

MARCO PAULO ANDRADE

**TRADIÇÃO E MODERNIDADE: ESTUDO SOBRE AS REPRESENTAÇÕES E  
PRÁTICAS CULTURAIS DA BENZEÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

VIÇOSA  
MINAS GERAIS - BRASIL  
2019

**Ficha catalográfica preparada pela Biblioteca Central da Universidade  
Federal de Viçosa - Câmpus Viçosa**

T

A553t  
2019  
Andrade, Marco Paulo, 1989-  
Tradição e modernidade : estudo sobre as representações e  
práticas culturais da benzeção / Marco Paulo Andrade. – Viçosa,  
MG, 2019.  
xiii, 135 f. : il. (algumas color.) ; 29 cm.

Inclui apêndice.

Orientador: Sheila Maria Doula.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Viçosa.

Referências bibliográficas: f. 122-127.

1. Hibridização cultural. 2. Representações sociais.  
3. Medicina popular. 4. Curandeiras. I. Universidade Federal de  
Viçosa. Departamento de Economia Rural. Programa de  
Pós-Graduação em Extensão Rural. II. Título.

CDD 22. ed. 398.353

**MARCO PAULO ANDRADE**

**TRADIÇÃO E MODERNIDADE: ESTUDO SOBRE AS REPRESENTAÇÕES E  
PRÁTICAS CULTURAIS DA BENZEÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 05 de julho 2019

---

Marco Paulo Andrade  
Autor

---

Sheila Maria Doula  
Orientadora

O presente trabalho foi realizado com a concessão de bolsa e apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ

*Para nunca esquecer ...*

*“(...) E a galinha? O ovo é o grande sacrifício da galinha. O ovo é a cruz que a galinha carrega na vida. O ovo é o sonho inatingível da galinha. A galinha ama o ovo. Ela não sabe que existe o ovo. Se soubesse que tem em si mesma um ovo, ela se salvaria? Se soubesse que tem em si mesma o ovo, perderia o estado de galinha. Ser uma galinha é a sobrevivência da galinha. Sobreviver é a salvação. Pois parece que viver não existe. Viver leva à morte. Então o que a galinha faz é estar permanentemente sobrevivendo. Sobreviver chama-se manter luta contra a vida que é mortal. Ser uma galinha é isso. A galinha tem o ar constrangido(...)”*

O ovo e a Galinha

Clarice Lispector

## AGRADECIMENTOS

Nunca sei por onde começar. Agradecer é uma coisa séria! Queria apenas ser o mais fiel possível ao que realmente sinto quando agradeço, mas admito que a memória às vezes me falta. Pensando a vida como um instante, vem em minha cabeça lembranças dos meus avós e sinto que agradecer não é o bastante, mesmo assim, agradeço. Agradeço a Mucha (em memória), a senhora mais maluca que tive a oportunidade de conhecer, te amo. Não consigo conceber em termos concretos toda problemática – principalmente psicológica – que é ser pai, então agradeço a meus pais que aguentaram “uma barra” na vida por terem me permitido nascer, e que mesmo de um jeito estranho sabem que os amo (risos). Pronto, chega o momento em que agradeço a pessoa que mais preocupa e deixa louco na vida, o meu irmão, toma juízo! A Fernanda, companheira e melhor amiga (sunshower), a pessoa que compreende e aceita a complexidade da minha existência (não vou escrever S2, porque é brega).

Seria ingrato se não agradecesse a todos os professores que contribuíram nessa jornada acadêmica. Aos da educação básica, em especial a Lucineia (além de professora é uma amiga e porque “Lú é mau”). A minha eterna professora e amiga Florisbela, acho que nunca vou cansar de ouvir seus casos e ensinamento. Aos que me inspiraram na graduação e no mestrado, e a Prof<sup>ª</sup>. Sheila por ter sido minha orientadora, pelas aulas, conversas e não menos importante pelas trocas de receitas (meu objetivo é ter sua facilidade em expor ideias, teorias e relacionar autores).

Agradeço ao a Prof. Marcelo L. R. de Oliveira e a Prof<sup>ª</sup>. Poliana Oliveira Cardoso por terem aceitado participar da banca e pela generosidade (o nome completo está aqui para demarcar um território e porque na nova versão a banca não aparece na folha de assinaturas). Ao Observatório da Juventude Rural que me proporcionou discussões enriquecedoras. A turma de 2017. Aos amigos que fiz nessa jornada e espero manter em minha vida, Bruno<sup>2</sup>, Dani, Douglas, Filipe, Isadora, Julia, Marina, Kátia e Rodney. Principalmente ao João, que esteve comigo durante todo esse processo de tornar-se “mestre”.

Devo agradecer também aos servidores do DER (Cassiane, Margarida, Miriam e Myrna), principalmente ao Romildo que sempre esteve à disposição. Ao programa de Pós-Graduação em Extensão Rural.

Agradeço as pessoas que aceitaram ser entrevistadas para que este trabalho fosse desenvolvido. Agradeço a arte por ser minha válvula de escape quando preciso fugir do mundo. Por fim, agradeço a vida e ao caos do universo...

*(...) e vem fé e vem tristeza e vem alegria  
e tesão e neura e fantasia  
e Dionísio e ditadura  
e eu não sei, não sei, não sei, não sei...  
eu pego no sono  
eu preciso dormir um pouco  
e sonhar muito (...)*

Um dia Útil

Maurício Pereira

## RESUMO

ANDRADE, Marco Paulo, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, julho de 2019. **Tradição e modernidade: estudo sobre as representações e práticas culturais da benzeção.** Orientadora: Sheila Maria Doula.

A modernidade é frequentemente apontada como a responsável pelo rompimento das sociedades com as tradições passadas; entretanto, diversas manifestações culturais se mantêm em meio às transformações sociais, como é o caso da medicina popular por meio dos guardiões e dos praticantes dos ofícios de cura. Como resposta à pressão da modernidade, os praticantes dos ofícios populares de cura ressignificam suas práticas em uma espécie de hibridismo cultural entre o mágico, o religioso e o científico. Neste estudo analisou-se como a modernidade e a circularidade de conhecimentos, nos trânsitos rurais-urbanos, influenciam a tradição das práticas e do ofício da benzeção. Por meio de entrevistas e observação participante, focalizou-se aspectos da oralidade, gestualidade e demais elementos ritualísticos utilizados pelas benzedadeiras da região de Viçosa - Minas Gerais. Buscou-se apresentar as similitudes e as diferenças entre as benzeções que ocorrem no meio rural e no meio urbano, evidenciando a incorporação de novos elementos aos rituais. Percebeu-se que as tecnologias digitais passam a compor os ritos e as benzedadeiras começam a benzer à distância por meio de mensagens e através do celular, dando novos sentidos às representações e à eficácia da benzeção.

## ABSTRACT

ANDRADE, Marco Paulo, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa, July, 2019. **Tradition and modernity: study of the cultural representations and practices of *benzeção***. Adviser: Sheila Maria Doula.

