anos, no bairro Municipal e considera que possui boa relação com a comunidade. Estudou até o 4º ano e teve sete filhos. Na foto abaixo, aparece ao lado do esposo, em sua casa simples feita de placas de muro.

D. Marieta é a mãe de D. Marly (que já citei anteriormente e relatei a entrevista) e foi quem a ensinou fazer as orações, muito embora eu deva fazer uma distinção entre o estilo de benzeção de ambas, dado que Marly hoje trabalha com oração espontânea e com o que vem aos seus sentidos no momento da oração, é intuitiva; e D. Marieta sabe as muitas orações, e as utiliza-as de cor.



FIGURA 12: D. Marieta e esposo durante a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Marieta disse que é muito procurada para fazer a oração que tira o cobreiro²⁵, ela nos disse que sabe muitas orações para esse fim, mas que iria ensinar apenas uma delas, a qual transcrevo a seguir:

²⁵ Como já se fez menção, o cobreiro seria uma doença de pele causada por contato de alguns animais e insetos peçonhentos, o que acontece quando estes, ao passarem pelas roupas das pessoas, deixam nelas seus venenos.

O que corto? Corto, medo; sapo, sapão; lagarto, lagartão; Todo começo de manação pra não crescê. Não apareça, não ajunta o rabo com a cabeça. Santa Iria tinha três filhas: uma lavava, outra cosia e outra pela fonte ia. Perguntou a Santa Maria: cobreiro bravo, com que curaria? Com um Padre-Nosso e três Ave-Maria (ENTREVISTA COM D. MARIETA RESENDE, 14/09/2014).

A oração para cobreiro é, em geral, feita com uma faca ou objeto cortante na mão da benzedeira para simbolizar que essa estaria cortando e extirpando o mal que aflige a pele. Evoca ainda a força da Virgem-Maria para a cura e utiliza o conceito popular de orações corriqueiras como o Pai-nosso e a Ave-maria. A ideia simbólica de usar um objeto cortante para representar a extirpação, acessa de forma direta o inconsciente de quem procura pela reza, pois encerra a eliminação definitiva do mal (LEVI-LSTRAUSS, 1995). O ritual simbólico que é proposto por D. Marieta recobra então o poder da fé de quem a procura, de que um ato simbólico poderá resolver o problema.

O corpo da oração ainda evoca a questão gênero, pois mostra as mulheres como ocupadas com afazeres domésticos. A oração resgata a força do catolicismo popular pela proposição de um Pai-Nosso e três Ave-Marias. Tal oração é descrita por D. Marieta como muito utilizada por moradores de fazenda, sejam peões ou fazendeiros, os chamados proprietários de terra.

Nesse sentido, Oliveira mesma reconhece que:

[...] esta abordagem não pode explicar aquilo que os sociólogos chamam de determinantes sociais responsáveis pelo seu aparecimento (no campo e na cidade) e pela sua proliferação. Não pode explicar a proliferação dos cientistas populares [benzedeiros] nem as diferentes maneiras como a medicina popular se expressa e também a concepção que a população formula sobre ela e a sua validade. Tampouco oferece explicação sobre como ela resiste, enquanto alteração narrativa à medicina acadêmica, num contexto de cidade grande, por exemplo (OLIVEIRA, 1985b, p. 12-13).

Conforme já expus, a ideia de que a medicina popular seria uma prática de ignorantes, destinada apenas aos pobres, seria, por demais, preconceituosa e inverídica. Poder-se-ia entender nesse sentido que as pessoas que procuram a medicina popular, fazem-no por desconhecer a medicina oficial, de modo que o inverso, também poderia ser contrariado, ou seja, quem procura pela medicina oficial, desconheceria parcial ou completamente a medicina popular, o que nos levaria a crer que esta tenderia ao seu fim, à medida que ocorresse o avanço daquela.

Fato é que até os dias atuais, pessoas, famílias e profissionais da cultura popular conseguem manter certa autonomia, uma vez que a explicação para tal perspectiva torna-se extremamente complexa e digna de estudo, não sendo, contudo, o escopo desta tese. Novamente para Oliveira:

Ao proliferar suas práticas de cura e ampliar o conjunto de pessoas que se beneficiam com ela, a medicina popular acaba por acomodar algumas tensões sociais que resultam do modo como se oferece a medicina formal [oficial] em nossa sociedade. A medicina popular é uma forma de curar de baixo custo e fácil acesso (OLIVEIRA, 1985b, p. 14).

Conforme o citado, D. Marieta mencionou em sua entrevista que não tem nem dia nem tempo certo para benzer ou para os reclamantes chegarem, ou seja, esta predisposta às necessidades sociais que surgem. Nesse sentido, pode-se pensar que prática da medicina popular é além de um fenômeno religioso complexo, pois envolve não só elementos naturais, como também uma realidade social mais ou menos estabelecida com concomitâncias socioculturais bastante peculiares e dignas de uma maior investigação, dado poder estar aí a justificativa da propagação da crença na eficácia do trabalho das benzedeadas como D. Marieta.

A medicina popular pode ainda ser pensada historicamente como uma identificação xamânica e, portanto, tribal. Pode ser relacionada com a imagem dos pajés, curandeiros, raizeiros e benzedores, conforme se apontou anteriormente. D. Marieta faz questão de mostrar que sua prática se liga à natureza, assim como culturas populares em que originaram a medicina popular sejam primitivas, naturalistas, rurais, sofreram migração para as cidades nos momentos de grandes êxodos.

Vale ressaltar e desambiguar que em Maués, dentre os vários tipos de medicina popular, destaca-se a chamada pajelança:

A pajelança cabocla se fundamenta na crença nos "encantados", seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no "pajé" (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura. Começando pela descrição de um ritual de pajelança típico, tal como pude observar numa povoação de pescadores do litoral do Pará, Itapuá, prossigo analisando sua relação com o contexto social, visando também mostrar a importância dessas práticas de cura para as populações nativas da região (MAUÉS, 1994, p. 73).

Nessa mesma proposição, de acordo com Oliveira:

O contato direto com a natureza, com a terra, com os rios, vales, montanhas e árvores; a ajuda mútua nos mutirões visando à construção de uma casa, uma colheita de produtos (frutas e cereais) [...] era uma experiência enraizada na vida do camponês. [...] Alguns ervateiros e raizeiros preparavam garrafadas, cuidavam de ferimentos e mordeduras de cobras e outros animais. Era uma medicina criada como resposta às suas necessidades concretas de doenças e sofrimentos (OLIVEIRA, 1985b, p. 19; 22).

Não existia nos tempos rurais da medicina popular, uma distinção de gênero, pois se fossem os homens que tivessem mais afinidade ou cuidassem das plantações como as hortas, eram eles que cultivavam as plantas medicinais, ou quando a mulher auxiliava o homem, em muitos casos, era ela que cultivava tais ervas.

Assim como as festas populares, a medicina caseira era um elemento de construção e reafirmação cultural muito forte. Muitas vezes, simultânea às rezas dos santos católicos, nas ladainhas, bênçãos, banhos de defuntos em preparações de velórios; a medicina popular, no processo de migração do campo para as vilas e cidades, passou a incorporar mais elementos religiosos ao contexto cultural e popular.

Esse processo também se caracteriza pela formação sincrética das práticas populares e religiosas no tocante à colonização do Brasil, no qual, não só as orações católicas, mas também os ritos incorporados pelas escravas que serviam nas cozinhas das casas-grandes e que manipulavam rezas, banhos, orações de sua cultura e todo tipo de mistura social. De acordo com Oliveira, no campo as:

Benedeiras e as curandeiras, além de puxarem rezas, orações e jaculatórias, sabiam fazer benzimentos. No campo benziam crianças dependendo da sua precisão. Benziam também animais como o cavalo, a cabra e a vaca para produzirem mais leite (OLIVEIRA, 1985b, p. 26).

Já nas cidades, notam-se choques culturais e religiosos em relação às estruturas urbanas ligadas à medicina oficial, legislações locais e religiões hegemônicas. Todavia, Oliveira (1985b) atribui a proliferação da medicina popular nas cidades ao processo de diversificação da fé. Isso é notório na abertura dos terreiros de umbanda, mesa branca, seitas e em uma infinidade de denominações protestantes o que tornam a citada hegemonia menos hostil. “Estas comunidades religiosas reapropriam-se das noções de milagres, mistério e poder, reinventadas do próprio catolicismo popular rural” (OLIVEIRA, 1985b, p. 29), mas ao mesmo tempo, servem ao já descrito processo de racionalização do mundo, de situar o homem frente aos mistérios e perigos da natureza (WEBER, 1999).

Nas cidades [...] práticas alternativas voltadas à cura do corpo e da alma também se fazem presentes, como a homeopatia, a ioga, a acupuntura, o tai-chi, o uso de pirâmides. [...] bioenergética, a ergonomia, várias terapias sexuais, a gestaltterapia, [...] massagens, relaxamentos, saunas, banhos, compressas, cataplasmas (OLIVEIRA, 1985b, p. 33).

Nessa relação entre medicina rural (caseira) e medicina urbana (hospitalar), surgem os muitos conflitos ora apontados, compreendendo ainda a relação: práticas alternativas versus Estado, versus programas municipais, estaduais e nacionais de saúde. No final dos anos 70, no Brasil, sob a influência da sociologia e da antropologia marxistas, Pedro Ribeiro de Oliveira (1985b) explica as relações dinâmicas entre estrutura e superestrutura, estudando a forma pela qual o capitalismo agrário e a correspondente ideologia liberal-burguesa puderam tornar-se hegemônicas no país, sem terem sido, necessariamente, coercitivas.

Pode-se apontar que o sucesso da dominação burguesa do país se explicaria, portanto, pela valoração moral que o “catolicismo romanizado” – com sua promessa de salvação eterna – empresta às práticas sociais do modo de produção capitalista, ficando fora, as muitas práticas religiosas populares.

Queiram ou não as entidades oficiais, a medicina é um sacerdócio, exigindo de quem a pratica, um amplo senso de responsabilidade, e respeito contínuo à sacralidade da vida humana (LACAZ, 1986, p. 13).

Desse modo, o esgotamento dos serviços públicos de saúde, os erros e desenganos da medicina formal pública e privada são apenas alguns dos fatores estruturais que marcam a busca por medicinas populares como alternativas e eficazes, e que ao mesmo tempo, as sedimenta, assim como sedimenta sua procura.

Assim, a medicina popular está mais perto das necessidades concretas das pessoas (WEBER, 1999), ela é imediata, pronta, sem filas, sem planos de saúde, ela é a ligação holística entre céu e terra, por isso é preferida em muitas situações.

Para Maués:

Ao contrário do que ocorre no caso da medicina ocidental, forjada dentro da tradição individualizante, a pajelança, como outras medicinas populares da Amazônia e de outras partes do mundo, assume, através dos métodos de tratamento do pajé, um caráter "holístico", totalizante, que também é condizente com a ideologia dos sujeitos populares que a procuram para tratar-se de seus males físicos e tentar resolver seus conflitos psíquicos, tal qual seus problemas nas relações interpessoais (MAUÉS, 1994, p. 80).

Desse modo, as relações sincréticas ainda nos dias atuais são uma verdade bastante presente no contexto apresentado. De forma que há muito o que se pensar

sobre as variadas formas de medicina popular. É o que se pretende esboçar a seguir, quando se busca relacionar a perspectiva sociocultural com a tese em questão no que diz respeito à permanência das benzedeadas no mundo hodierno.

4.1.2 As benzedeadas na perspectiva cultural

Dentro do que fora tratado de maneira interpretativa na antropologia de Rombach (1977) e sinalizado em Lévi-Strauss (1995), pode-se perceber que assim como a medicina oficial, a medicina popular pode ser caracterizada como uma parte da estrutura a que pertence a ordem religiosa, de modo que se pode elencar algumas razões para tal fim.

Inicialmente, noto que se trata de um fenômeno, conforme se demonstrou, presente em toda a história do Brasil e de Goiás; amalgamou-se no tempo, as religiões ditas oficiais ou hegemônicas de tratamento e cura, ao advento do protestantismo e da modernidade, de modo que a benzeção não sofrera grandes alterações, senão breves acréscimos, sobremaneira do catolicismo em sua estrutura.

A segunda razão é o fato de que, enquanto prática curativa, o rito da benzeção obedece a parâmetros bastante específicos, que vão desde a recepção na casa da benzedeadas da pessoa que a procura, até os questionamentos feitos pela benzedeadas, passando pelos ramos, chás, rezas e demais fenômenos.

Em terceiro, pode-se apontar que a benzedeadas é uma figura comum, totalmente inserida em seu cotidiano e no cotidiano das cidades, e, ao mesmo tempo, é um ponto referencial, um norte, uma figura sacerdotal, um *imago mundi* (ELIADE, 2002) representando a libertação de males, ou antes, uma conselheira e acolhedora.

Em quarto lugar, as benzedeadas entrevistadas são a expressão da cultura popular local, pois encerram em seus ritos e símbolos a crença de que é possível por um fim aos problemas do cotidiano, alterar o percurso do tempo, dar novos significados à vida. Mesmo que para isso, estejam em um cotidiano comum, onde seu espaço de benzeção é sua própria casa, de modo que a benzedeadas faz parte de uma estrutura urbana e as pessoas sabem quem elas são e onde moram, ou seja, são pessoas comuns.

O quinto fator a ser apontado situa-se na condição de ser a benzeção como uma forma de catolicismo popular, sobremaneira, nas rezas utilizadas, estão presentes as bênçãos, os pais-nossos, as ave-marias, bem como toda sorte de ordenamentos contra os males que afligem o cotidiano. Nesse sentido, pode-se

pensar que religião popular “é a parte subalterna de um trabalho simbólico e político no setor religioso” (BRANDÃO, 1986, p. 298). No conjunto tratado, afirma Rombach:

A religião se reduz, aqui, a ‘visão de mundo’ e permanece, finalmente, como assunto privado. Esses assuntos privados são pensados e apresentados na pluralidade. [...]. Nos diferentes terrenos ‘religião’ é uma coisa diferente para cada um, não se trata primária e elementarmente de dizer a qual religião se pertence, mas sim, o que a religião significa afinal (ROMBACH, 1977, s.p.).

Pode-se inferir, dentro do contexto citado, que na sociedade estrutural pensada por Rombach, o indivíduo ou benzedeira no caso, é emanador da religião, e das manifestações religiosas; também no caso das benzedeiros, são manifestações tipificadas na estrutura humana e, portanto, comuns ao campo ou ordem da religião.

Conclui a esse respeito Da Matta que:

[...] em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o oposto: o indivíduo contido e imerso em sociedade. É essa vertente que corresponde à noção de pessoa como a entidade capaz de remeter ao todo, e não mais à unidade, e ainda como o elemento básico através do qual se cristalizam relações essenciais do universo social (DA MATTA, 1979, 172-173).

A benzedeira é esse indivíduo imerso na sociedade que a cerca, pois é ela mesma que o produz e que influencia seu meio. Na visão de Oliveira (1984), mesmo quando vistas como marginais, as benzedeiros pertencem ao contexto de quem as marginaliza. “Por lidarem com a cura de pessoas, eles lidam com relações sociais dentro e fora da comunidade onde moram” (OLIVEIRA, 1984, p. 60).

Nesse processo de concreção, a benzedeira se autoproduz (autogênese), de modo que, mesmo que não faça nenhum esforço intencional para tal fim, tal concreção acontece quase que instantaneamente, dentro da lógica social. Desse modo, assim como a cultura e a religião popular, a medicina popular é uma chave de promoção da permanência das benzedeiros dentro da ordem social constituída.

Para Oliveira:

Não são os profissionais populares de cura que definem ou afirmam politicamente, em sociedade, o que eles mesmos são e o que eles fazem. Aliás, eles não estão preocupados em fazer isto. Eles produzem seu ofício. Vivem-no na sua convicção e plenitude. Constroem a sua história no estreito espaço em que podem fazê-lo. A sua identidade é vivida dentro da sua cultura, e, mais particularmente, da sua categoria profissional, mas é afirmada politicamente de fora (OLIVEIRA, 1985b, p. 63).

Assim, o processo de socialização das práticas religiosas das benzedeiros pode ser visto como totalmente integrado à realidade social onde estiver constituída,

embora partilhem de uma imensa gama de outras práticas religiosas, culturais, católicas e médicas, sejam essas alternativas (caseiras/populares) ou não (formais).

Novamente para Oliveira:

Passado o confronto popular-formal, perdas e ganhos passam a ser computados de ambos os lados. Começam a ser recriados os diversos cruzamentos e redefinições de cura do mundo popular. Estes são caracterizados por gradações. Este é o momento, então, em que novas identidades políticas começam a ser delineadas, tanto para o mundo popular, quanto para o formal. Porque a construção e a reconstrução destas identidades se dão nestas relações de desafio (OLIVEIRA, 1985b, p. 67).