Modernity is often pointed to as the responsible for disruptions of societies with previous traditions; however, several cultural manifestations remain in the midst of social change, such as folk medicine through the guardians and healers. In response to the pressure of modernity, practitioners of the popular healing trades reframed their practices into a kind of cultural hybridism between the magical, the religious, and the scientific. In the present study it was analyzed how the modernity and circularity of knowledge, in rural-urban transits, influence the tradition of *benzeção* practices. Through interviews and participant observation, focus was given on the aspects of orality, gesture and other ritualistic elements used by the faith healers in the region of Viçosa - Minas Gerais. This research aims to present the similarities and differences between the *benzeções* that occur in rural and urban areas, showing the incorporation of new elements in the rituals. Digital technologies has become part of the rituals, and the *benzedoiras* begin the *benzer* through cell phone messages, bringing new meanings to the representations and effectiveness of *benzeção*.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1:</b> Delineamento da pesquisa.....	9
<b>Figura 2:</b> Localização geográfica de Viçosa.....	11
<b>Figura 3:</b> Mapa dos locais onde ocorreram as entrevistas. ....	12
<b>Figura 4:</b> Percurso da pesquisa.....	18
<b>Figura 5:</b> Bolsa de Patuá (variação da bolsa de Mandinga). ....	64
<b>Figura 6:</b> Brasas afundando no copo na benzeção do Mau-Olhado.....	77
<b>Figura 7:</b> Quintal da casa de Gameleira, 2018.....	93
<b>Figura 8:</b> Cultivo das plantas na área urbana, 2018.....	94
<b>Figura 9:</b> Cultivo das plantas na área urbana, 2018.....	94
<b>Figura 10:</b> Variação da benzeção do cobreiro com talo de mamona. ....	107
<b>Figura 11:</b> Smartphone do filho com o pedido de benzeção.....	118

## LISTA DE TABELAS

<b>Tabela 1:</b> Perfil geral das (os) benzedeadas (os) entrevistadas (os). .....	15
<b>Tabela 2:</b> Perfil geral dos benzidos entrevistados. ....	16
<b>Tabela 3:</b> Forma pela qual os entrevistados foram iniciados na benzeção. ....	80
<b>Tabela 4:</b> Benzedeadas (os) e os Santos de sua devoção. ....	84
<b>Tabela 5:</b> Benzedeadas (os) e sua “clientela”. ....	85
<b>Tabela 6:</b> O mal e a benzedura que deve ser realizadas (termos e categorias nativas foram preservadas na estruturação). ....	90
<b>Tabela 7:</b> Plantas citadas pelos entrevistados – usos e indicações terapêuticas. ....	129

## **LISTA DE SIGLAS**

**CTA-ZM** - Centro de Tecnologias Alternativas Zona da Mata

**IBGE** - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

**MG** - Minas Gerais

**OMS** - Organização Mundial da Saúde

**PNPIC** - Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares.

**UFV** - Universidade Federal de Viçosa

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
Justificativa .....	3
Desenvolvimento do problema .....	5
Objetivos .....	8
<i>Objetivo geral</i> .....	8
<i>Objetivo específico</i> .....	8
Procedimentos metodológicos .....	8
<i>Universo empírico</i> .....	9
<i>Coleta de dados</i> .....	12
Caracterização dos participantes da pesquisa .....	14
<i>As benzedeadas</i> .....	14
<i>Os benzedidos</i> .....	16
<i>Análises das informações</i> .....	17
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	20
<b>PODERES E SABERES</b> .....	20
1.1 Consensos e dissensos entre magia, religião e ciência .....	20
<b>CAPÍTULO 2</b> .....	47
<b>MODERNIDADE E TRADIÇÃO - PERSISTÊNCIA E HIBRIDIZAÇÃO CULTURAL</b> .....	47
2.1 - Tradição e Modernidade .....	47
2.2. Hibridismo Cultural .....	55
2.3 - A Arte de Curar do Brasil .....	62
2.4. Trânsitos rurais urbanos .....	68
<b>CAPÍTULO 3</b> .....	71
<b>BENZEÇÃO, BENZEDEIRAS (OS) E OS SEUS BENZERES</b> .....	71
3.2. A benzeção .....	71
3.2.1. “Muitas coisas que eu sei eu aprendi no ar” - a iniciação .....	79
3.2.2. “Cada doença é uma reza” - do diagnóstico às benzeduras .....	84
<b>CAPÍTULO 4</b> .....	97
<b>BENZEÇÃO À DISTÂNCIA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS</b> .....	97
4.1. Teoria das Representações Sociais .....	98
4. 2. Da ausência material à presença espiritual – benzeção à distância. ....	99
4.3. Representações das benzedeadas e dos benzedidos sobre a benzeção .....	103
4.3.1. A representação das benzedeadas e dos benzedidos sobre as benzeções rurais e urbanas.....	103

4.3.1.1. “Doença de benzedeira médico nenhum cura” .....	107
4.3.1.2. Negação, aceitação e conflitos .....	110
4.3.2. As benzeção na visão dos benzidos - O cuidado.....	113
4.3.2.1. A benzeção à distância na visão dos benzidos .....	116
<b>Considerações</b> .....	119
<b>Referências bibliográficas:</b> .....	122
<b>Apêndice</b> .....	129



## INTRODUÇÃO

A magia sempre me fez brilhar os olhos. Mineiro do interior, em minhas lembranças surgem as imagens das benzedeadas: senhoras velhas, que cozem, rezam e benzem as mazelas do corpo. Lembro-me de ser benzido e ver as pessoas que procuraram as benzedeadas em minha cidade. De origem católica, desde pequeno uma curiosidade se afluou em mim. De onde vinham essas rezas, intuição, mensagens etéreas/anjos, como aquele povo humilde podia falar em curas, milagres, que fé era aquela que todos falavam? Muitos eram os saberes populares em relação às práticas de cura. Vivenciei suas invocações, maneiras de rezar, com as plantas de poder, de proteção, plantadas geralmente nas entradas das casas, dispostas na frente dos bares e dos comércios, além dos conselhos e superstições que, na dúvida, todos evitavam desagradar. Sua presença constante transmitia algo que muitas vezes não era falado, mas sentido e percebido por todos que lá frequentavam.

Na eterna procura<sup>1</sup> pela coisa desejada, me vi engenheiro e me vi biólogo, me vi racionalizando e negando esses saberes. Nesses descaminhos nos encontramos novamente e o fascínio ressurgiu. Nos últimos anos da graduação me permiti aventurar pelos caminhos dos saberes populares. E no *Grupo do quarto andar*, as ciências humanas, ainda que de maneira singela, começaram a fazer parte do meu mundo, e desse contato o fascínio se materializou em uma monografia de conclusão curso. Decidi cursar o mestrado e por meio da antropologia interpretar<sup>2</sup> o ofício das benzedeadas.

As tradições cristãs, a bruxaria, a cultura dos povos indígenas e dos africanos, deram origem a diversas crenças brasileiras (BRANDÃO, 1980; VELHO, 1991). Como um dos diversos credos existentes em nosso país, encontra-se a benzedeadas. Evidencia-se, desde o período colonial, relatos sobre o ofício da benzedeadas, que se encontra ligado ao universo da cura, da magia e da religião (DEL-PRIORI, 1997; FIGUEIREDO, 2002). Suas práticas fazem parte de um cotidiano construído por meio das relações históricas e culturais entre diversos atores da sociedade e, por isso, estes integram um universo simbólico que não se encontra preso em moldes universais (GEERTZ, 2008).

---

<sup>1</sup> Referência ao poema *Da eterna procura* de Mario Quintana.

<sup>2</sup> Há de soar prepotente um neófito, e suas lentes, enveredando por caminhos opostos à sua formação acadêmica. Contudo, traço esse percurso me apropriando dos aportes teóricos, reformulando conceitos e aprendendo a tornar o exótico familiar e o familiar exótico.

As benzedeadas podem ser consideradas como sujeitos que combinam elementos místicos e religiosos aos conhecimentos da medicina popular (OLIVEIRA, 1985). Consensualmente, uma diversidade de atores dos ofícios da cura popular é denominada benzedead (OLIVEIRA, 1985; DEL-PRIORE, 2001; QUINTANA, 1999; FIGUEIREDO, 2002). No universo da benzedead encontra-se uma multiplicidade de práticas e saberes, cada um com sua particularidade. Compartilhando de gestos simbólicos, por terem na fé o alicerce das suas práticas, participam deste universo alguns atores sociais como como raizeiros, parteiras, entre outros, que incorporaram as bênçãos a seus saberes de cura (OLIVEIRA, 1985).