No que afirmou Oliveira, mesmo que para o Estado, tais práticas sejam desprovidas de legitimidade, elas estão estabelecidas culturalmente. Não é dever, nem poder do Estado, mesmo nas crises no sistema previdenciário, fomentar a adoção de práticas de medicina popular, nem as sufocar ou perseguir. Nesse contexto, benzedeadas entrevistadas declararam que não sofreram perseguição externa seja religiosa ou política, de modo que se sentem livres para exercer seu dom.

Para Oliveira:

Um modelo alternativo de medicina deve ser popular. Não apenas no tocante ao conteúdo de suas práticas voltadas à cura com ervas, por exemplo. Mas, sobretudo, deve nascer dentro da cultura popular, como resposta às suas doenças e sofrimentos (OLIVEIRA, 1985b, p. 67).

Desse modo, a medicina popular é vista como um patrimônio sociopolítico dentro do contexto da ordem religiosa, cultural e médica, de modo que, ao passar à conclusão deste tópico, entende-se ter sido possível lançar luz sobre a questão da benzeção, enquanto parte significativa da estrutura proposta por Rombach (1977).

Enquanto parte do todo, a medicina popular tem seu valor, pelo fato de estar sedimentada, e indica um caminho de investigação sobre os fenômenos de acomodação e assimilação²⁶ das benzedeadas, em meio ao caos urbano. Nesse caso, medicina popular e alternativa se funde no cotidiano simbólico das práticas das benzedeadas, sendo uma tipificação de um trabalho especializado porém não burocrático (WEBER, 1999), conforme se tenciona tratar a seguir.

²⁶ O termo assimilação designa um fenômeno social pelo qual indivíduos e grupos de indivíduos diferentes aceitam e adquirem padrões comportamentais, tradições, sentimentos e atitudes de outra sociedade culturalmente diferente.

4.2 As benzedeadas e as práticas da religião popular e da medicina alternativa

Conforme se indicou na finalização do tópico anterior, a cultura popular surge em um contexto de distanciamento da cultura oficial, em detrimento das classes menos favorecidas. Nesse sentido, para Satriani (1986), quando se propõe estudar a cultura de qualquer sociedade é indispensável levar em consideração as distinções de classe, sendo que o folclore, nesse contexto, mostra-se como cultura das classes subalternas, não oficiais, não formais e não pertencentes à elite.

No contexto de Sartriani, a cultura popular se exterioriza em grande parte através de festas e tradições folclórico-religiosas. Os eventos religiosos populares são ocasião para o pagamento de promessas, pedidos, peregrinações e momentos de lazer, em que se desenvolvem laços de solidariedade nos meios populares.

Desse modo, segundo Droogers e Siebers (1991) a religião popular é definida em contraste com a religião formal, quase sempre se fazendo referências à dimensão do poder exercido, a partir da religião oficial (assimilação), sobre a religião popular. Em sua forma popular, a religião influencia e é influenciada pela sociedade e pela cultura. A noção de *habitus* desenvolvida por Bourdieu (2004) e aplicada no capítulo um permite observar as experiências acumuladas no passado, condicionadas pela estrutura social. Para ambos, o poder se relaciona ao acesso a produtos escassos, e o contato com o mundo dos deuses e dos espíritos pode se tornar uma fonte de poder.

Nesse contexto, a religião aparece para Bourdieu (2004) como um elemento místico, um fenômeno social, uma necessidade, uma condição de agregação. Pode-se dizer que a religião seria esse conjunto de práticas e representações revestidas, de modo complexo, dentro da perspectiva do caráter sagrado.

O conjunto das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, correlatas ao nascimento e ao desenvolvimento das cidades e, em particular, aos progressos da divisão do trabalho e à aparição da separação do trabalho intelectual e do trabalho material, constituem a condição comum de dois processos que só podem realizar-se no âmbito de uma relação de interdependência e do reforço recíproco, a saber, a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de "moralização" e de "sistematização" das crenças e práticas religiosas (BOURDIEU, 2004, p. 34).

Ainda para Bourdieu (2004), a religião integra o mundo natural e o social, formando um cosmos, um todo também complexo, mas organizado, uma estrutura em que se insere o sujeito religioso ou objeto do sagrado. Assim a religião seria:

[...] um sistema de práticas e crenças que está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de uma religião inferior, todas as vezes que ocupar uma posição dominada nas estruturas das relações de força simbólica, ou seja, no sistema de relações entre os sistemas de práticas e de crenças próprias a uma formação social determinada (BOURDIEU, 2004, p. 43).

Assim, toda religião exerce uma função psicológica quando contribui para a salvação psicossocial do ser humano, de questões relacionadas à vida, missão e morte, sentido de bem e mal, de onde surgiu ou para onde caminha esse ser.

Se a religião cumpre funções sociais, tornando-se, portanto, passível de análise sociológica, tal se deve ao fato de que os leigos não esperam da religião apenas justificações capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes [...]. Assim, as teodiceias são sempre sociodiceias (BOURDIEU, 2004, p. 48).

Dentro do conjunto exposto por Droogers e Siebers (1991, p. 20-21) e Bourdieu (2004), no campo religioso, a expressão "popular" é usada pelo menos em dois sentidos, sendo que o primeiro se refere às pessoas que não pertencem ao grupo dos especialistas da religião, ou seja, ao clero, ao sacerdócio, estando relacionado ao chamado catolicismo popular. Em outro sentido, as religiões afro-brasileiras e nas igrejas pentecostais, onde a religião popular não estaria relacionada a *modus* formal formal, a conotação popular se refere ao sentido de grupos dominados em sociedade, especialmente, nas relações entre as classes sociais e tem sido vista como uma fonte de resistência e de libertação.

As formas populares de religião são consideradas, em sociedade, como de menor prestígio, sendo entendidas em muitos casos, de forma descontextualizada. Satriani (1989, p. 55) define a religião popular como a "religião das classes subalternas de determinada sociedade".

Segundo Droogers e Siebers (1991, p. 19) os excluídos na produção econômica são muito produtivos na área religiosa. Tendo em vista a dificuldade em se definir o conceito de popular, Montoya (1989, p. 81), por sua vez, propõe uma substituição da ideia de religiosidade popular por religiosidade tradicional. Para a Igreja Católica (DROOGERS; SIEBERS, 1991, p. 21), a religiosidade popular é considerada como inculturação ou enraizamento da religião na cultura local (Processo

Social). Segundo Helcion Ribeiro (1985), a religiosidade popular latino-americana tem um fundamento histórico-católico, com forte influência indígena e africana, com elementos como o messianismo e influências cósmicas, que acentuam entre outros elementos a festividade, a música e o culto aos antepassados.

Nota-se que a ideia de religião e religião popular, sofre modificações, não conforme o eixo (Ordem em Rombach, 1977) da religião, mas antes, sobre os eixos econômico e cultural. Nesse tocante, as formas religiosas que emergem de um complexo contexto social estão quase sempre muito bem arraigadas a tal contexto, como é o caso já sinalizado das benzeções e da medicina popular, das quais se vai falar a seguir.

4.2.1 Benzeção e medicina popular

Conforme se indicou acima, a definição de cultura popular, dentro do viés religiosidade, não é de todo simples de ser conceituada devidamente. Para Lemos:

A multiplicidade de pesquisas que tem surgido nas últimas décadas, sobre temas relacionados com o fenômeno religioso tem evidenciado a complexidade dos diversos conceitos com os quais se trabalha. Religião, igreja, religiões, igrejas, religiosidade, religião popular, religiosidade popular, catolicismo popular são termos utilizados, algumas vezes sem muita precisão de significado (LEMOS, 2006a, p. 2).

Nesse sentido, Parker (1996, p. 42; 49) sinaliza que a religião popular seria a manifestação da mentalidade coletiva sujeita às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais.

De mesmo modo, pode-se conectar, na fala anterior, a fala de Lemos (2006b) com relação à concomitância existente entre religiosidade e cultura populares, sinalizando para as formas alternativas como é o caso da medicina:

Nas práticas de religiosidade popular, às expressões da cultura popular se acrescentam dimensões de sagrado. As expressões culturais, acrescidas do sagrado, constituem-se uma força que alimenta nos membros das comunidades uma postura digna perante a própria vida e a sociedade. Isso porque lhes fornece um sentido aos fatos cotidianos nos diversos campos da vida (LEMOS, 2006c, p. p. 43).

Desse modo, nota-se que a cultura popular está presente em todo o cotidiano humano, regiões, microrregiões e metrópoles mesclando-se às práticas culturais, religiosas e míticas vigentes; é ela que contribui para a elaboração e a manutenção do sentido simbólico das práticas cotidianas das pessoas.

Dentre essas práticas, pretende-se contextualizar aqui as práticas religiosas populares das benzedeadas. O fenômeno da benzeção, conforme verificou-se na pesquisa de campo, seus muitos nomes, surge em um contexto popular de pequenos rituais praticados por mulheres, pais, avós, tios, curandeiros e pajés. Se numerosos são os tipos de benzeção, também variam as modalidades de benzedeadas.

Existem várias modalidades religiosas de benzedeadas, entre as quais estão: católica, crente, kardecista, umbandista e esotérica. As variações entre essas modalidades de benzedeadas são significativas, vão desde o modo como elas se definem e se apresentam para a clientela, o tipo de clientela, a utilização dos recursos terapêuticos, até à questão da remuneração profissional (LEMOS, 2010a, p. 9).

De mesmo modo, são numerosas as razões que levam as pessoas a pedirem uma benzeção de alguém. De acordo com Lemos:

Problemas conjugais e afetivos; mães preocupadas com os estudos dos filhos ou a sua moral; homens com problemas nos negócios, doenças, cobreiros, problemas no emprego ou desempregados; pessoas com conflitos familiares, profissionais ou vícios; estudantes em vésperas de exames; pessoas com problemas de saúde e outros (LEMOS, 2010a, p. 9).

Dentro das formas, das práticas e dos motivos da benzeção, para Oliveira (1995a, p. 7), as benzedeadas indicam banhos, massagens, pastas de maizena, chás aos reclamantes que as procuram, ou mesmo fazem uma oração entre outros "atos concretos e cotidianamente vividos [...] cristalizados em hábitos, costumes e tradições". Nesse mesmo contexto, para Lemos:

A benzeção realiza um dos momentos mais importantes da medicina popular. Nela, os artifícios e estratégias do saber popular, criados e recriados pela cultura popular rural, com os conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros e às vezes até mesmo industrializados, se corporificam nas concepções terapêuticas da benzedeadas (LEMOS, 2010a, p. 14).

Assim, o lugar que a benzedeira ocupa é central dentro das tradições populares e da medicina popular. Nesse tocante, ainda para Lemos:

Pelo fato de situar-se entre o espaço da medicina popular e o espaço religioso, a benzedeira ocupa-se com os problemas reais e práticos da vida das pessoas, por isso sua presença dá força e segurança à comunidade. As pessoas recorrem a ela porque confiam em suas habilidades, seus conhecimentos relacionados à medicina caseira, e por isso acessível, e a outros setores de seu cotidiano. Em outras palavras, a eficácia da benzedura se dá em grande parte porque essa se insere no quadro dos saberes designados pela sociologia como saberes do senso comum, do conhecimento próprio da realidade de todo dia (LEMOS, 2010a, p. 14).

Tal relevância figural da benzedeira como aquela que age nos problemas cotidianos, tem claro seu Norte dentro, sobremaneira, das relações estruturais entre religião e saúde, conforme se vai tratar.

4.2.2 Religião e saúde para dar sentido à vida

Mesmo respeitando as especificidades de cada cultura e de cada forma religiosa, observa-se que a ligação com o sagrado, no processo de adoecimento e morte, percorre todas elas. São castigos, punições, ações dos demônios ou de maus espíritos, sinal de cólera divina em função dos pecados do homem, entre outras representações que relacionam vida, saúde e morte (NUNES, 1983).

O homem em sua vulnerabilidade às manifestações dos deuses ou dos inimigos busca proteger-se. Diversos rituais, amuletos, entre outros procedimentos, são acionados pelo indivíduo ou por seu médico-sacerdote, de modo que a vida humana nada tem de segurança e proteção diante do agigantamento do universo ou mesmo das catástrofes naturais do seu planeta (SCLIAR, 1996).

Nesse contexto, como salvar o ser humano, como curá-lo em casos em que a própria medicina não sabe o caminho? Onde começa e onde termina a cura? A cura é cura só do corpo ou de uma integralidade? Como superar toda essa fragilidade humana dando ao homem certa segurança e certeza do amanhã, ou mesmo do hoje? Ao longo dos séculos não faltaram respostas, não somente otimistas, a essas e outras questões. A medicina, ao que tudo indica, inicia-se com a apropriação das terapias e procedimentos de cura populares que parecem prolongar a vida do homem, mas, sobremaneira, que alimentam hoje um mercado bilionário de medicamentos sintéticos.

Não obstante, dentro das relações de saúde, doença e religião, o homem sempre busca uma força a mais, algo metafísico, ou seja, além das condições

humanamente possíveis, quando se trata de prolongar sua vida diante da morte iminente. “A intervenção em muitos casos de doenças, feita por feiticeiros ou xamãs com ervas e procedimentos cirúrgicos rudimentares” (INOCÊNCIO, 2007, p. 01).

As experiências do doente representam o aspecto menos importante do sistema, a não ser pelo fato de um doente tratado com sucesso por um xamã ficar especialmente bem situado para tornar-se ele mesmo xamã, como se vê, ainda hoje, na psicanálise. Seja como for, vimos que o xamã não é completamente desprovido de conhecimentos positivos e de técnicas experimentais, que podem explicar em parte o seu sucesso (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 195).

Nesse caso, o sucesso da cura é primeiro psíquico. Não se trata, portanto, apenas de orações e performances, mas de um conjunto de tradições, atos, que garantam o processo de cura. Mas não se trata também, apenas de promover o processo da cura, é necessário performatizar, marcar isso, promover um espetáculo que marque o momento da intervenção. Analisando o conceito exposto por Lévi-Strauss, nota-se isso nas práticas das benzedadeiras, nos ramos que usam, as orações, gestos, chás e emplastos. Em outro trecho, Lévi-Strauss explica que:

Ao curar um doente, o xamã oferece um espetáculo ao seu auditório. Que espetáculo? Correndo o risco de generalizar apressadamente algumas observações, diríamos que o espetáculo em questão é sempre uma repetição, por parte do xamã, do “chamado”, isto é, da crise inicial que lhe trouxe a revelação de sua condição. Mas não devemos nos deixar enganar pela palavra espetáculo, pois o xamã não reproduz ou encena simplesmente determinados acontecimentos, ele os revive efetivamente, em toda a sua vivacidade, originalidade e violência (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 196).

De outro modo, não há registros recentes de que uma pessoa frequente ou procure uma religião por ser isso, uma imposição moral. Embora se saiba que as religiões estão fortemente alicerçadas em uma doutrina moral explícita ou implícita, não chega a ser ao leigo uma imposição pertencer a um determinado segmento. Não obstante, a sociedade contemporânea parece ainda estremecer quando alguém afirma categoricamente que Deus não existe, ou que está morto, que não se crê Nele.

Nesse sentido, busca-se uma religião sempre por algo que se queira encontrar ou construir a partir dela, ou seja, uma busca de bem-estar, desejo de paz, esperança, salvação, felicidade, recondução moral, alívio ao sofrimento, à dor, medo da morte, progresso, sucesso, vaidade, prosperidade nos negócios e diversos outros

motivos em que a relação religião e saúde esteja sempre presente. A religião parece ser uma fornecedora de sentido existencial (holismo ou saúde total do ser):

Pelo lado do médico, o sentimento de impotência frente aos casos em que não consegue sanar a doença, frustração diante do diagnóstico e prognóstico, resignação frente às evidências científicas, revolta diante da impossibilidade de cura entre outros sentimentos, podem emergir (INOCÊNCIO, 2007, p. 02).

A busca pela cura é ou deve ser imediata e em todos os locais em que essa possa ser alcançada. “A doença nasce em silêncio. Seja pela ação de germes, ou substâncias nocivas, ou processos endógenos, sutis alterações processam-se nas células: é a enfermidade em marcha, quietamente, imperceptivelmente, implacavelmente” (SCLIAR, 1996, p. 18). Obter uma cura de forma rápida garante não só bem-estar, mas barra a doença que pode evoluir em alguns casos para a morte, seja a doença física ou espiritual, conforme a crença do doente.

O que se tem desde a Antiguidade até nossos dias é a necessidade de exorcizar os maus espíritos que de alguma forma provocam a doença e o sofrimento. Convocar os bons espíritos para que se reinstale a saúde, significa um apelo ao sobrenatural e é, portanto, considerá-la como obra de Deuses ou demônios (INOCÊNCIO, 2007, p. 02).

Ainda olhando a questão da doença pelo viés antropológico, cita-se Laplantine (1988, p. 213) professor titular de etnologia da Universidade de Lyon II e tem como linhas de pesquisas: antropologia médica, antropologia das religiões, que a função médica desvinculada da função religiosa assume autonomia relativa em determinado momento e, depois, total desvinculação. Tanto é, que a medicina sob a forma (residual) religiosa, não é percebida pelos que curam e nem pelos que são curados, portanto, os médicos se dizem praticantes de uma ciência neutra e objetiva, embora não reconheçam que situam sua prática a partir de seu sistema de crenças, o que até certa medida, equipara sua prática com a das benzedadeiras.

Segundo Ribeiro (1985, p. 70) a medicina sempre esteve subordinada a influências cósmicas, assim como outros campos. A natureza pode fornecer elementos e recursos medicinais e com isso as pessoas procuram “abrandar seus males através dos mais amplos recursos”.

A verdadeira Medicina se separa da falsa, ou mágica, ou mitológica, ou sacerdotal, pseudomedicina, da mesma forma que a doença real deve ser distinguida da doença imaginária [...]. O advento da Medicina consiste na desmistificação dessa parte do Mal que, na antimedicina, mitologizava a doença (LAPLANTINE, 1988, p. 215).

Conforme citei em Laplantine, uma retrospectiva histórica no campo da saúde nos leva a perceber que o processo saúde/doença sempre foi acompanhado de crenças e rituais, os mais diversos, ligados a questões transcendentais, e ao sobrenatural. O homem primitivo atribuía a doença pessoal e coletiva ao castigo dos deuses, em decorrência de alguma má conduta ou possível ofensa a esses (INOCÊNCIO, 2007, p. 30).

O entendimento do que foi até aqui exposto revela, portanto, que o ato de curar ou o fato de alguém ser considerado curado, reside, diretamente, no campo das crenças individuais e coletivas, visto que na questão de saúde, a pessoa poderá seguir certa dieta, tomar alguns medicamentos, chás ou emulsões.

Desta feita, dar sentido à vida parece ser atributo, não só das ciências sociais e médicas, mas também da religião em suas mais variadas formas, dado que a necessidade de ambas é própria da condição humana. Desse modo, a figura das benzedeadas faz o que nem a medicina formal, na pessoa dos médicos, quase sempre pode: dar esperança quando essa parece não mais existir, e isso talvez garanta ou contribua para seu perduro hodierno.

Assim, ao abordar a relação entre benzedeadas, benzedeadas e medicina popular, pode-se entrever que ambas estão inseridas em nosso cotidiano e sociocultural, desde há muito tempo, de modo que as práticas que desenvolvem, proporcionam sua quase natural sedimentação, conforme se vai expor abaixo.

4.3 As benzedeadas entre a religião, a saúde e sua sedimentação social

A relação religião-saúde está predominantemente presente na vida de qualquer ser humano, seja por sua adoção, devoção, radicalização ou negação. Além disso, cita-se a presença da religião nas mais variadas áreas do conhecimento e do fazer humano; política, educação, legislação e saúde são apenas alguns exemplos.

Não obstante, muito parece ter mudado no cenário científico em relação a essa afirmação. De mesmo modo, muito se tem pesquisado a respeito de tal temática, dado que o campo das Ciências das Religiões tem se ampliado consideravelmente,

sendo hoje uma das muitas áreas em que a religião é estudada como fenômeno dentro das ciências sociais.

Para Lotufo Neto:

Pouco se discute, entretanto, sobre seu papel na saúde, particularmente na saúde mental. Graves problemas impactam nossa saúde mental, prejudicando-a: miséria, violência, criminalidade, uso inadequado do álcool, tráfico e consumo de drogas e muitas outras mazelas (LOTUFO NETO, 2009, p. 9).

Nesse contexto, Campbell (1975 apud LOTUFO NETO, 2009, p.17) afirma que a religião é a instituição humana mais antiga e duradoura, sendo praticamente impossível separá-la da história da cultura. Tal ação é tão intensa e duradoura que exerce função importante para o indivíduo e para a sociedade, e porque não dizer, sobre as mais variadas áreas.

Segundo Vergote (1988 apud LOTUFO NETO, 2009, p. 18) uma vez que as culturas são afetadas pela racionalidade ocidental, a interpretação da patologia mental, por exemplo, possuía em sua década muitos elementos mítico-religiosos, de modo que, a religião através de seus símbolos situa o patológico dentro de uma visão integral de homem e humanidade.

Allport e Ross (1967) classificam a presença religiosa na vida dos indivíduos de duas maneiras:

A religião intrínseca estabelece uma estrutura que fornece significado através do qual tudo é compreendido. A motivação principal para a vida é a religião. Outras necessidades, por mais fortes que sejam, são vistas como secundárias e são, dentro do possível, harmonizadas com as crenças e prescrições religiosas. Tendo abarcado um credo, a pessoa se esforça para internalizá-lo e segui-lo totalmente. Ela vive sua religião (apud LOTUFO NETO, 2009, p. 19).

Tal questão foi amplamente observada em todas as benzedadeiras entrevistadas. Elas acreditam prontamente no que fazem e parecem fazer com que as pessoas que as procuram também acreditem, embora, dentro do aspecto antropológico eu situe isso como algo natural, ou seja, elas respondem a uma necessidade do *homo vivendi*, do cotidiano de cada indivíduo. Cita-se ainda:

A religião extrínseca, ao contrário, é a religião de conforto e convenção social, é utilitária, serve a si próprio, subordina a religião a objetivos não religiosos. A religião pode ser útil de diversas maneiras: dar segurança e consolo, sociabilidade, distração, status e autojustificação. O credo abraçado é seguido levemente, ou seletivamente modelado para atender às próprias necessidades (LOTUFO NETO, 2009, p. 19).

Dessa maneira, seja ela vivida de modo subjetivo ou objetivo, a relação religião-saúde está, cotidianamente presente em nosso cotidiano, em relações sociais muito bem sedimentadas, não podendo em nenhum momento ser negada sobremaneira nas suas relações com as questões existenciais do ser humano que são a vida-saúde-morte, conforme se pontuará a seguir.

4.3.1 Saúde, religião e condição humana

Mesmo em religiões e culturas muito arcaicas, a busca pela saúde ou mesmo a fuga da morte, do mal e da doença parece ser algo contínuo nos seres humanos. Caracterizada como uma situação de caos, a saúde humana sofre ainda maior desvanecimento quando os seguimentos públicos e privados não conseguem dar conta de amenizar a dor e evitar a morte. Para Lemos (2008, p. 53) “a concepção de saúde está intimamente relacionada com uma concepção religiosa do corpo e da vida”.

Conforme expressa Woortmann (2001, p. 11) o Centro-Oeste do Brasil surpreende porque suas cidades, com suas raízes alicerçadas no século XVIII, como se configuram em ilhas de história, tecem “teias de tradição, de cultura em meio ao cerrado, e que, após um período áureo de mineração, mantiveram-se cochilando até serem acordadas pela agitação do século XX”. No centro-oeste do país, a medicina está subordinada às influências cósmicas, na mesma medida que outros campos. A natureza pode fornecer elementos e recursos medicinais e, diante disso, as pessoas procuram suavizar seus males por meio dos mais amplos recursos, tendo a fé, dentro desse processo, como parte elementar na promoção da cura (RIBEIRO, 1999).

É o que foi percebido durante a quarta entrevista feita no dia 11 de setembro de 2014 com D. Sebastiana Maria de Andrade (Figura 13), nascida em Quirinópolis na Fazenda Paredão, tem 74 anos, casada há 55 anos. Ela afirmou que sua casa é própria e que mora em Quirinópolis há cinco anos, no bairro São Francisco, desde que veio da fazenda onde residiu por muitos anos, e considera que possui uma pequena relação com a comunidade. Estudou somente 1º ano e teve quatro filhos.



FIGURA 13: D. Sebastiana e esposo logo após a entrevista

Fonte: Acervo de Gilson Azevedo (Divulgação autorizada)

D. Sebastiana aprendeu a benzer com a mãe e a avó, já tardiamente, aos vinte anos. Reconhece que em sua época de moça nova, era importante uma jovem saber o ofício da benzeção, justamente para que isso indicasse que essa tinha vocação para ser mãe, sendo ainda uma forma de integração social. Seu marido, que aparece ao lado dela na foto, deu testemunho de ter recorrido às orações dela muitas vezes, não só para si, mas para animais de sua propriedade rural também.

À D. Sebastiana também foi solicitada que recitasse uma oração que fosse recorrente no cotidiano goiano de sua prática de benzedeira; mesmo não benzendo muito, ela recitou a seguinte oração contra espinhela caída²⁷ que segundo ela, foi a oração que mais ela fez na vida, para crianças e idosos, e ainda a procuram para esse tipo de oração:

Eu te benzo de carne esbagaçada, nervo rendido, osso ritrucido, cus poder de Deus da Virge Maria tu vai sê curado. Deus não mente, eu também não minto. Se for jeito, ô carne esbagaçada, o nervo rindido, osso ritrucido vai sê curado. Uma Ave Maria e São Cirineu que me deu a oração, essa pessoa há di sê curado (ENTREVISTA COM D. SEBASTIANA, 11/09/2014).

A oração acima evoca o poder moral de Deus e dos santos, a fim de tirar mística ou magicamente (extirpando-a para algum lugar do cosmos) a dor aparentemente muscular que afeta o benzido, e por certo, encomenda-lhe. Tem como

²⁷ A espinhela caída é uma doença que a pessoa adquire por esforço físico excessivo, sendo os sintomas mais comuns, dores e ardências na região do peito, indisposição e esmorecimento nos braços.

pressuposto a certeza de um Deus que não mente, que revela todo um *ethos* social da figura da benzedeira como portadora do sagrado.

A oração proposta por D. Sebastiana expressa ainda certo domínio da sabedoria popular. Conforme já fora evidenciado, em todas as culturas e desde os tempos mais remotos, a sabedoria popular encontrou uma forma própria de lidar com as questões de saúde, ao invés de apenas esperar pelos resultados da ciência e da medicina oficial.

A cura para determinadas doenças, com base na força miraculosa de potências sobrenaturais (cósmicas), sempre foi uma constante da religião e medicina populares. Males encontram conforto e até solução definitiva na fé, nas rezas e benzeduras, mesmo sendo essas práticas consideradas marginais pelo poder eclesiástico e também pelo Código Penal por não contarem como inscritas nos órgãos federados.

Para Inocêncio (2007) vários procedimentos, os mais excêntricos e estranhos possíveis, eram utilizados quando da manifestação de doenças. A associação de determinados males à utilização, por exemplo, de medicamentos amargos ou repugnantes, indicava a gravidade da moléstia. Quanto mais doente, maior a recomendação e administração de remédios desse tipo como forma de abrandar a ira dos deuses e promover a saúde. Todavia, o cotidiano dos métodos tradicionais das benzedoras pode ser considerado uma forma humanizada de cura, conforme D. Sebastiana parece indicar ao longo da entrevista feita com ela. Talvez, muito além da medicina oficial, esse é um tema que transita pela fé, história e crenças de um país que ainda mantém grande parte de suas raízes na sabedoria popular, e talvez por isso, ainda atraia tantas pessoas.

Na pesquisa de Laplantine (1997, s.p.) encontramos uma discussão da antropologia médica e religiosa e sua inter-relação com o tema saúde/doença, quando aponta para o “estudo das relações possíveis entre a doença e o sagrado, a medicina e a religião, a saúde e a salvação”. No meio acadêmico, isso implica desbravar o campo das ciências humanas e sociais dentro de um viés que não tem, de forma ampliada, completos dez anos de investigação científica, sendo um tema recente, inclusive no programa a que se destina esta tese.

Na investigação sinalizada por Laplantine, a definição de saúde possui implicações legais, sociais e econômicas dos estados de saúde e doença. Sem dúvida, a definição mais difundida é a encontrada no preâmbulo da Constituição da

Organização Mundial da Saúde (1946): “Saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doenças”.

Portanto, é possível recorrer às duas guisas conclusivas sobre o conceito de saúde, a primeira ligada à ideia de finitude humana, de que normalmente o homem nasce, cresce e morre, sendo que seu período vital é ou deveria ser caracterizado pelo que comumente se possa chamar de estado de saúde física e mental.

A segunda conclusiva, encontra-se na noção religiosa exposta por Champlin (2005) no verbete “Enfermidades na Bíblia” de que a noção religiosa de bem-estar, paz, saúde está ligada à ideia de comunhão com um deus, e a ideia de enfermidade e morte ligada à noção de pecado. Em outras palavras “acreditava-se que demônios e espíritos eram responsáveis por todos os males físicos e morais. A enfermidade física teria sido a punição pelo pecado, embora se pensasse que fosse satã a levar os seres humanos a pecar” (SCHIAVO; SILVA, 2000, p. 71).

De acordo com Lemos:

O termo ‘salus’, salvador, na língua latina foi capaz de incorporar, mesmo em épocas recentes, tanto o significado de ‘saúde’ como o de ‘salvação’. Na língua hebraica, também, o termo ‘shalom’ significa paz, bem-estar, prosperidade e, na língua egípcia, ‘snb’ também indica bem-estar físico, vida, saúde, integridade física e espiritual (LEMOS, 2008a, p. 53).

Retomando o tópico anterior, pode-se citar que “a doença passa a ser a primeira experiência pessoal do anticósmos, do caos e da desordem” (GEERTZ, 1989, p. 156), desse modo, segundo Terrin (1998), há e sempre houve uma estreita relação entre as concepções de saúde, doença e religião, desde o momento em que se busca por saúde, por intermédio da religião no mundo antigo. Isso para mim, ficou claro na conversa com D. Sebastiana, pois para ela, a benzeção não é algo dissociado da vida cotidiana; ela e as demais benzedeadas se veem como promotoras da saúde, da vida.

Terrin (1998) ainda cita que no antigo Egito, por causa da tradição e do medo do mal, buscou-se sempre a cura através do culto da eterna juventude, e cada parte do corpo correspondia ao domínio de um demônio e que para cada doença havia um médico. No Extremo Oriente, onde se acreditava em uma suposta ordem cósmica e no poder do universo em harmonia (holismo), a doença era tratada como algo ligado a um desequilíbrio das energias espirituais e cósmico-universais.

De fato, é no mundo ocidental cristão que a concepção de saúde/doença ao ser relacionada à religião, adquire a concepção dualista (corpo e alma), herdada da filosofia até o Renascimento, de onde 'toda a filosofia religiosa e humanista teve de ceder lugar à prepotência dos tecnocratas do corpo humano e, em geral, ao positivismo da pesquisa científica, que logo mostrou sua raiz antirreligiosa, na mesma medida em que se fazia defensor de um saber 'objetivo' e 'indutivo' (TERRIN, 1998, p. 179-80).

Tal visão aparece na fala de D. Sebastiana quando ela diz que “Se a alma não vai bem, o corpo também, né fio”. Sendo-lhe extremamente difícil alcançar a objetividade enquanto força universal que possa magicamente curar-lhe ou promover-lhe a saúde, o ser humano, segundo Lemos (2008, p. 54), busca assegurar as certezas já constituídas em seu cotidiano, tentando usar tais elementos como forma de organização daquilo que ainda é caos existencial. É dessa forma que a presença das benzedeadas vai se legitimando socialmente, dado que realizam um trabalho que mesmo tendo raízes culturais, religiosas e medicinais, é algo completamente diferente dessas, é particular e específico.

Dada a Antiguidade da origem dessas relações entre doença e sagrado e sua permanência ainda que possivelmente transmutada nos dias de hoje, consideramos ser relevante apontar como essas relações são percebidas pelos profissionais da área médica (INOCÊNCIO, 2007, p. 31).

Sejam, portanto, especialistas de saúde médica ou de medicina popular, como D. Sebastiana que é benzedeadas e agente de bairro, ou mesmo especialistas religiosos, todos parecem estar envolvidos em um mesmo escopo de atuação que é o das representações de saúde, doença e morte. Da mesma maneira que é quase impossível distanciar tais vertentes, é muito difícil acreditar que uma dessas venha a desaparecer, de modo que também suas representantes, as benzedeadas parecem que sempre terão um espaço em sociedades racionalizadas como a nossa.

No entrelaçamento médico/paciente muitas questões são afloradas de ambos os lados. Sentimento de impotência frente aos casos em que não se consegue sanar a doença, frustração diante do diagnóstico e prognóstico, resignação frente às evidências científicas, revolta diante da impossibilidade de cura etc. De outro lado, temos o sofrimento, a insegurança, o desejo de curar-se, o apego e apelo à determinadas crenças, a articulação com a transcendência (INOCÊNCIO, 2007, p. 32).

Novamente, pode-se notar em Inocêncio (2007) que não há relação inócua, pura, livre dos significantes saúde, doença e morte, e nesse caso, acrescenta-se a

religião. O homem é e se vê impotente diante da vida e da morte, pois necessita da saúde como condição essencial para a realização de projetos, sonhos, feitos que o tornem digno de ser lembrado. Não obstante, Lemos (2008a, p. 54) completa esse raciocínio, lembrando que as diversas culturas vendo a doença e a morte como caos, procuram dar sentido ao totalmente “sem sentido” ou não prontamente explicável colocando-as em um contexto mais amplo, mais universal.