Seria simplista reduzir as práticas de benzedead ao emprego de rezas, orações e intermediações espirituais, pois elas abarcam uma série de conhecimentos que fazem parte da cultura local, desenvolvidos empiricamente e transmitidos através das gerações por meio da oralidade e observação do saber fazer (BRANDÃO, 1980, 2010; OLIVEIRA, 1985; DEL-PRIORE, 2001; QUINTANA, 1999; FIGUEIREDO, 2002).

Os ofícios da cura popular, entre eles a benzedead, tradicionalmente fazem parte da cultura rural (OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999; FIGUEIREDO, 2002) mas em função dos deslocamentos espaciais das populações encontram-se inseridas, também, nas cidades, onde são menos visibilizadas:

(...) existem certas características que diferenciam este procedimento de cura no contexto urbano e no contexto rural. Uma delas é a perda de hegemonia que a prática da benzedead sofre na cidade. Enquanto no meio rural é a prática popular por excelência, que reina quase que absoluta, na cidade, ela compartilha este espaço com inúmeras outras práticas (QUINTANA, 1999, p. 51).

No meio rural as benzedeadas se encontram no seio do catolicismo (BRANDÃO, 1980; OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999), ressignificando suas práticas em função dos dogmas religiosos. Em um estudo desenvolvido por Quintana (1999) no Rio Grande do Sul, percebeu-se uma relação harmoniosa entre as benzedeadas e os párocos, que aceitavam que as benzedeadas orassem para os doentes que as procuravam.

Com a vinda para as cidades essas práticas não só perdem sua “hegemonia” e relação amistosa com outras religiões, como se transformam devido às influências das diversas crenças e relações sociais que se constituem, sem, contudo, perder o seu caráter rural (BRANDÃO, 1980; QUINTANA, 1999). Figurando-se como uma das tantas

alternativas de cura, a benzeção muitas vezes se depara com o crivo da medicina que a desqualifica. Segundo Quintana (1999), a medicina acredita que:

(...) não precisa de meios simbólicos para intermediar o real, pois ela se crê portadora dos meios técnicos para dominá-lo. Ela substituiu a intenção de dar um sentido ao mundo pela pretensão de controlá-lo. Assim, ela se convence de que por intermédio do positivismo obteve controle sobre a doença e a morte; quando na realidade, somente perdeu seu domínio sobre o universo simbólico (QUINTANA, 1999).

Ainda assim, frente à pressão da “hegemonia” da medicina científica, estes conhecimentos continuam a existir. Almeida (2010) discorre sobre o paralelismo entre os dois saberes e argumenta que isso se constitui como um problema. De modo contrário, Canclini (2008) argumenta que existe uma assimilação cultural que impede essa separação dual. Assim, no mundo globalizado, o mais provável é que ocorra uma ressignificação desses saberes (GIDDENS, 1991). Por esse prisma, entendemos o ofício da benzeção como uma construção que se molda e se recria a partir das experiências cotidianas e das transformações sociais (SILVA & FRANÇA, 2012).

Com a ressignificação e a possível coexistência destes saberes, o indivíduo tem a possibilidade de recorrer a diversas alternativas para o seu problema de saúde, desenvolvendo um itinerário de cura que se adequa às suas necessidades e expectativas, expressando diferentes aspectos das suas experiências socioculturais (VELHO, 1991; GEERTZ, 2001; CANCLINI, 2008).

Em meio a este debate, o foco da pesquisa aqui proposta é compreender como as experiências vivenciadas no meio rural e no meio urbano influenciam as práticas de benzeção, tendo como lócus empírico as benzedadeiras e benzedeiros da região de Viçosa, Minas Gerais. Para tanto, a construção do nosso referencial teórico e conceitual, que se deu ao longo de todo processo de pesquisa, abrange as seguintes categorias analíticas: Magia, Religião e Ciência; Tradição e Modernidade; Hibridização Cultural e Representações sociais.

### *Justificativa*

A proposta aqui apresentada nasce como uma continuação de um trabalho de monografia, onde se estudou os saberes populares associados às plantas, entrevistando-se membros da comunidade escolar da Escola Estadual Santa Rita de Cássia, Viçosa,

MG. Nesse trabalho, as informantes discursavam de maneira recorrente sobre a fé no uso das plantas e sobre a procura por benzedeadas para tratar os males que as acometiam. No percurso, apenas benzedeadas mulheres foram indicadas, mas na pesquisa de mestrado foram identificados benzedeados no mesmo município.

Elas informaram também que a busca por benzedeadas e por plantas medicinais se fez, e se faz, presente em suas vidas, pois cresceram em um contexto rural restritivo e de poucas condições econômicas, o que limitava o acesso aos médicos. Contudo, a preferência delas por essas práticas de cura não se restringia ao fator econômico. Quando questionadas sobre suas preferências “terapêuticas”, argumentavam que essas eram curas naturais e criticavam o consumo exagerado de medicamentos alopáticos. Não obstante, discursaram sobre a importância da fé, tanto para se benzer quanto para utilizarem as plantas. Assim, mesmo convivendo no espaço urbano do município atualmente, com disponibilidade de serviços públicos e gratuitos de saúde, as entrevistadas argumentavam sobre a eficácia da benzeção, legitimando a tradição (MAUSS & HUBERT, 2003), o que suscitou o interesse em investigar o ofício das benzedeadas, a benzeção e os benzidos nos locais onde essa prática acontece.

Não menos importante, há de se evidenciar também que desde a década de 1970 a Organização Mundial da Saúde (OMS) reconhece a importância de veicular-se na medicina formal ocidental as experiências, conhecimentos e práticas populares de saúde, e vem incentivando os países a implementarem políticas que integrem a medicina tradicional/popular/alternativa em seus sistemas de saúde (WHO, 2002).

No Brasil, apenas em 2006 foi instituída a Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), sendo essas práticas oferecidas pelo Sistema Único de Saúde - SUS (BRASIL, 2006). Em fevereiro de 2017, por meio da PNPIC, o Ministério da Saúde declara oficialmente a importância das práticas populares de saúde (BRASIL, 2017), sendo sua implementação realizada por demanda local. Neste sentido, algumas cidades brasileiras vêm se destacando ao buscar uma articulação entre a medicina tradicional e a medicina científica, integrando benzedeadas ao serviço público de saúde. Além disso, algumas cidades aprovaram leis de reconhecimento das práticas de benzeção como um ofício tradicional da saúde popular, como é o caso de Rebouças e São João do Triunfo, ambas no Estado do Paraná (BRASIL, 2012).

Justifica-se o desenvolvimento desta pesquisa em um Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, pois este tem como objetivo promover o desenvolvimento em seu sentido amplo que percebe o campo para além da produção

econômica (DER, 2018). Assim, *analisar como as relações locais interferem nas práticas de benzeção* se faz relevante, pois sendo as benzedeadas atores que promovem a cura, torna-se fundamental compreender quais as representações emergem sobre este ofício nos trânsitos rurais-urbanos.

Outro ponto de relevância que fundamenta o desenvolvimento deste estudo diz respeito aos dados encontrados em um estado da arte para construir este projeto de dissertação. Para o desenvolvimento do estado da arte adotamos como procedimento metodológico a busca de trabalhos no Banco de Teses da CAPES, onde foram selecionadas dissertações de mestrado e teses de doutorado, propondo um recorte temporal de 2001 a 2016. A escolha pelo Banco de Teses da CAPES fundamenta-se por ser um portal oficial do governo brasileiro e pelo fato de as dissertações e teses serem de grande relevância para a divulgação da pesquisa, além de tornar possível averiguar o que tem se produzido nos programas de pós-graduação no Brasil. Com a finalidade de elaborar um mapeamento das produções sobre benzedeadas e identificar possíveis lacunas, tomamos como objeto de análise os títulos, resumos e palavras-chave dos trabalhos.