Assim, entende-se que as práticas de cura associadas a rituais religiosos têm contribuído como elemento básico para a compreensão de usos terapêuticos em rituais de cura no contexto brasileiro; também, a importância dos cultos religiosos na interpretação e tratamento da doença tem sido amplamente reconhecida na literatura antropológica, de modo que, através dos sistemas religiosos de cura, pode-se obter uma explicação plausível da doença no contexto sociocultural mais amplo do sofredor (OLIVEIRA, 1983). Passa-se, por fim, à noção de doença do ponto de vista das curas possíveis, enquanto resgate socioexistencial do indivíduo.

4.3.2 Cura e bem-estar do corpo diante do risco de morte

A ideia de cura, salvação e bem-estar está intimamente ligada a uma quarta noção, até aqui não enunciada. A noção de corpo. Salva-se o corpo, cura-se o corpo, promove-se bem-estar ao corpo. A concepção de corpo data dos períodos Helênicos Clássicos e tem forte conotação estética, social e cultural, porém sofreu variações tanto na ordem cultural quanto religiosa.

Nesse sentido, a ideia de corpo assume nesse colóquio uma conotação de centro de investigação da relação saúde, doença e morte, e da relação religião e saúde, já que mesmo sendo o objeto da religião a salvação das almas, como foi dito, a procura por uma religião estará fatalmente ligada à noção de salvação, ainda que temporária do corpo, seja da morte, doença, dor ou sofrimento desse.

A principal diferença entre a terapêutica oficial e a medicina popular, associada a rituais mágico-religiosos, e suas ideias de causas reside no fato de que os médicos consideram a doença algo objetivo que pode ser analisada separada do paciente, os curandeiros, rezadores/benedizores integram o corpo e o sujeito. Para estes terapeutas a cura se constitui uma explicação: a construção de uma narrativa na qual a doença é localizada numa estrutura temporal de acontecimentos, que propicia a ambos, cliente e curandeiro, lidarem com suas experiências de um novo modo (RABELO, 1998, p. 47-48).

O que Rabelo destaca, é que não só o problema é tratado pela medicina popular, mas o paciente todo, sua mente e seu corpo. Para Quintana (1999) o corpo

nesse caso, enquanto objeto de estudo e tratamento de médicos e benzedeiros, não é apenas o corpo orgânico, mas está concebido dentro de um imenso conjunto de representações simbólicas e racionais. Assim, os elementos de cura utilizados sempre foram os mais variados possíveis, dependendo sempre da cultura e da forma simbólico-social com que se a concebe.

Dentre os recursos utilizados por rezadores, benzedores, curandeiros, xamãs em seus rituais, destacam-se plantas, brasas, cordões, velas, 'banhas' de animais, ovos, animais inteiros, partes de animais, sangue, cigarro, 'perfumes'" e 'pós' extraídos de plantas a animais (Cavander e Albán, 2009; Alves et al., 2009; Alves e Rosa, 2008; Negi e Palyal, 2007), revelando explícitas relações mitológicas como parte da visão de mundo da cultura pesquisada, e reforçando crenças e padrões éticos desta cultura (ALBUQUERQUE, 1997).

Tais relações mitológicas, estão diretamente ligadas à produção de sentido que as benzedoiras fazem. Se é grande a variação de rituais, igualmente imensa é a produção de bênçãos.

Para Quintana (1999), as doenças que afetam o corpo, bem como as terapias que buscam curar esse corpo, são ao mesmo tempo biológicas, sociais, psicológicas, religiosas e culturais. São terapias integradoras por serem simbólicas. Quando uma doença é tratada, entram nesse processo as crenças, as rezas, os chás e toda sorte de expectativa que vise auxiliar o conhecimento científico ou amenizar a dor.

Para Lemos (2008a, p. 58) é a morte que torna a doença e a saúde tão significativas diante de qualquer forma adotada de tratamento. A morte para o contexto religioso está envolta em mistérios; existe algo depois da morte, existe outra vida e dependendo da religião, outra e depois outra vida. Assume-se, portanto, um posicionamento amplo de significação da vida e da morte.

A doença ameaçadora torna, portanto, o indivíduo susceptível a toda e qualquer forma de tratamento que aparente poder trazer-lhe algum resultado. Tornar-se predisposto a formas variadas de intervenção medicinal e não apenas médicas, pois garante, embora com risco, a possibilidade de que uma, mesmo não sendo a oficial e clínica, possa surtir certo efeito positivo.

A abertura do indivíduo a formas elementares de cura, faz com que, consciente e inconscientemente, liberem substâncias secretadas que podem auxiliar a cura, aumentar a imunidade, tornar o corpo menos tenso, de modo que a benzeção não atuaria apenas como placebo, mas ativadora de tais substâncias.

Assim como a raiva, é acompanhada por uma atividade particularmente intensa do sistema nervoso simpático. Essa atividade é, normalmente, benéfica, ao acarretar modificações orgânicas que permitem que o indivíduo se adapte a situações novas. Mas, se o indivíduo não dispuser de nenhuma resposta instintiva ou adquirida para uma situação extraordinária, ou que assim lhe parece, a atividade do simpático se intensifica e se desorganiza, podendo causar, às vezes em questão de horas, uma diminuição do volume sanguíneo e uma queda concomitante de pressão, que resulta em estragos irreversíveis nos órgãos envolvidos na circulação (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 182).

Conforme o citado, estar associado ao agente promotor da cura de determinada doença, é essencial para se obter tal feito, de modo que, segundo Lemos (2008) o contrário, pode e em geral conduz à morte individual e grupal. De mesmo modo, os filósofos neoplatônicos já buscavam suas significações para a empreitada que é a vida, alegando uns que o prazer é o sentido de viver bem, já outros viam a moderação moral como promotora de sentido e outros ainda, acreditavam que a ausência parcial ou completa de prazer e a fuga da dor é que dariam sentido ao viver, enquanto não se morre. Para Quintana:

A doença se torna incompreensível, ininterpretável para o ser humano. A doença e o sofrimento que ela comporta se nos apresentam sempre, sem dúvida, como algo inexplicável, como algo sem sentido. Por que adoeci? Por que eu? E se adoeci, por que não me curo? Qual é o sentido disso que está me acontecendo? (QUINTANA, 1999, p. 33)

A questão que parece latente em Quintana é a de que doença, cura e morte ainda fogem do completo universo da compreensão humana; são uma espécie de mundo simbólico ou a ele pertencem, dado que, sendo rotineiras da condição biológica e natural, assumem no ser humano uma conotação transumana e trans-natural, simbólica e religiosa, conforme foi exposto.

Um câncer inesperado, um acidente com morte ou tetraplegia, uma ferida incurável são alguns dos tantos fatos que marcam o cotidiano das representações aqui descritas. A adaptação a longos tratamentos, cirurgias de difícil recuperação, usos de medicação contínua exigem de nós humanos muito mais que disposição e disciplina, exige a crença de que a doença será curada, por mais difícil que isso seja.

Não apenas crer na cura, enquanto ação de apertar um botão qualquer que libere a cura, mas a ação de reunir todas as forças fragmentadas do próprio corpo e mente, construir certezas, alterar e reforçar o sistema de crenças a partir das orações de outrem e desejar a cura. Novamente para Quintana:

Todo processo terapêutico gira, inevitavelmente, em torno da doença, e é sobre ela que inicialmente nos debruçaremos. Via de regra, a classe médica põe ênfase no fato de que as doenças teriam um componente estritamente biológico, excluindo assim qualquer relação da doença com a realidade social e cultural (QUINTANA, 1999, p. 25).

Nos tratamentos oficiais ou alternativos sempre preponderam a preocupação primeira com o mapeamento da doença e só depois com as possibilidades de cura. Desse modo, a doença afeta a ordem social, moral, familiar, afetiva, psicológica e parece estar presa a todo esse rol de significados. A “doença integra a ordem biológica com a ordem sociocultural ao produzir alterações tanto no corpo do sujeito como nas suas funções sociais” (QUINTANA, 1999, p. 26).

Assim, estando a noção de saúde intrinsecamente imbricada na noção de religião, a fraqueza ou impotência do homem frente aos grandes problemas que o universo ou o cotidiano lhe impõem, resta-lhe apenas procurar algum sentido humano e social para suas mazelas, dores e sofreguidões.

O ser humano fica totalmente dependente dessas construções simbólicas, semelhante ao animal que morre se, por algum problema genético, carece da bagagem instintual que lhe permita orientar-se no mundo. [...] o real abre brechas nessas construções simbólicas, obriga o homem a deparar-se com sua impotência, uma vez que esses padrões culturais lhe dão a ilusão de completitude da qual ele carece (QUINTANA, 1999, p. 29).

Conforme Quintana, a dependência simbólica que o homem estabelece com a religião faz com que ele perpetue práticas como as das benzedeadas e assim, crê no mágico como real, e incorpora isso ao seu dia a dia. Ainda sobre a relação simbólica de saúde-doença-religião, nota-se a necessidade de se atestar o exposto com elementos da pesquisa empírica que fora realizada. Ao todo, são 21 questões sobre essa temática e que foram submetidas às entrevistadas, cujos resultados passo a descrever agora.

Em relação à pesquisa empírica, no tocante à religião e saúde, inicialmente foi questionado sobre os problemas de saúde presentes na casa das benzedeadas. Tal questão procura mensurar a relação da prática da medicina popular exercida pelas entrevistadas e os cuidados com a própria saúde. As doenças que foram apontadas são: diabetes, hipertensão arterial, problemas na coluna, colesterol, artrite e osteoporose, epilepsia, dor no corpo, problemas coronários, tireoide, Alzheimer, ainda, algumas das enfermidades descritas acontecem em concomitância com outras,

como é o caso do diabetes e hipertensão, ou ainda, essas enfermidades associadas ao colesterol. Claro que aqui, não se trata apenas de doenças que as benzedadeiras possuem, mas em geral de seus maridos ou outro membro familiar. Apenas três delas tomam remédios controlados para hipertensão arterial, diabetes ou colesterol. No caso do Alzheimer, é o marido de uma das entrevistadas que foi acometido por essa doença.

Nota-se que as entrevistadas, embora agentes de promoção da saúde, também são acometidas ou ainda seus familiares, por doenças tidas por corriqueiras. Muito embora eu tenha percebido que a maioria delas declarara ter boa saúde.

Sobre se as entrevistadas sabem indicar ou se conhecem outras benzedadeiras, sete disseram que sim, dessas, uma fez referência ao fato de conhecer mais de uma e outra apontou a própria mãe que também foi entrevistada graças a sua indicação. Três disseram não conhecer nenhuma outra benzedadeira. Outra observação que julgo importante na investigação desta tese é que todas, de alguma forma, afirmaram que as benzedadeiras estão desaparecendo. O antropólogo da Universidade Federal do Maranhão Sérgio Ferreti (2012), estudioso da “Casa das Minas” há quase 30 anos e que já dedicou vários livros e artigos sobre o assunto, mostra que o discurso do desaparecimento é recorrente em várias culturas religiosas, mas que a história geralmente mostra o inverso do que se vê em tais culturas.

Houve certo consenso em relação a como veem as demais benzedadeiras. Com relação a esse olhar lançam sobre as benzedadeiras ciganas, como é o caso de D. Mirian (Figura 5), pergunta que teve por motivação mencionar se havia alguma forma de preconceito ou forma etnocêntrica dentro do contexto das benzedadeiras do meio urbano, notou-se uma estreita relação que é feita entre as benzedadeiras ciganas e o dinheiro que cobram para benzer, sendo que o adjetivo “interesseiras” apareceu duas vezes.

Não se trata, contudo, de uma variação do tema considerar como positivo o fato de também existirem ciganas dadas à benzeção, pois se considera que essas vêm de uma cultura muito diferente daquela que se adotou para esta pesquisa. Não obstante, são benzedadeiras também e de alguma forma passam a contar nesse grupo.

Sete das dez benzedadeiras entrevistadas admitiram já terem curado ou ajudado alguém desenganado pela medicina formal. Dentro desse escopo, pode-se citar o depoimento de uma das entrevistadas que afirma:

Tem coisa que é do médico curá mesmo, operá, cortá, costurá é o médico que faz; quando é coisa pequena, aí é a benzedeira. Tem gente que vai no médico, o médico faz tudo o que é exame, não acha nada, ai vem aqui e eu digo que só pode ser coisa do espirito nosso isso aí, daí pouco tempo a pessoa é curada (ENTREVISTA COM D. DALILA ARAÚJO, 06/07/2014).

A cura de desenganados é extremamente válida no tocante a confirmar a verdade da benção e a positivação dos efeitos dessa. Noutro depoimento se lê:

Uai, meu sobrinho estava desenganado com uma dor, foi dado até por morto, ia num e nada, ia noutro e nada, acho que teve até no outro mundo e voltô. Rezei uma, rezei duas até que ele começô a melhorá. Era chá, folha macerada, fiz de tudo pra podê ajudá e ele melhorô. No fim era hérnia (ENTREVISTA COM D. ALGENIRIA, 16/09/2014).

Ambos os comentários, revelam a forte crença no ofício de benzer e curar, mesmo que parcialmente, o enfermo. As benzedeadas entrevistadas e a literatura consultada até aqui, dão conta de que a medicina formal tem claro seu valor, mas a popular também o tem. As benzedeadas entrevistadas se mostraram cientes disso, que vou chamar de duplicidade da cura.

Sobre a pergunta dos tipos de doenças que podem ser curadas pela benzeção, o cobreiro apareceu em três apontamentos, o quebranto em sete, a espinhela caída em três, mal olhado em cinco. Males relacionados às funções neurológicas ou psicológicas como insônia, labirintite e dor de cabeça tiveram um apontamento cada. A esse respeito convém citar a seguinte fala: “Já curei até labirintite e o sinhô num é capaz de adivinhá com o quê? tabessero de paia de milho. Foi uma velha índia matupá que ensinou pra minha avó. Basta dormi nele algumas noites que a labirintite nunca mais vorta” (ENTREVISTA COM D. MARIETA RESENDE, 14/09/2014).

Depois pedi que as benzedeadas me apontassem as doenças mais comuns que chegam a elas; o quebranto teve quatro indicações; duas apontaram ser as doenças espirituais, uma apontou para a espinhela, e outra para a inveja, houve ainda um apontamento para o mal de simioto²⁸.

Em relação ao local escolhido ou utilizado por elas para fazer as rezas, apenas duas disseram que benzem em qualquer lugar da casa, mas a maioria prefere benzer no quintal ou areazinha coberta, e uma disse que benze na sala ou quintal. Essa

²⁸ É o nome popular, em algumas regiões do Brasil da desnutrição causada em crianças pequenas por alergia ao leite de vaca ou a incapacidade de digerir o mesmo conforme se mencionou na nota da introdução.

pergunta permite avaliar qual é a relação que as benzedeadas fazem entre Bem e Mal e dessas com sua prática e residência. Os resultados apontados permitem entrever que a benzeção para as entrevistadas é uma prática que varre, expulsa o mal dos reclamantes e que esse pode ficar em sua casa, por isso benzer fora de casa é, consensualmente, preferencial pelas benzedeadas.

Sobre qual era na opinião delas o mal mais difícil de extirpar, foram apontados: espirituais, simioto, erisipela, cobreiro bravo, falta de fé, descrença espiritual e o câncer. Tais respostas apontam estreita relação feita por algumas entre a prática da benzeção e o universo espiritual dos reclamantes. Tais males podem indicar relações com doenças viróticas, bacterianas, fúngicas, cujo tratamento exige remédios bem mais fortes e específicos, mas, ainda que seja buscada, por parte dos reclamantes a medicina convencional, esses não abrem mão dos cuidados das benzedeadas conforme elas mesmas reforçam em seu discurso.

Sobre quais plantas são mais comumente utilizadas para a prática ritual, foram ditas: arruda, todo tipo, guiné e arruda, barro, pedra, árvore, guiné e mirra, pé-de-perdiz, algodão branco e velasco, qualquer ramo, alecrim, poejo, hortelã e boldo. Uma benzedeadia disse que não usa nenhum tipo de planta em sua prática, mas admite já ter feito uso de medicações naturais tais como chás. Segundo apontou uma das benzedeadas:

Tenho muitas ervas plantadas em casa, sempre tive. Quando não do pros que vem buscá eu mesmo uso, faço xarope, chá e tudo. A erva Santa Bárbara dizem tê o poder de levar relâmpagos e trovão pra longe e às vezes eu invoco São Jerônimo que protege contra chuva e da morte; Pego muito com os santo também. Nossa Senhora da Abadia, que é nossa padroeira, que eles falam protege contra ventania e Nossa Senhora do Perpétuo Socorro protege contra coisa ruim. Às vezes se é doença de pele eu peço pra mãe rezar pra São Lázaro que trata das doenças na pele (ENTREVISTA COM VALDIVINA CAMPOS, 22/07/2014).