Encontramos um total de 84 trabalhos. Destes, apenas 11 foram desenvolvidos com populações rurais e apenas 1 em um Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, na Universidade Federal de Santa Maria.

Em relação aos temas pesquisados percebemos algumas lacunas, como por exemplo, a escassez de trabalhos sobre a presença de benzedeadas no mundo globalizado e a adoção de novas tecnologias nas práticas populares de cura. Atualmente podemos observar certas práticas mágico-religiosas e de terapias populares e tradicionais via internet, sem o contato face a face e o toque corporal.

Não observamos também trabalhos que tivessem como foco o impacto do ofício e a aceitação do dom da cura na vida econômica das benzedeadas, uma vez que as mesmas vivem de doações por não cobrarem pelo seu trabalho.

É com o intuito de diminuir essas lacunas que a proposta desta pesquisa também se justifica.

### *Desenvolvimento do problema*

As sociedades pré-modernas viviam em uma estreita associação com a natureza e os fenômenos naturais. Havia um casamento harmônico, uma relação de síntese entre

tempo-espço e o ambiente ditava o compasso dos cotidianos. Giddens (1991) enfatiza que a partir da criação do relógio mecânico, houve um desencaixe nessa relação, favorecendo a estruturação temporal da modernidade, em que parte da humanidade seguia o caminho da racionalidade e criava novas tecnologias para intermediar a relação com o mundo natural.

A Revolução Industrial e os avanços científicos impuseram ao mundo moderno um novo dinamismo nas formas de se relacionar, propiciando uma intensa conexão entre as diversas localidades do globo (GIDDENS, 1991, 1997). Em maior ou menor grau, essas relações interferiram e causaram mudanças em função das conexões que se estabeleciam.

Na contemporaneidade o mundo rural e o mundo urbano se encontram imersos nos fluxos globais, tanto pelos avanços dos meios de comunicação, quanto pela melhoria das vias, estradas e meios de transporte. O desenvolvimento da técnica e da ciência instituiu um novo ritmo de transformação que tem a capacidade de influenciar, profundamente, os comportamentos e as relações socioculturais (GIDDENS, 2001). Neste sentido, as relações entre campo e cidade se ampliaram; se estabeleceram novas conexões econômicas e socioculturais, e o meio rural se adaptou “às novas necessidades criadas frente às recentes demandas” sem, contudo, abandonar as particularidades que o definem (BAGLI, 2006, p.104; RUA, 2006; CARNEIRO, 1998).

Os mecanismos por onde perpassam essas mudanças não são uniformes, em cada lugar forças específicas atuam influenciando os cotidianos e a vida local, sem ocasionar a ruptura com a tradição<sup>3</sup>. A modernidade é frequentemente apontada como a responsável pelo rompimento das sociedades com as tradições passadas; entretanto, diversas manifestações culturais se mantêm em meio às transformações sociais (CANDIDO, 1971), como é o caso da chamada “medicina alternativa”, por meio dos praticantes dos ofícios de cura.

Assim, destacam-se como atores fundamentais deste trabalho as benzedeadas que, geralmente, são mulheres, mães, das classes populares que conhecem as:

(...) rezas, ervas, massagens, cataplasmas, chás e simpatias, que tenha um quê de mistério, que lide com a magia, feitiçaria e bruxaria. E essa imagem corresponde àquilo que é a benzedeadas (...). Ela é uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar:

---

<sup>3</sup> A tradição faz parte de da cultura local, é dinâmica, e age como norteadora das condutas dos atores. Na modernidade certas tradições perdem espaço, com isso os atores passam a escrever seus cotidianos sem a necessidade de estarem imbuídos em valores e modos tradicionais de conduta (GIDDENS, 1991, 1994).

combina os místicos da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular (OLIVEIRA, 1985, p.25).

Suas práticas são denominadas popularmente como benzeção, e se constituem como um saber antigo, que fazem parte da tradição e encontram-se distante do senso comum; são conhecimentos autônomos e possuem uma lógica própria e mesmo que “não tenham como princípio primeiro uma crítica coletiva permanente, tais saberes se objetivam numa matriz de conhecimento que pode ser atualizada, refutada, negada e reformada” por seus praticantes (ALMEIDA, 2010, p. 67). Tais conhecimentos são elaborados por construções simbólicas compartilhadas entre os indivíduos, interpretando os acontecimentos da vida social (GEERTZ, 2008) e suas manifestações materiais consistem em chás medicinais, artesanatos, banhos, culinária, entre outros, fazendo parte da prática cultural de um determinado local e grupo populacional (XAVIER e FLÔR 2013). Alguns autores apresentam que para as populações mais pobres, tanto rurais quanto urbanas, as benzedeadas são reconhecidas como indispensáveis, por serem agentes do próprio grupo e atuarem na promoção da saúde (BOLTANSKI, 2004; SILVA, 2004).

Ainda assim, os ofícios populares da cura são muitas vezes negados em detrimento dos conhecimentos biomédicos. Vasconcelos (2001) argumenta que as crenças dos pacientes devam ser consideradas durante o atendimento médico, contribuindo para uma maior eficiência nos tratamentos. Entretanto, muitos profissionais da saúde, médicos entre outros, tratam seus valores e conhecimentos como superiores, desvalidando todo e qualquer conhecimento que não passe pelo crivo da ciência.

Em consonância com os argumentos de Vasconcelos (2001), Giddens (1997) afirma que a tradição perde o privilégio na modernidade e os saberes tradicionais são substituídos pelos conhecimentos dos especialistas. Contudo, em oposição às certezas que se supunham com o progresso da ciência, as sociedades contemporâneas se encontram em um emaranhado de incertezas que são consequências dos avanços da modernidade (GIDDENS, 1991). Em função destas incertezas, na atualidade, existe uma retomada da tradição, como por exemplo, os saberes tradicionais da cura.

Cercadas por essas incertezas e como resposta à pressão da modernidade, algumas benzedeadas ressignificam suas práticas. Em uma espécie de sincretismo, entre o popular e científico, as benzedeadas, por exemplo, indicam e nomeiam as plantas medicinais de modo semelhante aos fármacos. Essa simbiose poderia ser sutil,

acontecendo de forma inconsciente e passar despercebida, o que Canclini propõe chamar de *práticas discretas* (CANCLINI, 2008). Um exemplo sobre as práticas discretas, e próximo ao trabalho que buscamos desenvolver, são as plantas medicinais, nomeadas pelas benzedeadas por nomenclaturas de marcas de medicamentos alopáticos, como *Novalgina* e *Merthiolate*.

Diante deste cenário, o ofício da benzeção encontra-se articulado em um universo plural, convivendo com outras formas e expressões de compreender o mundo. Nessa articulação, os saberes de cura são reavivados e ressignificados constantemente em um ambiente de conflitos de interesses. Assim, pretendemos como este estudo elucidar a seguinte questão: como a modernidade e a circularidade de conhecimentos influenciam as práticas e o ofício da benzeção?

### *Objetivos*

#### *Objetivo geral*

- Analisar as representações e as práticas de benzeção rurais e urbanas, tomando-se como locus de pesquisa o município de Viçosa, Minas Gerais.

#### *Objetivo específico*

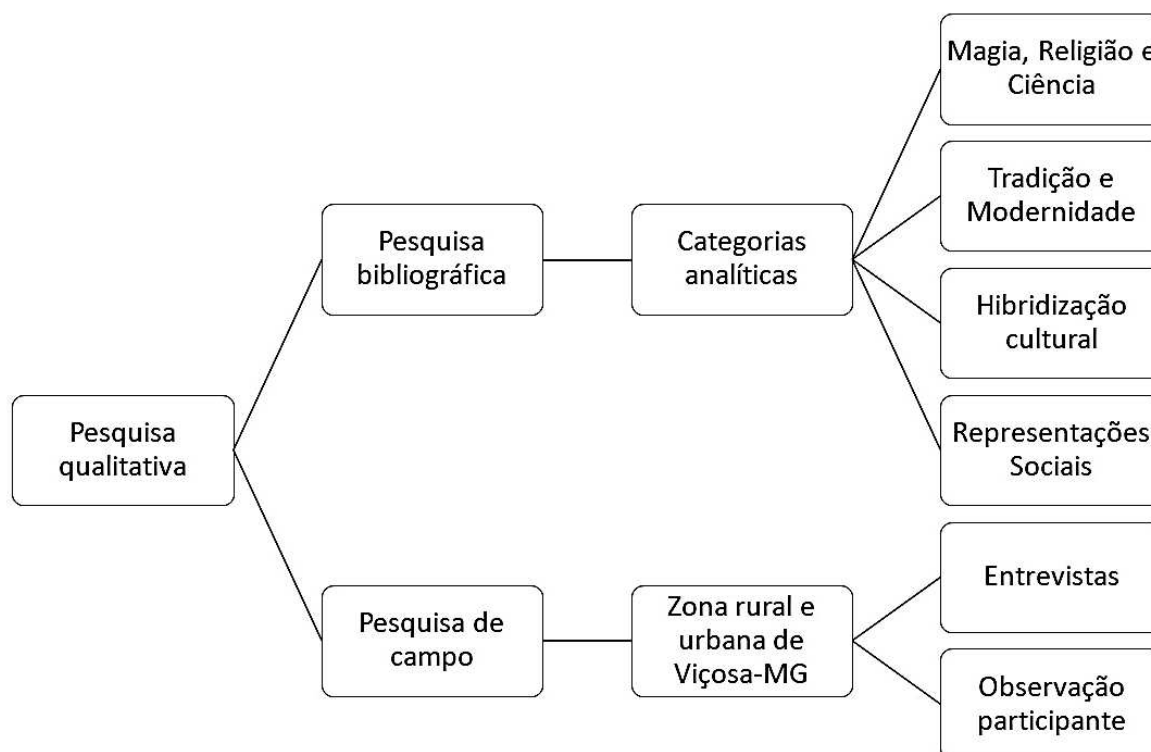
- Identificar as similitudes e diferenças das práticas de benzeção no espaço rural e no espaço urbano;
- Investigar a ressignificação e a incorporação de novos componentes utilizados no ofício da benzeção na contemporaneidade;
- Analisar as representações das benzedeadas e benzedeiros sobre o seu ofício;
- Analisar as representações dos benzidos sobre o ofício da benzeção.

### *Procedimentos metodológicos*

Os procedimentos metodológicos que foram utilizados para a realização da pesquisa são constituídos pela pesquisa bibliográfica e pela pesquisa de campo (Figura 1). Ressalta-se a relevância do retorno aos referenciais bibliográficos durante todo o

percurso de elaboração desenvolvimento da pesquisa, para o aprofundamento nos conceitos, nas categorias e para que o pesquisador aprimore os sentidos e desenvolva o *olhar* como prática antropológica (LAPLANTINE, 2010).

**Figura 1:** Delineamento da pesquisa.



**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2018.

### *Universo empírico*

Evidências históricas apontam que na região de Viçosa existiam povos nativos das etnias Coroadó, Coropó e Purí (SOARES, 2009). Sua colonização se deu após a crise do ouro, por moradores da região de Mariana, Ouro Preto e Piranga, que ao migrarem para a região, traziam consigo escravos africanos (IBGE, 1959; FILHO, 1997). Estes migrantes buscavam terras próprias para o desenvolvimento da agricultura. Com o estabelecimento das práticas agrícolas, a região, como tantas outras em Minas Gerais, se consolida como fornecedora de alimentos (PANIAGO, 1983).

A expansão da economia cafeeira no final do século XIX e início do século XX influenciou a vinda de imigrantes italianos e libaneses para a região (PANIAGO, 1983). Na segunda década do século XX, é inaugurada a Escola Superior de Agricultura e

Veterinária (ESAV), que posteriormente viria a se tornar a Universidade Federal de Viçosa, aumentando a visibilidade da cidade e o fluxo de novos migrantes (FILHO, 1997). Nesses fluxos migratórios que se deram, percebe-se a pluralidade cultural que se fez e faz presente na região. Ainda hoje, Viçosa continua a receber migrantes das diversas regiões do país e do exterior. Tal fator influencia a constituição da religiosidade e da espiritualidade local. De católicos a adeptos do Daime, a cidade de Viçosa possui hoje uma multiplicidade de religiões, crenças, doutrinas e filosofias que tentam aproximar o ser humano do sagrado.

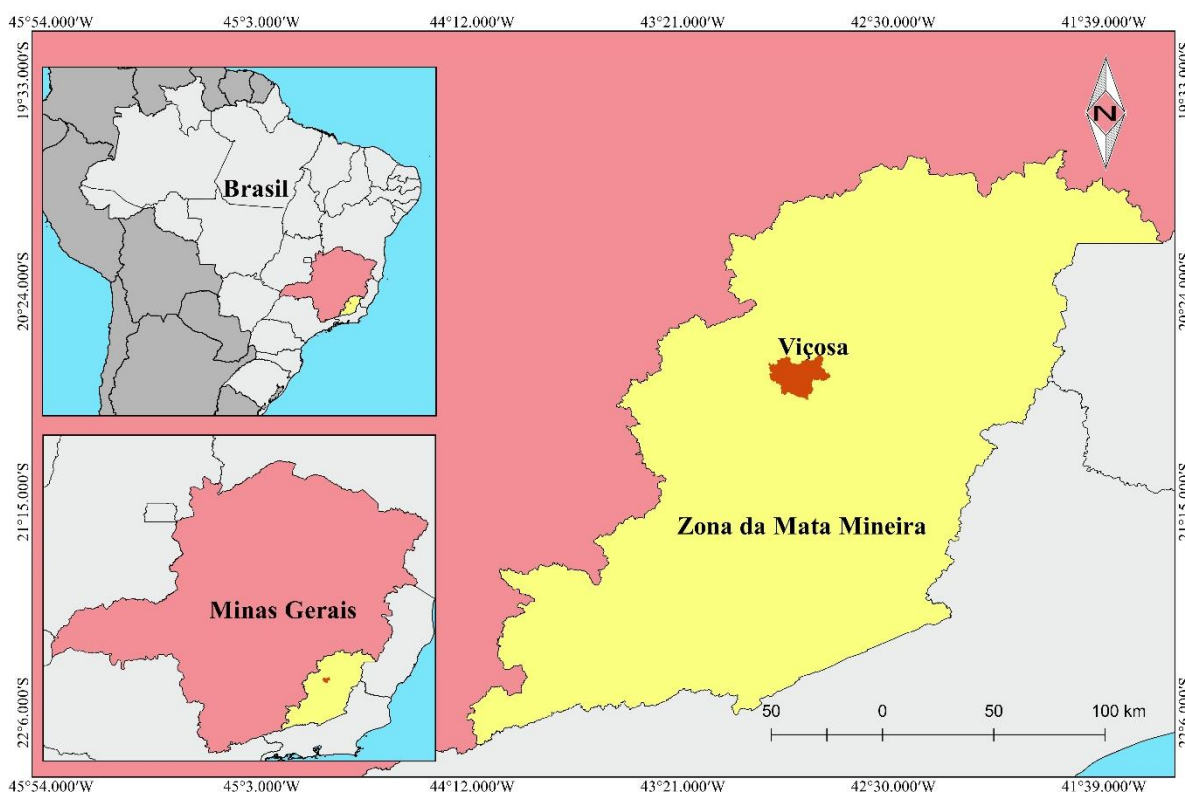
Salienta-se que Viçosa se constitui como um lugar onde a cultura rural e uma pluralidade de saberes convivem diariamente, tanto por influência da Universidade Federal de Viçosa, mais reconhecida por seu perfil institucional das Ciências Agrárias, quanto pela presença da agricultura familiar e das feiras agroecológicas. Ressalta-se também, a influência dos movimentos sociais, do Centro de Tecnologias Alternativas Zona da Mata (CTA-ZM) e dos projetos de extensão da Universidade Federal de Viçosa, que desenvolvem oficinas, cursos e mutirões; além da Troca de Saberes, que por meio de círculos de cultura e instalações artístico-pedagógicas promovem o intercâmbio cultural entre as diversas formas de conhecimento. No espaço da UFV também está instalado o Grupo Entre Folhas – Práticas Integrativas, que oferece cursos e atendimentos ao tratamento da saúde integrando sabedoria popular e conhecimento científico (ENTREFOLHASPI, 2018).