Uma questão parecida foi sobre o uso das plantas como medicamento, ou seja, quais as benzedeadas as consideram mais importantes. Uma das benzedeadas disse que não considera nem usa as plantas em sua prática; outra disse que sendo ramo, basta, nesse caso ela está se referindo a ramos medicinais. Os apontados foram: marcelinha, manjerona, hortelã, poejo, mentrasto e alecrim, arruda, vassourinha, árvores, pois puxam o mal nosso. Outra das entrevistadas disse que todas as plantas são importantes. Essa pergunta, diferente da anterior, foi proposta

dado que muitas das plantas, segundo as próprias benzedadeiras, estão desaparecendo. Das entrevistadas, apenas três possuíam boa variedade de plantas de uso medicinal em casa.

Outro dado relevante foi a quase unanimidade das benzedadeiras em relação à pergunta sobre se elas fazem garrafada²⁹. Apenas uma faz e as demais manifestaram repulsa à prática, mas não foi possível medir o porquê, embora algumas tenham apontado que fora devido ao desaparecimento de certas plantas, conforme se mencionou antes.

Sobre os tipos de remédios caseiros que elas fazem uso em seu cotidiano, quatro disseram não fazerem uso, três disseram tomarem chás com frequência, uma apontou que toma a água da berinjela para controlar diabetes e outra toma o chá da hortelã apenas, para gastrite.

Sobre quais as situações em que recomendam os remédios caseiros, duas disseram não recomendar, duas não souberam responder, duas disseram que para todo tipo de mal recomendam tais remédios, uma disse que para tudo e outra recomenda remédios fitoterápicos para diabetes e colesterol.

A respeito da relação entre benzeção e medicina formal, questionei como elas viam a atuação das agentes de saúde da prefeitura, e nessa pergunta embuti uma discussão sobre a saúde formal. Elas foram unânimes em considerar que a presença dos agentes ajuda na saúde, embora uma tenha apontado que tais agentes nunca foram a sua casa e ela não sabe dizer o porquê. Todas veem a medicina formal como uma coisa boa dada por Deus ao homem, assim como a benzeção, mas uma indicou que a medicina hoje é praticada sem amor.

Conforme se pode observar no depoimento a seguir: “Eu entende-se no tratamento do médico, creditu que o remédio pode resolvê. Mais precisa de fé né, sem essa num tem santo que dê vorta. Então eu não só entende-se como pricisei de uma rezadeira e fui atendida na hora. Eu entende-se bastante na força da fé” (ENTREVISTA COM D. DALILA ARAÚJO, 06/07/2014), para D. Dalila, a medicina formal tem sim seu valor e deve ser explorado e respeitado. Esse outro comentário, de outra entrevistada, parece coadunar com o de D. Dalila:

²⁹ Remédio caseiro fitoterápico que supostamente é preparado ou ditado pelos guias. Consiste em colocar ervas maceradas, raízes ou pedaços de cascas de plantas em garrafa (em geral de vinho branco licoroso) para que fique descansando por certo tempo e depois seja ingerida pelo doente para a cura de determinados males.

Deus deixou o médico, deu a sabedoria pra ele podê curá as pessoas. Mas às veis a pessoa precisa que num é no corpo pra depois curá o corpo. Se eu vê que num consigo ajudá uma pessoa só com reza, eu mando ela procurá o médico e peço pra voltar depois e contar como foi” (ENTREVISTA COM D. MARIETA RESENDE, 14/09/2014).

Perguntei ainda como elas veem os médicos hoje, algumas indicaram que os médicos estão muito preocupados com eles mesmos, seus ganhos, soberba, e apenas duas os veem como bons.

Foi perguntado se existe para as benzedeiros diferença entre tratamento médico e o realizado pelo (a) benzedeiro (a), todas admitiram tal diferença, não havendo equiparação por elas em relação a sua prática e a da medicina formal.

Em média, as benzedeiros atendem por semana 20 a 25 pessoas entre bebês, crianças, adultos e idosos, não havendo indicações de tal prática ser aplicada a jovens, seja por sua natural descrença, seja por sua rebeldia. Mesmo quando provocadas em relação às drogas, elas afirmaram que a reza não pode ajudar muito os jovens viciados. Mas duas reconheceram que ajudaram adultos alcoólatras. A benzedeira que atende menos pessoas por semana, atende três pessoas, a que atende mais, atende em média 90 pessoas por semana.

Sobre a pergunta se atendem mais mulheres ou homens, algumas disseram não atenderem homens adultos, apenas crianças de ambos os sexos; cinco disseram atender ambos sem problema e outra mencionou preferir o atendimento apenas às mulheres. Nesse caso, parece que ajudar, atender logo é o que mais permeia a prática das benzedeiros, conforme o depoimento abaixo:

Aqui se chega gente, eu procuro atendê na hora. Às veis desligo a panela e venho, notras meu marido tá aqui, ele ajuda. Atendo muita gente no ruim menino, aí é só benzê que melhora. Teve uma veis um menino na hora de benzê desmaiô. Benzi, dei um chá ai ele melhorô. Outra veis foi uma menina novinha que tinha medo de tudo, benzi e nunca mais vi, dicerto sarô o medo né. Eu num tenho medo di nada não, enquanto eu tivé as força de Deus tudo vai dá certo né (ENTREVISTA COM D. ADELICIA BENEDITA, 02/09/2014).

Para D. Adélia, que atende homens e mulheres adultos, é essencial estar disponível quando é procurada, pois tem males que não podem passar da hora segundo ela, se não, depois são difíceis de extirpar.

Desse modo encerra-se mais uma parte da análise dos dados aqui proposta, relacionada ao tema saúde-doença-benzeção. Entende-se que tal análise constitui um breve recorte do conjunto desta tese, a qual perscruta alguns dos muitos mistérios

(forças cotidianas, mas inconscientes) e hierofanias, do mundo das benzedeadas. Assim, esta pesquisa busca relacionar tais mistérios às condições de sedimentação da prática da benzeção. Entende-se que os resultados apontados indicam práticas rituais diretamente situadas no campo da tradição, crença popular, rituais primitivos e cura, poder das rezas, com especial atenção à evocação das forças da natureza.

Cada doença é um homem: furúnculos e inchaços, coceiras e cascas, vermelhidão e tosse, definhamento e escrófulos, pressão na bexiga e dores de estômago também. Assim que conseguimos capturar a alma da doença, que é um homem, matamos a doença, que é um homem; seu corpo desaparece dentro de nós (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 192).

Sem a captura do real agente provocador da doença é inútil para Lévi-Strauss (1995) atacar apenas os sintomas. Dentro do que fora proposto analisar no capítulo como um todo, buscou-se situar a prática das benzedeadas dentro do viés da medicina popular, de modo a perceber de que maneira esse campo propicia uma legitimação da prática da benzeção e favorece sua sedimentação social no mundo hodierno como em outras épocas. A religião, dentro do contexto das relações de saúde e doença, trata de questão simbólica, mais que medicinal ou biológica.

Depois de ter buscado nas vertentes cultural, religiosa e neste capítulo a vertente medicinal, cujos resultados parecem ter apontado para o fato de que são mesmo esses três fatores os responsáveis pela acomodação social da figura das benzedeadas e suas prática dentro do cotidiano hodierno, bem como de ter exposto o material coletado em campo na forma de perguntas e resultados, a partir das respostas dadas pelas entrevistadas, entende-se como igualmente importante perceber, como o tema ganha repercussão dentro do campo das ciências das religiões, dado que uma vez investigado o escopo desta tese, por meio das três hipóteses ora descritas, importa agora considerar quais são os pontos desta pesquisa que realmente dizem respeito e interessam às ciências das religiões, e como tais ciências podem contribuir para aclarar o que foi aqui pesquisado e descrito.

Como último tópico da tese, tenciona-se investigar dentro do universo simbólico das benzedeadas, a relação entre religião, na vertente religiosidade, magia, na vertente ação rápida e cura, na vertente das representações da mulher na condição e imaginário da bruxa medieval, uma vez que aquelas que se dedicavam à arte da cura, nem sempre eram bem vistas no meio sociocultural.

4.4 A relação entre religião, magia e cura no universo das benzedeiras

As religiões, de modo geral, até se tornarem oficiais e institucionalizadas, descenderam de um longo processo de construção oral, histórica, social, cultural e rural. Toda religião possui sempre algo de bucólico, de original, nostálgico e paradisíaco. Os mitos de criação e desenvolvimento do homem no mundo remetem a essa perspectiva, e fazem, em todos os casos, emergir o homem como ser criado e pecador, ou seja, um sujeito em sua causalidade (sem o total controle do mundo).

Limitado, o ser humano encontra dificuldades inúmeras de se sobrepôr como centro da criação, dominar as forças da natureza a seu favor e ainda manter o equilíbrio entre sua permanência no mundo e a permanência do mundo. Tal feito coloca o homem em uma condição de pecado original, em que, desde sua origem no mundo, a condição decaída o faz rastejar por perdão e aceitação de si nesse mesmo mundo que o rodeia e o amedronta.

4.4.1 A benzedeira a partir da construção bibliográfica de Rivière³⁰

Segundo aponta Rivière (2013), a realidade que se encontra fora do homem, ou seja, do mundo, emergem forças assustadoras que, constantemente, o ameaçam. A magia está no ar, nas plantas, no mar e na terra. São monstros ameaçadores que querem devorar e eliminar a vida do homem na terra, caso esse não consiga ter o controle de tal magia. Acreditar que está envolto em um sistema de proteção divina parece ser a *conditio inicitia* de permanência psicológica no mundo, conforme denota Lévi-Strauss a seguir:

A eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 182).

De todo modo, Lévi-Strauss aponta que é a crença, a responsável pela validação de todo o processo encabeçado pelo feiticeiro, do benzedeiro, do xamã. De mesmo modo, Rivière (2013, p. 150) entende que essa magia seria uma forma

³⁰ Vale ressaltar que neste livro, para além dos conceitos e das teorias, o autor aborda as principais correntes teóricas da Antropologia Estrutural, bem como os quatro pilares do sistema social, ou seja - o parentesco, a economia, a política e a religião.

originária de religião, pois a magia não “se limita a um arsenal de práticas para desbaratar, por meios ocultos, as leis da natureza”. Para o mesmo autor citado:

Isso nos remete às interpretações da magia, aos sujeitos e grupos implicados, aos ritos, práticas, objetos ou fórmulas que constituem a ação mágica, esta que se refere aos saberes e às experiências, individuais, por certo, mas também institucionalizadas de maneira mais ou menos difusa e muitas vezes vividas emocionalmente pelos consumidores de serviços mágicos como, no mundo moderno as artes divinatórias, o ocultismo, o espiritismo, o transe, a mediunidade, já que o pensamento mágico não é uma especificidade dos povos primitivos (RIVIÈRE, 2013, p. 150).

Tal descrição permite perceber que a magia é uma constante na vida humana, sendo que as benzedeadas, são apenas uma variante de tantos outros entes que aprenderam ou creram aprender a lidar com tais forças. Todos os dias em todas as partes do mundo, as pessoas lutam por dominar as forças pessoais, culturais, sociais, religiosas que as impedem ou as empoderam (motivam) para alcançar seus objetivos, sonhos e planos. A magia ou ordem lógica do mundo precisa ser conhecida, entendida, dominada, difundida e traduzida em favor do homem.

Outra luta importante do ser humano é a de saber o hoje e prever o amanhã. Empresas fazem isso; pessoas comuns também desejam e buscam adivinhar ou prever se choverá amanhã, se a colheita será boa, se conseguirão outro emprego, se o país ganhará a Copa do mundo, entre tantas outras situações cotidianas.

Tais situações descritas nos remetem novamente ao pensamento de Rivière (2013, p. 150), para quem, existem pelo menos seis tipos de magia. A **magia protetora**, aquela em que se usa um amuleto, ou objeto que concentra e difunde o poder dessa mesma magia, com os terços ou ramos que as benzedeadas usam, uma espécie de objeto que retém a magia. Para o mundo hodierno pode ser uma roupa, um sapato, um celular, ou qualquer outro objeto que concentre certo tipo de poder por agregar, na concepção de quem o usa, um valor simbólico.

Existe ainda a **magia cerimonial**, que considera as influências das outras pessoas, da origem familiar ou do meio natural, em função do ente que a contém ou a invoca e que aparece na prática das benzedeadas, por exemplo, em orações em que o reclamante tem que responder à oração. Cita-se ainda a **magia pública** relacionada ao controle do tempo e das forças da natureza. Existem nesta forma de magia a **magia privada** ligada aos relacionamentos afetivos, eróticos e terapêuticos. Um bom exemplo são as orações com carvão e cinza bentos para abrandar as tempestades.

Rivière (2013, p. 151) ainda cita a **magia branca e negra**, responsáveis pelas noções de bem e de mal, das quais o ser humano se empodera para agir e praticá-las no mundo e que também identifiquei nas práticas ou nas falas das benzedeadas. A **magia maléfica** voluntária é aquele tipo de ação humana voltada para um mal coletivo e maior. E por fim, a magia enquanto **feiticeira** caracterizada pelo desencadeamento de doenças, mortes, pragas, comum em culturas como a xamânica.

Graças a seus distúrbios complementares, a dupla doente-feiticeiro encarna para o grupo, de modo concreto e vivo, um antagonismo que caracteriza todo pensamento, mas cuja expressão normal é sempre vaga e imprecisa: o doente é passividade, alienação de si mesmo, assim como o informável é a doença do pensamento, e o feiticeiro é atividade, transbordamento de si mesmo, assim como a afetividade é a fonte dos símbolos. A cura põe em relação esses pólos opostos, garante a passagem entre um e outro e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele mesmo projeção do universo social (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 198).

O que se pode perceber desse conjunto descrito por Lévi-Strauss é que, ao longo dos séculos, o homem classificou os fatos, as ações naturais, sua convivência, suas ações e os resultados desse conjunto como magia. Essa palavra vem do persa *mag* que significa sabedoria, crença e rito de manipular, não cientificamente, forças imanentes ao mundo.

A força da crença na magia emerge de seu interior, uma força sobrenatural, impessoal, manipulável para quem é capaz, escolhido ou hábil em tal manipulação. A magia e nela a benzedeadas, assim como a religião, lida com forças transcendentais ao homem e ao mundo, porém o que muda é que a magia não é personificada nem antropomorfizada. Seria uma força de concepção da energia presente em todo o universo, enquanto energia bruta.

Magia e feiticeira se desenvolvem tanto nas sociedades acéfalas como nas chefarias e reinos, a ordem política agindo como regulador das tensões que, de outro modo, se expressariam na linguagem da magia [...] inversamente, nas sociedades acéfalas, o igualitarismo, produzido pelos riscos de acusação de feiticeira e pela magia, bloqueia a constituição de um poder forte (RIVIÈRE, 2013, p. 154).

Nesse sentido, nota-se uma tendência secular de repreensão da magia ou de sua crença, ou mesmo daqueles que dizem ter o poder de operá-la. Em sua relação com a religião oficial, a magia atua como consentimento da natureza e a religião como apelo à divindade personificada. A religião teria então um caráter social e a magia, um

caráter individual, não gregário, daí em alguns momentos da tese, ter-se pensado o conceito mago em relação às benzedeadas, enquanto agentes da magia e operadoras das relações de cura.

Não obstante, Rivière (2013, p. 156) cita que o mágico tem por colaboradores uma família, uma tribo, de modo que em casos como o dos índios, uma vila inteira vive ao entorno dos agentes mágicos, dado que “não há magia sem crença coletiva”. Desse modo a magia tende ao ilícito, caso se aproxime da feitiçaria que, nesse contexto, seria o controle das forças naturais em função de provocar o mal e alterar os destinos. E embora a figura arquetípica da benzedeadas não seja decorrência direta da feiticeira ou da bruxa, ambas detêm a magia. “Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem pede ao pensamento mágico para fornecer-lhe um novo sistema de referência, no qual dados, até então contraditórios, possam ser integrados” (LÉVI-STRAUSS, 1995, p. 200).

A magia assume, portanto, um papel mais pragmático, instantâneo e imediato, já a religião teria caráter ideológico. A religião tem nome, origem, nacionalidade e segmento. É hebraica, cristã, espírita ou muçulmana, dentre outras. Já a magia não, como foi dito, ela tem o rosto de quem a pratica.

A religião possui, segundo Rivière (2013, p. 158s), três características específicas que são a revelação, a consagração e a tradição; já a magia lida com o tempo, lugar, materiais, instrumentos e prescrições. Se na antiguidade, quando a religião não existia ainda na forma institucionalizada, a magia servia de proteção contra seres hostis, hoje possui um caráter usual e corriqueiro como arrumar um emprego, alcançar um diploma ou mesmo recobrar a saúde, de modo que ainda encontra espaço na modernidade, frente ao que não se tem total domínio.

Retoma-se, por fim, a figura do feiticeiro de modo a diferenciá-la aqui da figura do mago. Como foi dito, o feiticeiro difere-se do mago. “A questão subjacente à feitiçaria é a questão do mal, ligada à morte. [...] Supõe-se que o feiticeiro seja manipulador de forças ocultas para prejudicar a outrem” (RIVIÈRE, 2013, p. 166), em detrimento do mago (em comparação às benzedeadas) que promove apenas o que se possa entender por “bem”, sem lutas com as chamadas aqui, “forças do mal”.