Essa configuração justifica a escolha da região de Viçosa como locús (FIGURA 2) da pesquisa. Estima-se que, entre população rural e urbana, Viçosa possua 78.381<sup>4</sup> mil habitantes. Conforme os dados do IBGE (2010), a população da cidade é, em sua maioria, constituída por mulheres (51,54%).

---

<sup>4</sup> Ressalta-se que por ser uma cidade universitária, Viçosa possui cerca de 20 mil habitantes como população flutuante.

**Figura 2:** Localização geográfica de Viçosa



**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2019.

O perímetro urbano de Viçosa vem crescendo, com expansão do setor de construção civil. O espaço rural é composto, como em toda Zona da Mata Mineira, predominantemente por pequenas propriedades rurais, fruto, entre outros, da partição das grandes fazendas como bens de herança (PANIAGO, 1983). Os atores protagonistas de nosso estudo se encontram na zona rural e urbana, ou seja, são as benzedeadas e os benzedeados e aqueles que as procuram com o intuito de serem benzidos. Os entrevistados da zona rural se encontram no Palmital, na Violeira e no Córrego Fundo; os urbanos no Novo Silvestre, São Jose do Triunfo e no Centro de Viçosa (FIGURA 3).

**Figura 3:** Mapa dos locais onde ocorreram as entrevistas.



**Fonte:** Elaborado pelo autor no Google Earth, 2019.

### *Coleta de dados*

Em pesquisas realizadas anteriormente foi possível identificar benzedeadas com as quais ainda mantínhamos contato. Logo, as informantes foram selecionadas intencionalmente, por considerá-las representativas em relação ao fenômeno que se pretende estudar. Contudo, das 4 benzedeadas, 3 haviam falecido antes do desenvolvimento do trabalho e a outra já não benzia em função da idade avançada; mas por intermédio dela que foi possível conhecer outras benzedeadas. Por esta razão e com o intuito de identificar novas informantes, utilizamos a metodologia “bola de neve” (APPOLINÁRIO, 2006; VINUTO, 2014). Nesta metodologia os informantes pré-identificados indicam novos informantes, possibilitando que o pesquisador estabeleça uma rede entre eles. Além disso, sendo os informantes indicados uns pelos outros, pressupõe que exista uma maior possibilidade de aceitarem participar da pesquisa (MALINOWSKI, 1978; APPOLINÁRIO, 2006). Ressalta-se que a empatia entre o

pesquisador e o informante é fundamental para que a pesquisa flua e novos informantes sejam indicados (VINUTO, 2014; EVANS-PRITCHARD ,2004; MALINOWSKI, 1978).

Encontrou-se um total de 19 benzedores, sendo 15 mulheres e 4 homens. Destes, 7 mulheres e 3 homens aceitaram participar do estudo. Os demais justificaram o receio em participar com medo de serem identificados por líderes religiosos e pessoas da comunidade.

Em relação aos benzidos, em conversas informais com amigos e com os benzedores foi possível identificar um grande número de pessoas que procuram a benção. Contudo, com intuito de perceber como se portavam e se dirigiam aos benzedores durante a representação ritualística, optou-se por incorporar ao estudo pessoas que se encontravam presentes durante o ritual e que foi possível observar serem benzidas. Destas, 9 aceitaram participar da pesquisa, sendo 6 mulheres e 3 homens.

Não se buscou com este estudo enumerar, propor estatísticas ou equações matemáticas para interpretar os dados coletados; pretendemos descrever os processos, situações e compreender os fenômenos pela ótica dos informantes participantes da pesquisa (MINAYO, 1994; MARCONI & LAKATOS, 2011). Em função disso, utilizou-se a abordagem qualitativa, onde o pesquisador é parte integrante do processo de conhecimento, interpretando os símbolos e seus significados (MINAYO, 1994; MARCONI & LAKATOS, 2011). Pesquisas com este enfoque possibilitam que o pesquisador adentre no universo dos atores pesquisados e obtenha a interpretação dos fenômenos na concepção dos mesmos (MARCONI & LAKATOS, 2011). Por este prisma, enfatiza-se a importância da aproximação entre pesquisador e informante, de maneira a propiciar uma relação de confiança (VINUTO, 2014; APPOLINÁRIO, 2006, EVANS-PRITCHARD ,2005; MALINOWSKI, 1978).

Procurando estabelecer um clima amigável e de acolhimento, as entrevistas foram realizadas nos horários e locais indicados pelos informantes, benzedoras (os) e benzidos. As entrevistas tiveram início em outubro de 2018 e foram finalizadas em dezembro do mesmo ano. A primeira entrevista começou um pouco desconfortável, o entrevistado estava tímido, mas quando fomos tomar um café a tensão diminuiu e a entrevista fluiu. A partir daí, utilizou-se como técnica para criar um ambiente mais amigável a entrega de uma broa de fubá em uma vasilha plástica como forma de agradecimento por participarem do estudo. Os entrevistados abriam a vasilha, viam a broa, ficavam descontraídos e comiam enquanto conversávamos.

Longe de tentar elaborar uma etnografia, em um primeiro momento realizou-se a observação participante do ritual de benzeção, de modo que o estivesse face a face com o fenômeno (MALINOWSKI, 1978). As observações se iniciaram em agosto de 2017 e foram finalizadas em novembro de 2018. O pesquisador participou do momento da benzeção e observou enquanto a benzedeira realizava suas práticas com os que lhe procuravam, foi benzido e iniciado na benzeção. Assim, foi possível obter informações sobre como as pessoas veem as benzedeiros, e interpretar os significados de símbolos culturais, por meio de gestos e atitudes, que se perdem durante as entrevistas (GEERTZ, 2008). Concomitante à observação participante, foi utilizado o diário de campo para transcrever as experiências vivenciadas, evitando que os detalhes se perdessem nos meandros da memória (MALINOWSKI, 1978; GEERTZ, 2008).

Utilizar o diário de campo se fez crucial ao *ouvir, olhar e escrever* (OLIVEIRA, 2006). O diário propiciou o confronto entre a realidade e as visões pré-concebidas e inacabadas, revelando as fragilidades da percepção frente ao fenômeno estudado. E é neste exercício constante de domesticação dos “sentidos” que a pesquisa aconteceu.

A escolha em desenvolver um trabalho com esta abordagem se deu por acreditar que este método vem ao encontro de nossos objetivos, nos possibilitando traduzir, interpretar e entender a singularidade presente nas falas dos entrevistados. Posteriormente, mas em continuidade com a observação participante, realizamos entrevistas como abordagem para coleta de dados.

Ademais, as entrevistas foram gravadas, os entrevistados não autorizaram serem fotografadas, mas permitiram fotografar os espaços, as velas e as bênçãos. Em observância à resolução 466/12, do Conselho Nacional de Saúde, que diz respeito à participação de seres humanos em pesquisas, este trabalho foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (CEP/UFV), e desenvolvido levando em consideração as exigências.

### *Caracterização dos participantes da pesquisa*

#### *As benzedeiros*

Entre os 10 entrevistados que participaram da pesquisa, 7 são do sexo feminino e 3 do sexo masculino, as idades variam de 22 a 91 anos (TABELA 1). Quanto ao estado de origem, 9 são de Minas Gerais e 1 do Espírito Santo. Ressalta-se que todos são de

origem rural<sup>5</sup>. Observando a tabela abaixo é possível constatar que os entrevistados mais jovens possuem um maior grau de escolarização. Sendo o Angico o único a cursar a graduação. Percebe-se também que foram utilizados pseudônimos para se referir aos benzedores, isso se deu, pois, a preservação das identidades foi uma condição para a realização das entrevistas. Deste modo, em diálogo com os entrevistados foi sugerido que pensassem em uma planta que gostavam ou tinha afinidade para que fossem identificados por meio destas no trabalho.

**Tabela 1:** Perfil geral das (os) benzedoras (os) entrevistadas (os).

<b>Pseudônimo</b>	<b>Idade</b>	<b>Sexo</b>	<b>Cor</b>	<b>Religião</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Ocupação</b>	<b>Residência</b>
Angelim	91	Feminino	Branca	Católica	Ensino fundamental 1	Aposentada	Zona rural
Angico	22	Masculino	Branca	Católica	Graduação em andamento	Estudante	Urbana
Gameleira	48	Masculino	Branca	Católica	Ensino fundamental 1	Trabalhadora rural	Zona rural
Ipê	60	Feminino	Branca	Católica	Ensino fundamental 2	Aposentado	Zona rural
Araçá	72	Feminino	Negra	Católica	Analfabeta	Aposentada	Zona rural
Cambucá	67	Feminino	Negra	Católica	Sabe ler e escrever, mas não frequentou a escola	Aposentada	Zona Urbana
Cedro	60	Masculino	Negra	Católica	Ensino fundamental 2	Aposentado	Zona Urbana
Copaíba	74	Feminino	Negra	Ecumênica	Ensino fundamental 1	Aposentada	Zona Urbana
Guabiroba	73	Feminino	Negra	Protestante	Ensino fundamental	Aposentada	Zona

<sup>5</sup> Nasceram ou viveram, ao menos, os anos iniciais no meio rural.

				Pentecostal	1		Urbana
Quaresmeira	45	Feminino	Branca	Católica	Ensino fundamental 2	Empregada doméstica	Zona Urbana

**Fonte:** elaborado pelo autor, 2019.

### *Os benzidos*

Entre os benzidos, dos 9 entrevistados, 6 são do sexo feminino e 3 do masculino, as idades variam de 23 a 70 anos (TABELA 2). Em relação ao estado de origem, todos são de Minas Gerais. Ressalta-se que apenas os Benzidos 1 e 9 não possuem origem rural. Observando a tabela abaixo constata-se que os entrevistados mais jovens residem no meio rural e são, de modo geral, os que possuem maior nível de escolarização.

**Tabela 2:** Perfil geral dos benzidos entrevistados.

Pseudônimo	Idade	Sexo	Cor	Religião	Escolaridade	Ocupação	Residência
Benzida 1	28	Feminino	Negra	Budista	Graduação em andamento	Estudante	Zona rural
Benzido 2	70	Masculino	Branca	Católica	Ensino fundamental 1	Aposentado	Zona rural
Benzido 3	27	Masculino	Branca	Católica	Mestrado em andamento	Estudante/ Agricultor	Zona rural
Benzida 4	23	Feminino	Branca	Católica	Graduação em andamento	Estudante	Zona rural
Benzida 5	42	Feminino	Negra	Católica	Ensino fundamental 2	Do lar	Zona Urbana
Benzida 6	49	Feminino	Branca	Católica	Ensino fundamental 1	Lojista	Zona Urbana
Benzido 7	66	Masculino	Negra	Católica	Ensino fundamental 1	Aposentado	Zona Urbana
Benzida 8	58	Feminino	Branca	Católica	Graduada	Professora	Zona Urbana
Benzida 9	39	Feminino	Negra	Protestante Pentecostal	Graduação em andamento	Professora	Zona Urbana

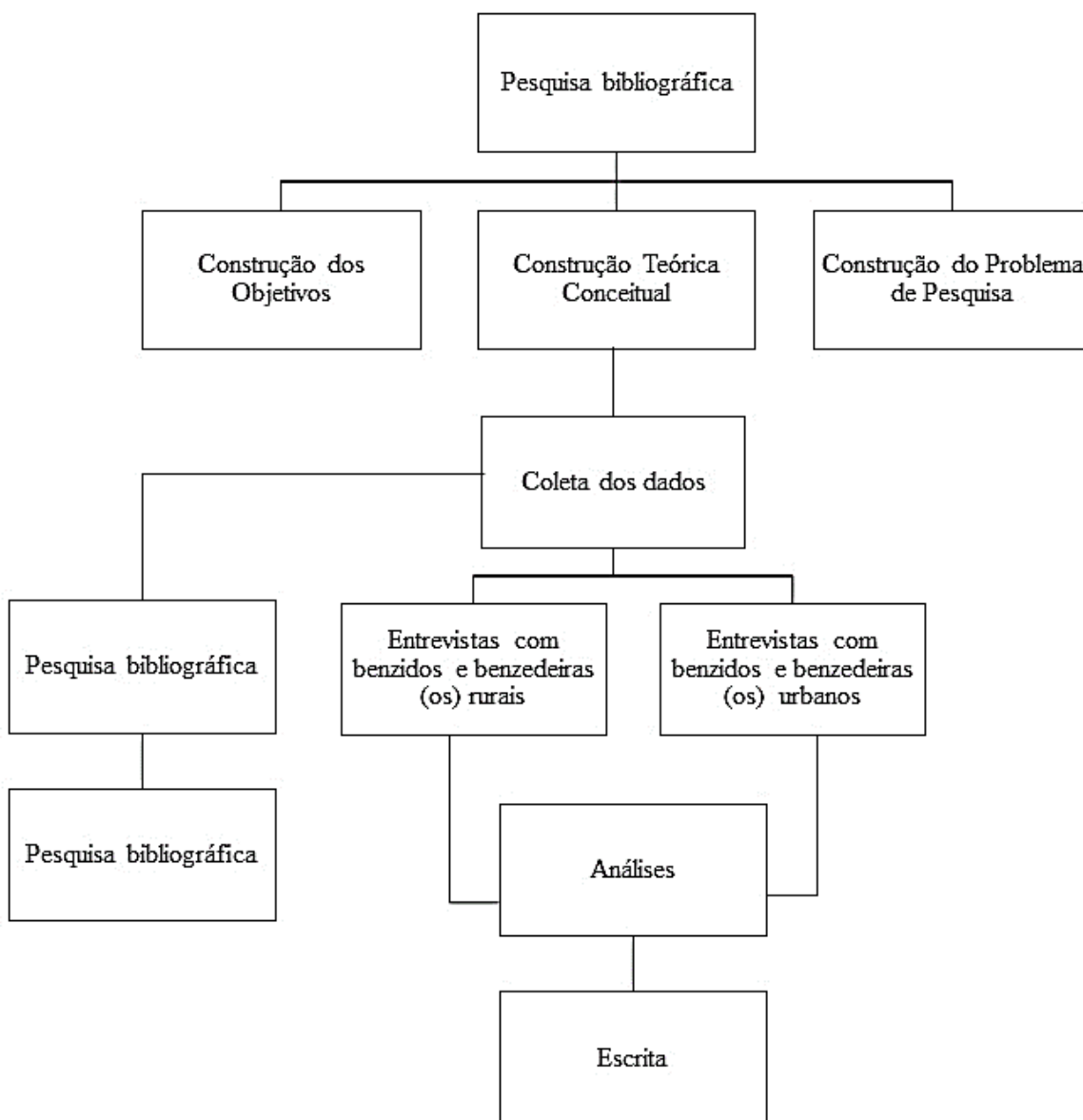
**Fonte:** elaborado pelo autor, 2019.