Dentro do exposto, acredita ter-se divagado acerca da ideia inicial que é contextualizar a magia, diferenciando-a da religião para se poder, em seguida, abordar a figura da bruxa como feiticeira, e depois, a figura da benzedeadas enquanto agente da

magia. Deve-se acrescentar que a distinção entre o mago e o religioso é algo essencial para se entender, anteriormente, a questão da separação entre religião formal e religiosidade popular, entre outras distinções já expostas.

4.4.2 A figura das bruxas ontem e hoje

Semelhante ao mago e ao feiticeiro tratados por Rivière, a bruxa é uma figura que emerge de épocas muito distantes dos processos modernos de racionalização do mundo. Sua imagem é, na realidade, uma construção histórica multifacetada; um imbricamento de tendências que se estereotiparam em vários momentos históricos. Se a bruxa era o elemento que representava certo controle das forças naturais na Europa Medieval, pode-se pensar que a benzedeira o é hoje, salvos os possíveis enganos e posições interpretativas.

Fêmea inebriante ou velha decrépita, a figura da bruxa exprime alguns conceitos que o pensamento ocidental legou ao que se entende por feminino. Trata-se de uma imagem construída por diferentes discursos, um romântico, propagado ao longo do século XIX, e outro eclesiástico, expresso nos enunciados seculares da cristandade contra arcaicas práticas pagãs (ZORDAN, 2005, s.p.).

Ligada, geralmente, à figura do mal e do demônio, há que se desambiguar tal imagem, no sentido de mostrar que a figura da bruxa se conecta primeiramente à da mulher e sua ligação com a natureza em tempos e culturas arcaicas. Na cultura grega, a mulher era sacerdotisa; em Lesbos, ela decidia seu parceiro e entre os celtas, eram as mulheres que construía a magia protetora das tribos.

Desse modo, o primeiro padrão que se vê emergir da imagem da bruxa é o da mulher, de sua sexualidade, do mito do feminino, do diferente do homem. Os períodos pelos quais a mulher passa, são únicos e repletos cada um de significados: infância, menarca, juventude, defloração, gravidez, parto, maternidade, menopausa, envelhecimento e morte. Cada mulher vive cada uma destas etapas envoltas em áureas de mistério, dor e desrespeito por parte de sua cultura.

As mulheres entrevistadas não se vejam como bruxas nem feiticeiras, se veem como mulheres e agentes socialmente inseridas da cura e do controle das forças da natureza. O que se quer dizer é que toda figura do feminino, e, nesse caso, cita-se as figuras da bruxa e da benzedeira, foi historicamente determinada não pelo feminino

em si, mas ao contrário, pela forma como sua prática fora vista pelo universo social masculino, machista, violento, viril e fálico.

Enquanto o *Malleus Maleficarum* [SPRENGER; KRAMER, 1991] descreve a bruxa coadunada com o Mal (colocado na figura do demônio) e a execra, o romantismo de Michelet [1989] a transforma em mártir, enaltecendo suas qualidades silvestres e sua ligação com os gênios da natureza (ZORDAN, 2005, s.p.).

Uma das hipóteses prováveis para a descaracterização da bruxa, enquanto figura do feminino ligado ao mal, possivelmente tenha surgido na Idade Média, em decorrência do poderio católico para sobrepujar sua força sobre as mulheres ligadas às poções e à magia de curar. Assim, a figura da bruxa pode materializar-se nas mais diversas formas e manifestações conforme ressalta Zordan (2005, s.p.).

Assim como em Zordan, Lupi (2010, p. 110) nos informa que “para essa Igreja emergente, tudo o que se relacionava com as religiões anteriores – céltica, grega, romana e oriental – passou a ser designado pelo termo paganismo”. Foi após a Igreja Cristã ter chegado ao poder no mundo Europeu, que começaram as perseguições a todos os grupos que não se dobrassem à sombra da cruz.

Os padres da Igreja, ao fazer essa diferenciação entre cristianismo, como verdadeira religião, e paganismo, conjunto de práticas mágicas com auxílio dos demônios, introduziram a distinção entre religião e magia. Essa separação não havia sido feita antes e não foi bem entendida exceto do ponto de vista cristão. A partir daí se cristalizou a identificação do paganismo com idolatria, magia e demônios (LUPI, 2010, p. 112).

As tensões, durante o período medieval, sempre foram frequentes em grandes e pequenas localidades. As cruzadas e depois a inquisição cuidaram de perpetrar a figura das mulheres não casadas, viúvas e solitárias como más e indignas da salvação. Mais tarde, Tomás de Aquino faria uma nova e perigosa relação que foi a de igualar magia e heresia. Nesse contexto, “Se estas práticas são condenadas por um determinado ideário religioso, somente outro ideário religioso poderá torná-las passíveis de aceitação e compreensão” (LEMOS, 2010b, p. 6).

Somente um processo, que levou cerca de dois séculos, é que pôde novamente legitimar a prática da benzeção como boa, salutar e aceita. “O que a figura da bruxa ensina é certo modo de enxergar a mulher, principalmente quando essa

expressa o poder. [...] Toda expressão de poder por parte de mulheres desembocava em punição” (ZORDAN, 2005, s.p.). Ainda para esse autor:

A mulher não pode disputar o poder do universo nem mesmo quando se trata de ser adversária da divindade masculina central. Era inconcebível imaginar que a mulher, por si própria, tivesse a capacidade de curar e lançar malefícios sobre o corpo ou realizar certos fenômenos ditos ‘sobrenaturais’ (ZORDAN, 2005, s.p.).

A citação sugere, portanto, uma segunda estigmatização. Se a primeira é a da figura do feminino como mal, agora tem-se a ideia de que a mulher não pode relacionar-se ao poder. Lutas, produção, caça, pesca, colheita, nada disso poderia conter a presença do feminino. A ideia de sexo frágil começa a emergir desse contexto, dado que tanto a bruxa, quanto a benzedeira, representam a mediação direta entre o natural e o humano.

O desenvolvimento do cristianismo rapidamente relacionou a mulher à figura da desobediência na situação descrita no Gênesis, em que a mulher se deixa seduzir pelo demônio e depois leva o homem a pecar também. “Copuladora, a bruxa é a mulher perversa que ‘ardentemente tenta saciar sua lascívia obscena’, aquela, cuja cobiça carnal é causa de infidelidade e cujo ‘fascínio desmedido’ pela concupiscência faz dela alegoria da ambição e da luxúria” (ZORDAN, 2005, s.p.). Para o mesmo autor:

No léxico catequizante das eras que antecedem ao contemporâneo, a bruxa era o expurgo de todos os males atribuídos ao feminino, começando com o pecado original e a desobediência da “primeira mulher”, pintada como colaboradora de Satã. Protagonista de inúmeras condenações, a bruxa serviu como função pedagógica de cunho moralizador durante os séculos em que a Igreja focou a doutrina cristã no combate ao mal, inimigo personificado como o demônio, o adversário de Deus, Satanás. Vinculada à natureza, a bruxa estava ligada ao chamado “Príncipe do Mundo”, o diabo, que, mesmo aparecendo hermafrodita em algumas representações, é uma entidade explicitamente fálica, masculina. Mesmo as damas de ‘boa conduta’ eram suscetíveis aos cortejos infernais porque as mulheres eram mais ‘facilmente seduzidas pelo pecado’ (ZORDAN, 2005, s.p.).

Dentro do exposto por Zordan, parece ter ficado claro que a figura da mulher solitária, ligada à arte da cura, da benção não oficial, muito menos formal e de longos tratamentos, foi constituída como má. Mesmo nos contos de fadas, quando o mal se apossa de uma mulher, ela se tornará a bruxa má e velha para assim praticar o mal. Isso indica que tais mulheres viviam relegadas ao isolamento, fome e morte desassistida.

Mulheres incômodas para a comunidade, viúvas solitárias ou vizinhas indiscretas, as bruxas eram aquelas cujas práticas eram consideradas crimes mais graves do que as heresias. Sedenta por poder, a bruxa é maléfica e corruptora, de modo que, tanto na realidade como na ficção, todas as histórias de bruxas terminam com o castigo por sua insubmissão: força, fogueira, solidão (ZORDAN, 2005, s.p.).

Dentro do que fora citado, seja pela descaracterização do feminino, seja por sua identificação direta com o mal, a história, em nenhum momento, poupou as mulheres, nem as colocou em evidência por uma razão simples, de que esse lugar pertencia aos homens. A mulher relegada ao isolamento, ao quarto, à cozinha e aos afazeres domésticos, se buscasse outro caminho que não esse, cairia em um vertiginoso processo de estigmatização.

Mulher fatal, mortífera, causa de perdição, a bruxa advém das antigas deusas, da Lilith hebraica, dos ritos dionisíacos e dos bacanais. Aparece no Apocalipse como a grande meretriz "com a qual se contaminaram os reis da terra e que inebriou os habitantes da terra com o vinho de sua luxúria" (Ap 17,2), a toda adornada prostituta da Babilônia montada em uma fera escarlate, aquela que "se assenta sobre muitas águas" (Ap 17,1), cujo destino o profeta anuncia: vão despojar seus adornos, desnudar seu corpo, comer suas carnes e queimá-la no fogo. Torturadas, todas as acusadas de bruxaria confessavam terem mantido relações sexuais com o demônio (ZORDAN, 2005, s.p.).

Como o visto, seu destino não é menos árduo, pois a mulher deveria se fazer de vítima ou presa, se quisesse ser aceita entre os homens responsáveis pelos processos de institucionalização do mundo, da cultura, da medicina e da religião; e mesmo que essa mantenha em seus ritos elementos pagãos, por certo, que estes não serão preconizados pela mulher. Seja pelas fotos, seja pelas entrevistas, essa questão também aparece nas benzedeadas, pois muitas deram sua entrevista com seus maridos ao lado, de modo que das entrevistadas, apenas uma não tinha marido. "De um modo totalmente teatral, os cultos cristãos explicitam a antropofagia das velhas religiões utilizando a simbólica do pão e do vinho, que surgem em minúsculas amostras" (ZORDAN, 2005, s.p.).

Somente no século XIX, com o historiador Jules Michelet (1989, p. 240) nota-se uma reinterpretação da mulher bruxa enquanto uma espécie de mártir universal das mazelas masculinas, pois que esta convivia com as adversidades financeiras, a fome e o trabalho extenuante, a bruxa maltratava-se, inevitavelmente, na manipulação

de forças até malignas para sobreviver. A mulher, a bruxa, a viúva eram fruto da alienação e do abandono de todos.

Fazendo também o papel de meretriz, a bruxa atendia a todos que a procuravam, indistintamente, e buscava sanar suas queixas, pois vivia exilada por morar em lugares ermos da natureza, e, por vezes, estar exposta às intempéries, aos ventos fortes e às tempestades.

Como uma ameaça à sociedade, muitas vezes expulsa de sua aldeia, a bruxa era isolada, uma fugitiva que, cedo ou tarde, seria procurada para servir como confessora de apaixonados e intermediar os mais diversos prodígios exigidos por aqueles que se arriscavam indo atrás de seus poderes (ZORDAN, 2005, s.p.).

Tal fator não pode ser afirmado em relação às benzedadeiras, pois elas ocupam o mesmo espaço social que os demais seguidores e agentes de crenças. Para Roberto Sicuteri (1985, p. 110s) a ideia da bruxa faz ligação com a figura da mulher selvagem, da dificuldade que os homens tinham de lidar com a força feminina, do ponto de vista sexual e instintivo que acompanha mulheres independentes. Nesse mesmo contexto, Delumeau (1989, p. 382) mostra a mulher como livre, poderosa da força natural, uma espécie de absorvedora das mazelas do figura masculino.

Personificação da atordoante felicidade do feminino, provocando ereções, causando impotência e até retirando ilusoriamente o membro viril, as bruxas manejam amplamente as partes mais íntimas dos corpos, transitando por tudo aquilo que se denomina 'os terrores do coito' (ZORDAN, 2005, s.p.).

De todos os padrões da mulher descritos por Zordan, talvez o mais elementar seja o da mulher curadora. Sábia nos cuidados paliativos, físicos, sexuais, a mulher detém quase que naturalmente o dom da cura. É ela quem cuida do bebê e da criança até tenra idade. Suas características arquetípicas expressam o inverso do que se buscou descaracterizar, ao longo da história, pelo homem.

Com sua gargalhada estridente, pode-se dizer que a bruxa é personagem conceitual da psicanálise e das psicologias; a bruxa-histórica e suas disfunções da libido são os extremos da mascarada: choro e riso, mutismo e rumor, crueldade e compaixão – oscilações que configuram os humores femininos presos à matéria instável, sujeitos ao tempo e às mutações que o homem pouco controla. É uma figura que transita no pantanoso terreno do irracional [inconsciente], da carne e da animalidade (ZORDAN, 2005, s.p.).

Assim como para Zordan, Harris (1978, p. 179) entende que não somente a bruxaria, mas toda a sorte de atividades ocultas e místicas vive considerável retomada hoje, ao contrário do que o quadro descrito na citação anterior indica. Vive-se, segundo o autor, um movimento de contracultura que cuida da diversificação e aceitação de crenças, costumes e formas de ser.

Ao final desse tópico, capítulo e tese, há que se esclarecer que a abordagem da questão da mulher na condição e imaginário da bruxa medieval, não tipifica devidamente a figura das benzedeadas, não obstante, denota a questão do feminino, várias vezes ressaltada no tópico, bem como, a figura da mulher que por vezes é estigmatizada como um demônio, um ser do mal ou que o representa, algo diabólico, malévolos ou mesmo como a bruxa, tão somente por incorporar os ritos de cura, por dominar as artes das orações e poções com raízes, a salvação, libertação e por tornar-se agente da cultura local.

Isto posto, entende-se que o presente capítulo elucidou a relação das benzedeadas com a medicina popular, enviesando-se pelo campo da magia inicialmente, o que revelou uma visão mítica de um continente que foi o europeu, e depois, pelo campo da saúde, já em uma realidade mais hodierna. Passa-se então à conclusão desta tese.

CONCLUSÃO

O contexto desta tese compreendeu quatro fatores preponderantes para situar devidamente o nosso sujeito de estudo. Busquei, inicialmente, ampla leitura de autores e normas técnicas que garantissem a cientificidade do estudo que fora proposto. Dessa feita, optei por desenvolver um estudo exploratório de cunho empírico-bibliográfico, revisional a partir da sociologia (fenômenos sociais) e antropologia (processos culturais), com pesquisa de campo (entrevista) sobre o lócus das benzedeadas do município de Quirinópolis. O estudo foi direcionado para se investigar, de que maneira a figura das benzedeadas inseriu-se de forma cultural, social e religiosa em um contexto de instituições oficiais e modernidade racionalizada.

Ainda na fase de projeto, esta pesquisa recorreu a diversos livros, artigos, estudos e obras afins, que permitissem um contato mais acurado com o tema. A vasta bibliografia localizada encorajou-me a desenvolver o estudo em questão, de modo que o meandro abordado fosse inédito, ao mesmo tempo, carregasse consigo elementos de utilidade pública para os campos da sociologia, antropologia, religião e medicina. Para tanto, optei pela pesquisa de campo que endossou alguns dos pontos que nesta tese foram tratados. Vinculado ao Programa de Pós-graduação Stricto Senso da PUC Goiás, patrocinado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás – FAPEG, este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética da referida instituição, e a partir de então, passei a desenvolvê-lo.

Dentro do campo revisional do tema, foram abordadas: a figura das benzedeadas, as práticas de benzeção e a relação sociedade-cultura-religião-saúde. Aquelas que nesse estudo chamo de “as benzedeadas”, são figuras simbólico-concretas, mulheres em geral casadas, que disseram que, em algum momento da vida, receberam o dom da benzeção. Sabe-se que pelos apontamentos feitos, as mulheres que fazem orações e evocam curas, bem como os homens, dado não ser este um estudo de gênero, têm raízes muito antigas, datando de períodos que podem muito bem atingir a idade das cavernas.

Nos quatro elementos, na natureza de um modo geral, na evocação de um deus, de um santo, de uma entidade, na sabedoria passada de pessoas para pessoas e em muitas outras fontes, posso dizer que: ELAS BENZEM!, elas, as benzedeadas, mulheres que creem ter recebido divinamente esse dom, pedem, rezam, receitam, fazem seus chás e emplastros, ministram a cura, sem sofrer maiores intervenções por

parte de médicos, religiosos ou cientistas. Posso dizer também que: AS PESSOAS VÊM! De todos os lugares, classes sociais, cidades. Elas ligam, pedem orações, gratificam e seguem sua vida até que seus filhos ou netos voltem a prescindir das benzedeadas.

A relação entre mulheres-religião-cura é realmente muito antiga, conforme apontei no estudo, seja em civilizações helênicas, celtas, em todos os continentes e mesmo dentro das religiões, as mulheres sempre assumem certo papel de cuidadoras. De mesmo modo, as práticas de cura que hoje são tidas como alternativas, não reconhecidas, placebos, são as mesmas práticas que levaram os vários segmentos da medicina oficial a erigir seus padrões de cientificidade. A separação de ambos encontra-se justamente fora de tais práticas, e advém dos processos de racionalização do mundo ocidental. A institucionalização de agentes especializados já era uma constante nos cultos e grupos religiosos da antiguidade, a diferença situou-se na relação que fora historicamente estabelecida entre racionalização e capitalismo; e, diretamente, a substituição de práticas religiosas por práticas positivistas, racionalizadoras, consumistas e pseudouniversais, sem, necessariamente, excluir as práticas caseiras e usuais.

A relação religião-saúde também foi um elemento preponderante no entendimento inicial das benzedeadas como agentes simbólicas da cura, e sobre a benzeção, como elemento material de tal crença, ambos sendo contados como uma das primeiras formas de racionalização do mundo. O fato é que as pessoas têm problemas diversos e em situações de desespero, recorrem a qualquer possibilidade de cura, ainda que improvável ou não científica. Segundo o que se estudou e se verificou em campo, a ação da benzedeadada converte-se em uma prática construída no seio das próprias periferias onde vivem as mulheres que benzem. Nesses locais, suas práticas estão passando ou passaram de geração em geração até chegar nelas; trata-se de uma tradição sociointerativa e culturalmente inserida que envolve resultados e crenças simbolicamente válidos dentro da sociologia de Weber.

Dado que as necessidades que levam as pessoas a procurarem uma benzedeadada são diversas, o estudo mostrou que as soluções também o são. As benzedeadas são uma espécie de sacerdotisas que ligam o reclamante diretamente ao sagrado, utilizando-se de sacrifícios humanos, por parte do benzido, tais como beber um chá amargo, um emplastro quente, uma novena, uma doação. As benzedeadas também parecem assumir o papel de profetas, pois dão conselhos, passam, a saber,

dos andamentos sociais, conhecem a vida das pessoas, intervêm nela, e novamente dão conselhos. Em terceiro, as benzedeadas carregam o dom da magia, são antigas babayagas, las lobas, agentes da cura, curandeiras, mulheres tidas como sagradas, santas, especialistas como foi dito, das práticas de equilíbrio, ajustamento e cura dentro do viés pessoal, familiar e social.

Não obstante, apesar de uma tentativa por vezes extremada de tipificar as benzedeadas, seja no campo da sociologia seja no da antropologia, há que se notar que as benzedeadas por si só representam um tipo tão específico que a ideia de um tipo ou enquadramento ideal para elas não servem, de modo que perdura o desafio de tipificar as benzedeadas, pois mesmo se aproximando do sacerdote, do profeta e do mago, elas são univocamente “as benzedeadas”, não são bruxas, babayagas, vasalisas, mas encarnam em alguns momentos e localidades essas representações.

Nesse caso, meu estudo apontou para mulheres simples, de cotidianos, também simples que são procuradas diariamente por mães, jovens, adultos, mulheres e idosos para dar conta daquilo que o ambiente secular parece não resolver, não dar respostas e não abarcar. A maioria herdou a reza de um pai, avô ou avó ou ainda de irmãos mais velhos. Levam uma vida regrada, cuidam da sua saúde, de sua casa, são em geral já idosas e creem ter um compromisso de fazer o que fazem, pois acreditam estar prestando relevantes benefícios.

De vários modos, a mulher se sobressaiu na história, ainda que agindo de forma resignada sob a tutela de um homem, seu marido, mas em todas as épocas elas estavam lá, ajudando, tornando-se sábias, deusas, filósofas, agindo ritualmente. Sem muito ligar para a política, a mulher procurou explorar seu lado intuitivo e parece ter funcionado, já que muitas benzedeadas, inclusive aquelas entrevistadas, demonstraram certo ar de mães da comunidade, ou até da humanidade. Desse modo, sua construção identitária parece que, primeiro passou pelos dons naturais que a mulher tem, e que necessariamente provem de seu padrão de racionalidade. Assim, as benzedeadas mostraram-se acolhedoras, honestas, como já disse, possuem simplicidade, atendem com motivação, creem no que fazem, em resumo, dão esperanças às pessoas.

Mas além, do que se pôde relatar neste estudo, algo ainda perdurava de tudo que observei e registrei. A pergunta mestra, aquela que no início desta conclusão coloquei, a saber: que fatores apontariam para a presença ativa das benzedeadas no contexto já descrito, uma vez que o teórico da sociologia, Max Weber, direciona para

fatores que tornaram sua prática concomitante ao desenvolvimento de práticas especializadas de cunho científico. Dessa maneira, três pontos desse estudo foram especialmente tratados na perspectiva de fornecer possível resposta ao problema que ora se colocou no início da tese.

Procurou-se situar a questão da benzeção em sua relação com a medicina popular dentro de uma aproximação teórica da antropologia e percepção estrutural de Rombach e depois de Lévi-Strauss. Considerando a cultura, a religião e nesse caso as questões ligadas à saúde como estruturas sociais constituídas naturalmente, e ao mesmo tempo racionalmente, o autor me permitiu perceber primeiro que as práticas de cura associadas à benzeção nem sempre lhe fizeram parte, sendo, portanto, um elemento que foi se incorporando aos poucos, dada a necessidade que o homem teve de controlar e dominar as forças da natureza.

Estar no mundo, conforme tratei, era algo perigoso, sujeito a ataques, doenças e desastres; o homem de alguma forma precisaria se proteger, de modo que conhecer, plantas, ervas, chás, emplastros, foi uma saída para se viver bem no mundo. Desse modo, trago a segunda resposta possível para justificar por que e como as benzedeadas e suas práticas se inseriram socioculturalmente.

Quando na tese abordei a questão da figura das benzedeadas dentro do ditame cultural, procurei demonstrar e discutir em seguida, que toda prática tem nome e endereço, ou seja, é datada, está na história, na cultura, mas, sobretudo, na cultura popular das pequenas localidades. Note que as práticas das benzedeadas também deveriam sofrer tal tratamento, dado que são em essência parte da cultura; são práticas advindas de longínquas tradições que não se perderam de um todo por meio do tempo. Aliás, é justamente por estarem entremeadas com os laços da cultura que se firmaram. Ao recorrer a Mircea Eliade, entre outros autores, pode-se situar a perspectiva cultural como resposta possível ao problema proposto, dado que tem-se as práticas das benzedeadas amplamente descritas nesse e demais autores, no uso simbólico de imagens, símbolos, além de se situarem-se entre o que é tido por sagrado e profano.

Em terceiro, quando foi tocada a questão da religiosidade popular, explorei as relações que Elda Rizzo propõe entre as práticas das benzedeadas enquanto práticas paralelas ao catolicismo oficial. Desde o Brasil colônia ao nosso país, junto com os imigrantes, vieram diversos costumes religiosos, sendo que, aos poucos foi se mesclando, miscigenando e formando uma cultura religiosa tipicamente brasileira.

Somente olhando nesse meio é que veremos a figura das benzedeadas e suas práticas. Conforme o demonstrado no texto da tese, não se trata de uma religião, mas de uma prática religiosa, de uma forma ou tradição ligada, até certo ponto, ao catolicismo popular, de ritos e festejos do povo. Assim, pensar a figura e as práticas de benzeção em tal contexto, foi uma possível terceira resposta ao problema que esta tese elencou.

Nosso país vive ainda um processo histórico de corrupção, desmandos políticos e ingerência econômica que não garante a todos os brasileiros, educação de qualidade, religião libertadora e saúde como referência. Dessa maneira, figuras como as das benzedeadas estão inseridas muitas vezes em espaços em que as três estruturas antes mencionadas, entre outras, não se fazem presentes. Elas não dividem as igrejas, não aniquilam a cultura local, nem dilaceram os corpos, bem ao contrário, fornecem sentido à vida das pessoas, estão sempre ali, em suas casas com seus ramos e rezas ministrando a cura, a esperança, o conforto, amparando inclusive àqueles que a medicina com todo o seu bojo de palavras impronunciáveis e suas régua de balança de banheiro que medem a vida humana de maneira fria e impessoal não conseguem atribuir. É assim que retomo cultura, religião e medicina no contexto do que se quer mostrar desta tese. Se as benzedeadas e suas práticas se inseriram na perspectiva sócio-histórico-cultural, foi por puro mérito delas, de modo que tal prática, pelo menos do ponto de vista de seu simbolismo, está longe de ter fim.

A questão cultural ainda é uma questão fortemente recorrente graças às vertentes como a da diversidade e preservação cultural, além da questão dos indigenismos e das africanidades que ganham reconhecimento e respaldo em nossos dias. De mesmo modo, a questão da diversidade religiosa tem recebido grande apreço das autoridades constituídas, de modo que se caminha para considerar as benzedeadas como patrimônio nacional. A questão da saúde, atualmente, é também muito recorrente em discussões e fóruns diversos, não só no tocante aos problemas do cotidiano, levantando questões como obesidade, sedentarismo, degradação ambiental e maus tratos aos animais, tais questões ocupam espaço na mídia nacional e internacional; assim como a alimentação, habitação, educação, renda, trabalho, transporte e outros, da mesma forma que os desequilíbrios pessoais e sociais.

Os autores, aos quais recorri para a fundamentação desta tese, e as entrevistas feitas apontam para um futuro em que as benzedeadas e suas práticas terão ainda mais respeito e reconhecimento, e poderão entrar no rol da memória de nosso país. De mesmo modo, os matizes históricos dão a entender que as benzedeadas,

ainda possuem um papel relevante nas cidades e vilas onde se encontram, e desenvolvem suas práticas religiosas, mágicas, proféticas. São elas que recriam os cosmos individuais, elas são uma forma personalizada de imago mundi, de centro de “esperançamento” social.

Depois de observar e entrevistar dez das vinte três benzedeadas mapeadas em Quirinópolis, pude notar que as benzedeadas estão onde devem estar e precisam estar, pois são diariamente buscadas por pessoas que as têm, muitas vezes, como último recurso, último consolo de valor, de cura, de libertação do mal que as aflige, seja ele físico, psíquico ou espiritual. Elas, sim, estão entre o bem e o mal, mediam o bem e expulsam o mal como relatei em Levy-Strauss.

Assim, os diversos estudos, ora expostos, sinalizam para certa eficácia das práticas das benzedeadas no sentido de fornecer significado existencial, sensação de melhora em quadros diversos de doença, expectativa de cura, proteção contra males diversos e fortalecimento de sentimentos como fé, amor, vontade de vencer, superação e sucesso. Notei, ainda, certa perspectiva moral nas benzedeadas entrevistadas, que se diferenciam de benzedeadas ciganas, por exemplo, às quais se atribui o adjetivo de interesseiras. As entrevistadas do estudo também se definem como do bem, da paz, da luz, da doçura, não admitem relação direta com formas de culto conhecidas como candomblé de mesa preta, ainda que reúnam alguns dos seus elementos quase inadvertidamente.

Outrossim, os autores apontados permitem inferir que a concepção que se faz de deus, religião, sagrado, cura modificam-se ao longo da história e das diversas civilizações, porém, nunca perde a característica de poder supremo nem sai da esfera do sobrenatural. Ou seja, independente de como, quando, onde ou quem e com que intensidade se creia, Deus, mesmo assumindo inúmeras formas, nomes e características, será sempre o mais poderoso de todos os seres, bem como o criador primeiro de tudo e de todos. Não se nota, portanto, na prática da benzeção, uma antropomorfização do rito e da cura, recorre-se sempre aos seres supremos e portanto, transcendentais para se buscar a graça.

Assim, a realidade ora observada traz consigo um desafio para o campo de estudos das ciências das religiões, em relação ao fato de que os resultados obtidos, dentro do processo de benzeção, por vezes, são eficazes, estão socialmente e culturalmente inseridos e ainda são bastante procurados e difundidos. A perenidade de tais práticas é atribuída a essa eficácia de que se fez menção anteriormente. Nesse

escopo, as ciências das religiões devem se debruçar ainda mais sobre esse e outros temas correlacionados ao ser humano e sua condição total de cultura, religiosidade, saúde, prazer, dor, sofrimento e morte.

Entende-se que enquanto ramo científico, as ciências das religiões são, na pessoa de seus cientistas, um bojo investigativo. Esses cientistas devem atentar para os campos de estudos humanos, humanísticos e humanizadores, que junto às ciências sociais cuidam de interpretar, não só o homem como se mencionou, mas todo o seu entorno. E, nessa perspectiva, cita-se o conceito religião, duplamente trabalhado na tese (no início e no fim), como um dos muitos componentes simbólicos, ligado às crenças, que influenciam a vida humana, como a política, a economia, a educação, a literatura, sendo a última sagrada ou não, a ecologia e a cultura enquanto estruturas sociais predefinidas.

Conforme tratei nos quatro capítulos da tese, o tema desta pesquisa é de interesse e fim das Ciências Sociais como um todo, e, enquanto tal, deve ser entendido com isonomia, ou seja, como ele de fato é e se apresenta dentro do campo simbólico. Dentro do campo das representações, as benzedeiras são, como foi dito, um patrimônio cultural que precisa ser preservado. Sua existência está definitivamente constituída no imaginário social e a elas recebem, semanalmente, dezenas de pessoas.

Resta ainda mencionar que a pesquisa contribui significativamente com os profissionais e agentes de saúde, dado o fato de que o viés cultura, religião e saúde tem sido cada vez mais acessado e debatido por esses, no sentido de tornar eficazes os tratamentos ora pretendidos, em vários campos da medicina. É, portanto, urgente que as instituições formadoras invistam na capacitação de seus alunos, em habilidades de comunicação e relacionamento interpessoal, ligados também ao campo das religiões.

Para quem trabalha com seres humanos, em situações de doença ou desconforto existencial, mais especificamente, com aqueles que vivenciam a degeneração físico-existencial, é necessário aprender e não apenas a realizar técnicas assistenciais e intervenções diagnósticas ou terapêuticas, mas urge educar os especialistas para saber quando e o que falar, quando silenciar, como possibilitar posturas de compreensão, aceitação e afeto, como calar e escutar, como estar próximo e o mais acessível às necessidades das pessoas, que é o trabalho desenvolvido pelas benzedeiras em seu cotidiano, com naturalidade.

À sociedade, em geral, fica como resultado positivo o fato antevisto nesta pesquisa, de que as benzedeadas e suas práticas são parte integrante e importante da atual sociedade, mesmo que pareçam tão dispares em relação ao “novidatismo” e aceleração racionalizada da modernidade, dado, conforme o que expus aqui, serem guardiãs de uma sabedoria popular, representantes de uma religiosidade popular e ministrarem uma medicina popular que não se encontra mais no supermercado cultural global. Aos estudiosos e cientistas de áreas afins às Ciências das Religiões, fica o ultimato de se juntarem a este tema, em seus grupos de pesquisa, a fim de poderem contribuir mais de perto para o reconhecimento e preservação de tais figuras.

Desse modo, seja em uma visão positiva, seja através de uma figura deturpada na bruxa medieval, o tema desta pesquisa, que é sobre as benzedeadas, e a tese que é sua constituição histórica e condição de permanência em um contexto de assimilação e acomodação sociais, bem como de difusão e enculturação, nota-se que tal processo não foi em nenhum momento simples ou fácil às mulheres. Nesse sentido, nota-se que elas utilizavam-se das artes, da magia e da religiosidade, além da medicina alternativa para se colocar no mundo, para serem aceitas e respeitadas em sua condição de agentes da cura. Era uma condição sine qua non, dominar a magia presente na natureza. Buscou-se então, na conclusão desta pesquisa, construir uma melhor percepção dos padrões ora descritos, dentro do escopo proposto, que são as benzedeadas e sua permanência no mundo contemporâneo.

Por fim, espera-se que com a publicação dos resultados deste estudo, na forma de comunicações, artigos, e livros, possa, de fato, contribuir com a comunidade científica, em relação aos benefícios positivos das práticas religiosas das benzedeadas, dado que os problemas de saúde física e existencial que atingem o pobre, o rico, os de bairro nobre ou os de periferia, o trabalhador, o policial, o médico, o pastor, o padre, o pai, a mãe, o idoso, o recém-nascido, o cientista, enfim, atingem a todos, e, às vezes, o faz de maneira tão abrupta que somente a sabedoria popular é capaz de ouvir, entender, rezar e remediar, dar acalanto. Também, à comunidade científica em geral, deixo o convite de olhar mais atentamente para a necessidade da preservação cultural, da compreensão holística das religiões e da análise mais crítica das práticas médicas desprovidas de humanização, para então se pensar no bem dos tantos grupos sociais desse mundo tão complexo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, U, p. *Etnobotânica: Uma aproximação teórica e epistemológica*. Revista Brasileira de Farmácia: 1997. 60-64.
- ALLPORT, G.W.; ROSS, J.M. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. Journal of Personality and Social Psychology, 5, 432-443.
- ALLEN, D. *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998, 384 p.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo - Brasília: HUCITEC-EDUNB, 1993.
- BARTZ, A. *A sociologia da religião de Max Weber interpretada por Pierre Bourdieu: breves apontamentos*. Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia Volume 14, set.-dez. de 2007. Disponível em: <<http://www3.est.edu.br/nepp>>. Acesso em: 07 Jul. 2014.
- BERGER, p. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 5 ed. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BERARDINO, Angelo D.(Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. São Paulo: Paulus. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 1121-1122.
- BERTAZZO, J. *O escravo e a religião*. In: AMADO, W. (Org.). *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 55.
- BOAS, F. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- BOURDIEU, p. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo. Editora Perspectiva, 2004.
- BRANDÃO, C. R. *Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião*. SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, 27-58.
- BURKE, p. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989. pp.270.
- CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- CAVALCANTE, J. M.; CHAGAS, W. F. *As mulheres benzedeadas: entre o sagrado, a saúde e a política*. In: *II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, leituras e representações*. Disponível em: < <http://itaporanga.net/genero/gt1/3.pdf>>. Acesso em: 5 mai. 2013.
- CHAMPLIN, R. *Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia*. São Paulo, Candeia, 2004.

CRAWFORD, R. *O que é religião?* Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2005.

CUCHE, D. *O Conceito de Cultura nas Ciências Sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. 2 ed. Bauru: EDUSC, 2002.

DA MATTA, R. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro, Zahar Editores. 1979.

DEL PRIORE, M. *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1997. pp. 17-128.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300–1800, uma cidade sitiada*. v. I. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DROOGERS, A. e SIEBERS, H. *Popular religion and power in Latin America: an introduction*. DROOGERS, A., HUIZIER, G and SIEBERS, H. (eds). *Popular Power in Latin American Religions*. Florida: Verlag Breitenbach Publishers, 1991, pp 1-25.

ECO, U. *Como se Faz uma tese em ciências humanas*, 6. Ed., Lisboa: Editorial Presença, 2007.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 178 p.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 191 p.

FARINHA, A. C. (UFG). *Práticas das mulheres benzedoras em Goiás*. Congresso Nacional de História da Universidade Federal de Goiás – Campus Jataí, 2010. Disponível em: <<http://www.congressohistoriajatai.org/anais2010/Caderno%20resumos.pdf>>. Acesso em: 26 Jul. 2014.

FERRETTI, S. *O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão: um caso de suicídio cultural?* 2012. Disponível em: <<http://www.museuafro.ufma.br/arquivos/5e467aa1f2be08c8c4f0d4cf2190c346.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2016.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERMINIANI, H. *Profissionais do sagrado: sobre a correspondência entre religião, magia e consumo no fenômeno da benção*. Juiz de Fora, 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – ICHL, Universidade Federal de Juiz de Fora.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

GRAMSCI, A. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, 4ª ed.

HARRIS, M., *Vacas, porcos, guerras e bruxas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1978.

HOFFMANN, M.T. H. *Velhas benzedoras*. *Mediações*, Londrina, v. 17, n. 2, p. 126 - 140, jul/dez. 2012. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/14025/11836>>. Acesso em: 29 Jul. 2014.

HOORNAERT, E. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

INOCÊNCIO, D. *Entre a ciência e a crença: a postura médica frente à "Cura Religiosa"*. Volume III, Ano 2. Novembro de 2007.

LACAZ, C. da S. *Ensaio médicos-sociais*. São Paulo: Fundo Editorial Byk, 1986, p. 233.

LAPLANTINI, F. *La representacion social: fenômenos, concepto y teoria*. In MOSCOVICI, S. (Org.) *Psicologia Social II*. Barcelona: Paidós, 1988.

LARAIA, R. de B. *Cultura: um conceito antropológico*. 19 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LEFEBVRE, H. *La production de l'espace*. Sem tradução para o português. Paris: Anthropos, 1974.

LE MOS, C. T. *As práticas de benzedura como forma de cura no contexto do catolicismo popular brasileiro*. In: _____ REIMER, I. R.; SOUZA, J. O. *O sagrado na vida: subsídios pra aulas de teologia*. Goiânia: PUC, 2009. 200 p.

_____. *Benzedura: uma forma de exercer o poder*. In: Carolina Teles Lemos. (Org.). *Religião e saúde*. 1ed. Goiânia: Deescubra, 2007, v. 2, p. 19-34.

_____. *Benzedura: uma forma de mito próprio das ruralidades*. RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Ha roldo; FERREIRA, Joel Antônio (orgs.). *Anais do III Congresso em Ciências da Religião Mitologia e Literatura Sagrada*, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, v.1, n.1, p. 61 - 70, 2010b.

_____. *Coleção Religião e Cotidiano*. Goiânia: Descubra, 2006c. V. I, II, III.

_____. *Medicina e religião: a visão do profissional médico*. *Revista Pandora Brasil* Nº 25 – Dezembro de 2010c "Ciências sociais e religião na América Latina".

_____. *Mística das lutas camponesas no Brasil. Ciberteologia. Edição nº 20 - Ano IV - Novembro/Dezembro 2008b*. Disponível em: <<http://ciberteologia.paulinas.org.br/ciberteologia/wp-content/uploads/2009/06/02MisticaLutas.pdf>>. Acesso em: 29 Jul. 2014.

_____. *O perfil de uma benzedeira: aliança entre chás, "provas" e partos no cotidiano da vida camponesa*. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (coord.). *Ainda o Sagrado Selvagem*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010a. pp. 302-320. Disponível em: <http://www.pucgoias.edu.br/ucg/eventos/semana_ciencia_tecnologia/Programacao/XI%20F%3%93RUM%20DE%20PESQUISA%20E%20P%3%93S-GRADUA%3%87%3%83O%20-%20DIA%2021.pdf>. Acesso em: 11 Mar. 2014.

_____. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Descubra, 2008a. 138 p.

_____. *Religião e tecitura da vida cotidiana*. Goiânia: Ed. da PUC-GO, 2012.

_____. *Religião no Centro-Oeste: entre a tradição e a modernidade*. *Sociedade e Cultura*, v. 9, p. 51-64, 2006a.

_____. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: UCG, 2005. 244 p.

_____. *Religiosidade popular: uma forma de resistência cultural no cotidiano da vida*. Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP, v. 5, p. 21-49, 2006b.

_____. *Weber*. Rio de Janeiro: Descubra, 2007.

LEVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. *Antropologia estrutural II*. Tradução e coordenação de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LOTUFO NETO, F.; LOTUFO JUNIOR, Z.; MARTINS, J. C. *Influências da religião sobre a saúde mental*. Santo André: ESETec, 2009. 269 p.

LUPI, J. *Druídas, cavaleiros e deusas*. Florianópolis: Insular, 2010. 288p.

LUVIZOTTO, C. K. *As tradições gaúchas e sua racionalização na modernidade tardia*. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 140 p.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria Neves. Cultura. In: _____. *Antropologia: Uma Introdução*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1989.

MARTINO, L. M. S. (Org). *Sociologia da Religião e Mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

MAUÉS, R. H. "Malineza": um conceito da Cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia et al. (Org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: EDURJ, 1994, p. 32-45.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MICHELET, J. *A feiticeira*. São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

MORAES, L. F. R. de; FILHO, A. D. M.; DIAS, D. V. *O paradigma weberiano da ação social: um ensaio sobre a compreensão do sentido, a criação de tipos ideais e suas aplicações na teoria organizacional*. Rev. adm. contemp., Curitiba, v. 7, n. 2, p. 57-71, June 2003. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-65552003000200004&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 04 July 2016.

MOURA, E. C. D. de. *Eu te benzo, eu livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção*. Mneme - *Revista de Humanidades*; v. 12, n. 29 (2011): Dossiê: Religião e religiosidade (Jan / Jun).

NUNES, E. (Org) *Medicina social: aspectos históricos e teóricos*. São Paulo: Global Edit., 1983.

OLIVEIRA, A. S. de. *Desvendando a religião e as religiões mundiais em Max Weber*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 7, n. 14, p. 136-155, jun. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/viewFile/P.2175-5841.2009v7n14p136/2597>>. Acesso em: 07 Set. 2017.

OLIVEIRA, E. R. de. *O que é benzeção*. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1985a.

_____. *O que é Medicina Popular*. São Paulo, Brasiliense, 1985b.

_____. *Doença, Cura e Benzedura: um Estudo Sobre o Ofício da benzedeira em Campinas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1984.

OLIVEIRA, P. A. R. de. *A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu*. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 182.

_____. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985c.

ORTIZ, R. *Românticos e folcloristas*. Cultura Popular. São Paulo: Olho D'Água, 1992.

ORTNER, Sherry B. *Teoria na antropologia desde os anos 60*. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, Aug. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132011000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 07 Set. 2017.

OTTO, R. *O Sagrado*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2004.

PARKER, C. *Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Trad. Atílio Bruneta. Petrópolis: Vozes, 1996.

QUEIROZ, M. I. P. de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus Editora, 1988.

QUINTANA, A. M. *A Ciência da Benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.

RABELO, C. M. *A Festa do Divino Pai Eterno em Trindade: Uma Expressão do Catolicismo Popular em Goiás*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2001, mimeografado.

RABELO, M. C. M. *Religião, Ritual e Cura*. In: Minayo, M. C. S. & Alves, p. C. (Org.). *Saúde e Doença: Um olhar antropológico*. Fiocruz, Rio de Janeiro - RJ. 1998, p. 47-56.

RIBEIRO, H. *Religiosidade Popular na Teologia Latino-Americana*. S. Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

RIBEIRO JR., W.A. *Biografia de Hipócrates: o pai da medicina*. *Rev. Modelo* 19. v.4, n. 9, p. 69 -72, 1999.

RIVIÈRE, C. *socioantropologia das religiões*. Tradução Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

ROMBACH, H. *Leben des Geistes: ein buch der bilder zur fundamentalgeschichte der menschheit*. Trad. Gilberto Gonçalves Garcia. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1977.

SANTOS, F. V. dos. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em cruzeta/RN*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2007.

Disponível em: <<http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/1/8854/1/francimarioVS.DISSERT>>. Acesso em: 29 Jul. 2014.

SATRIANI, L. L. *Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna*. São Paulo: Hucitec, 1986.

SCHIAVO, L., SILVA, Valmor da. *Jesus milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCLIAR, M. *A paixão transformada*. História da medicina na literatura. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SICUTERI, R. *Lilith: a Lua Negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, V.A.G. *Benza Deus! Benzedeadas em Curitiba: modernidade e tradição: histórias de vida*. Curitiba: Edição do Autor, 2009a.

SILVA, K. M. da. *Catolicismo Popular entre o Amor e a Cobiça: interações entre Catolicismo Popular, Igreja Católica Oficial e Poder Público em Trindade*. 2005. 131f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia.

SIQUEIRA, D. *A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil*. In: _____, LIMA, R. B. (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond: Vieira, 2003, p. 25-64.

SIQUEIRA, D.; DE LA TORRE, Renée. *Pluralidade religiosa na América Latina*. Soc. Estado., Brasília, v. 23, n. 2, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922008000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 May 2014.

SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994, 396 p.

SOUZA, V.C. de. *A ontologia do mito de Mircea Eliade: possibilidades e aspectos críticos*. Estudos de Religião, v. 25, n. 41, 203-215, jul./dez. 2011: 0103-801X – Eletrônico: 2176-1078. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2538/2785>>. Acesso em: 14 Jul. 2014.

SPRENGER, J.; KRAMER, H. *Malleus Maleficarum, o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.

STEIL, C. A.; HERRERA, Sonia. *Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectiva num objeto de estudo*. Sociologias, Porto Alegre, v. 12, p. 354-393, 2010.

TEIXEIRA, F. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Orgs.). *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p.17-30. cap. 2.

_____. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.

TERRIN, A. N. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balancin. São Paulo: Loyola, 1998.

URZEDO, M.F. (Org). *Quirinópolis Mãos e Olhares Diferentes 1832-2014*. Goiânia, Kelps: 2014.

VOVELLE, M. *Ideologias e Mentalidades*. Ed. Brasiliense. 2. ed., 1991a.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. Trad. André Glaser. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

WILLAME, J, p. *Sociologia das religiões*. Tradução Lineimar Pereira Marins. São Paulo: Unesp, 2012.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. 4. ed. São Paulo: Editora UnB, 1991.

WOORTMANN, K. *O modo de produção doméstico em duas perspectivas: Chayanov e Sahlins*. Brasília: UNB/ Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais. Série Antropologia. N. 293. 2001.

ZORDAN, p. B. M. B. G. Bruxas: figuras de poder. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 13, n. 2, ago. 2005. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200006&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 28 jul. 2014.

FONTES ORAIS

ANDRADE, Sebastiana Maria de (1943, casada, 4 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 11 Set. 2014.

ARAÚJO, Dalila Fidelis (1974, casada, 5 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 06 Jul. 2014.

CABRAL, Cleuza (1963, casada, 2 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 16 Set. 2014.

CAMPOS, Valdivina Mendes (1934, casada). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 22 Jul. 2014.

CUNHA, Algeníria Alves (1956, casada, 2 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 16 Set. 2014.

MOURA, Adelícia Benedita Souza de (1954, amiga, 1 filho). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 02 Set. 2014.

MUNIS, Joana D`Arc dos Reis (1958, casada, 2 filhas). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 07 Out. 2014.

PEREIRA, Maria Aparecida Mendes (1961, casada, 5 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 16 Set. 2014.

RESENDE, Marieta Souza (1944, casada, 7 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 14 Set. 2014.

RESENDE, Marly Souza (1970, solteira, 2 filhos). *Entrevista concedida a Gilson X. de Azevedo*. Quirinópolis, 14 Set. 2014.

APÊNDICES

Apêndice 01: ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA

ENTREVISTA Nº _____ DATA: __/__/__ Entrevistador: Gilson Xavier de Azevedo

CONDIÇÃO HISTÓRICA

Idade? _____
 Local de nascimento? _____
 Estado civil? _____
 Há Quanto tempo mora aqui? _____
 Qual a sua escolaridade? _____
 Quantos filhos? _____
 Local da entrevista? _____
 Em qual bairro mora? _____
 Sua casa é própria? _____
 Qual a sua relação com a comunidade? _____

CONDIÇÃO ECONÔMICA E SOCIAL

Você teve alguma ocupação fora a benzeção? () Sim / () Não / Qual? _____
 Você tem alguma ocupação fora a benzeção? () Sim / () Não
 Você cobra pela benzeção? () Sim / () Não
 As pessoas dão presentes como forma de agradecimento? () Sim / () Não
 Já recebeu algum presente muito caro pela benzeção? () Sim / () Não
 Você benze já benzeu fora de casa ou de sua cidade? () Sim / () Não
 Já alugou algum espaço para a benzeção? () Sim / () Não

ASPECTOS DA CONDIÇÃO RELIGIOSA

Você se considera pertencente a alguma religião? _____
 Com que frequência participa de sua religião? _____
 Já participou de outra religião? _____
 Sua prática está relacionada a alguma religião? _____

ASPECTOS DA RELIGIOSIDADE POPULAR

É devota de algum santo? _____
 Com quem aprendeu a rezar e a benzer? _____
 Com quantos anos aprendeu? _____
 Em quais cidades já benzeu? _____
 As pessoas que procuram as benzeções são em mais de uma classe social ou de todas? _____
 Qual a importância desta prática para a comunidade? _____
 O que sente antes, durante e após o cumprimento do ritual? _____
 Você já benzeu seus filhos? _____
 Ensina o ofício a outros? _____
 Já teve alguma forma de perseguição, por ser benzedeira? _____
 Evita algum contato físico com o reclamante (abraços, apertos de mão) depois da oração? _____
 A procura por benzimentos se dá apenas por pessoas de baixa renda? _____
 Sua casa tem relação com sua prática? _____
 Em qual lugar da casa você benze? _____
 Sua casa é considerada um espaço sagrado? _____
 É procurada por pessoas de outras religiões? _____

ASPECTOS DA MEDICINA POPULAR

Quais os problemas de saúde mais comuns em sua casa? _____
 Conhece e sabe indicar outras benzedeadas? _____
 Como vê as demais benzedeadas? _____
 Como vê as benzedeadas as ciganas? _____
 A religião tem o poder de curar alguém? _____
 Já curou alguém desenganado? _____
 Que tipos de doenças podem ser curadas com a benzeção? _____
 Quais as doenças mais comuns que lhe chegam? _____
 Em qual lugar da casa Benze? _____
 Qual o mal mais difícil de extirpar? _____
 Quais as plantas que são utilizadas na benzeção e tratamentos? _____
 Quais as plantas mais importantes? _____
 Você faz garrafadas? _____
 Quais os tipos de remédios caseiros você faz uso? _____
 Em quais situações recomenda os remédios caseiros? _____
 Como vê a relação dos agentes de saúde com a comunidade? _____
 Como vê a medicina formal? E os médicos? _____
 Como vê os médicos de hoje? _____
 Existe diferença entre tratamento médico e o realizado pelo (a) benzedead (a)? _____
 Quantas pessoas atende por semana? _____
 Atende mais mulheres ou homens? _____