### *Análises das informações*

De posse das entrevistas e do diário de campo se inicia a análise dos dados. As informações foram transcritas e os dados obtidos interrogados, comparados entre si e com a literatura. Para a sistematização e análise das informações coletadas utilizamos a Análise de Prosa, baseada em André (1983). Esta abordagem possibilita analisar, além do que é dito, expressões faciais, gestões e reações dos informantes no decorrer da entrevista, de maneira que não se deixe “de considerar a existência de outras formas de conhecer, como as experiências, intuitivas, etc (p. 67)”. Neste tipo de análise, tópicos e temas foram elaborados durante o desenvolvimento do trabalho. André (1983) considera também que os temas centrais devam ser identificados permitindo o questionamento das interpretações e possibilitando a visualizar interpretações alternativas.

Para se ter mais clareza das etapas da pesquisa, a Figura 4 apresenta o percurso metodológico adotado.

**Figura 4:** Percurso da pesquisa



**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2019.

Esta dissertação encontra-se estruturada em 4 capítulos. O primeiro propõe-se a apresentar as similitudes e diferenças entre a Magia, a Religião e a Ciência; para isso utilizou-se como fundamentação teórica as contribuições de Frazer (1982), Durkheim (1989), Mauss e Hubert (2003), Malinowski (1988), Evans-Pritchard (2004), Geertz (2008) e Mauss (2003), autores que problematizaram e discutiram essa temática trazendo a necessidade de compreender como os vários grupos humanos pensam as relações entre as diferentes formas de conhecimento.

No Capítulo 2 busca-se apresentar a relação entre a modernidade e a tradição, e como os saberes de cura se adaptaram e hibridizaram-se ao longo do tempo no Brasil; tendo como principais teóricos Giddens (1991, 1997, 2003), Hall (2003), Bauman (2001), Lévi-Strauss (2014), Canclini (2008), Burke (2003), Souza (1986), Figueiredo (2002), Del-Priori (2001), Montero (1985). Já o Capítulo 3 tem como objetivo apresentar os saberes da benzeção na contemporaneidade, evidenciando o processo de iniciação, como ocorrem as bênçãos e a ressignificação dos elementos incorporados às práticas. No quarto e último capítulo busca-se apresentar quais as representações dos benzidos e das (os) benzedeiras (os) sobre a benzeção. Dentre os autores utilizados estão Moscovici (2010), SÊGA (2000), Jodelet (2001) e Moscovici e Doise (2001). Por fim, nas considerações finais são apresentados uma síntese dos resultados, e alguns apontamentos para futuras investigações.

## CAPÍTULO 1

### PODERES E SABERES

#### 1.1 Consensos e dissensos entre magia, religião e ciência

Das sociedades primitivas às contemporâneas, a magia tem despertado o fascínio da humanidade. A necessidade de conhecer o sagrado perdura. Pessoas de todas as esferas sociais apelam ao místico, à magia e à religião.

A magia e os eventos ritualísticos que se sucedem são inerentes às diferentes culturas. Tais eventos suprem o anseio humano de vivenciar, estabelecer contato e compreender o sagrado. Desde os tempos antigos os grupos humanos recorrem ao sobrenatural – à magia – com o intuito de buscar respostas e soluções para problemas da vida cotidiana, além de procurar conforto para os males que lhes acometem (DURKHEIM, 1989; MAUSS e HUBERT, 2003; LÉVI-STRAUSS, 1975; EVANS-PRITCHARD, 2004; OLIVEIRA, 1985). Na cultura Azande, por exemplo, quando uma pessoa é acometida por uma doença ou quando alguma atividade não ocorre como o esperado, a magia pode ser considerada a causadora desses problemas, sendo a explicação lógica para os eventos cotidianos, participando, assim, de toda a vida social nesta cultura (EVANS-PRITCHARD, 2004).

Há mais de um século, a antropologia se debruça em estudar e compreender esse tema. Um dos grandes nomes nos estudos da magia e da religião comparada foi James Frazer. Em *O Ramo de ouro*, Frazer (1982) tece as bases da antropologia evolucionista para a compreensão da magia. Utilizando o método comparativo, o autor analisou as similitudes entre crenças distintas. Uma das suas principais preocupações era classificar os atos mágicos, de modo semelhante ao que fazem os taxonomistas, estipulando um ponto em comum e suas ramificações.

Frazer (1982) buscava demonstrar a evolução do pensamento das sociedades primitivas às modernas. Para ele, a magia, a religião e a ciência são apenas compreensões diferentes do mundo e a maneira pela qual as sociedades, em seus variados estágios de desenvolvimento, tentam desvendar os mistérios e realizar seus desejos.

Segundo Frazer (1982), as concepções mágico-religiosas das sociedades primitivas emergem como uma confluência de superstições/simpatias, fundada por meio

do medo ou da irracionalidade primitiva. Nestas sociedades, o sobrenatural e o natural se encontram no mesmo plano. Por esta perspectiva, não havendo nenhuma distinção, os humanos podem controlar os eventos naturais ou comportamentais com os quais mantêm contato. Esse controle é exercido por dois grupos de magia: a homeopática e a contagiosa. Ambas podem ser denominadas magia simpática<sup>6</sup>, por supor a conexão/interação entre as coisas através de um “éter invisível” (FRAZER, 1982, p. 86). A magia homeopática parte do princípio do semelhante agindo sobre o semelhante, assim, os magos produzem estatuetas, réplicas dos rivais, incutindo o mal nestes objetos com o intuito de atingir seus referentes (inimigos). Na magia contagiosa as coisas sempre estiveram, estão e estarão ligadas por uma relação simpática. Logo, ainda que esteja separada do humano, as partes do corpo, como cabelo e as unhas, podem ser utilizadas em rituais mágicos para influenciar, à distância, a pessoa de onde foram retiradas, “de modo que estas, por si só, bastam para dar ao feiticeiro um certo poder sobre sua vítima” (FRAZER, 1982, p. 110).

Frazer (1982) exemplificou como povos diversos usufruem da magia simpática a seu favor, evidenciando que ela pode ser empregada tanto para causar malefícios, quanto para o bem. O fato de a magia simpática ser utilizada para atingir determinados fins faz com que o autor perceba uma certa “aproximação” com a ciência. Essa aproximação se dá ao reconhecer que a magia pode inferir sobre eventos que ocorrem por meio da causalidade. Ele argumenta que o mago não reconhece as características abstratas da prática mágica, mas compreende que existem aspectos puramente racionais, uma vez que sempre realiza seus feitiços públicos no período provável para que ele se concretize. O mago<sup>7</sup> nunca efetua um feitiço para uma boa colheita em um período de extrema seca, pois ele tem a percepção sobre os ciclos naturais, apesar de não refletir sobre os mesmos. Em suma, tanto a magia quanto a ciência tentam desvendar os mistérios das coisas, reconhecem a cadência dos eventos e percebem que são regidos por leis, mas se distanciam na forma como intervêm e interpretam a natureza (FRAZER, 1982).

Para o autor, a magia nada tem de mística, e ainda que se perceba uma relação entre ela e a ciência, a primeira deve ser compreendida como um tipo primitivo de

---

<sup>6</sup> A magia pode ser positiva ou negativa (conhecida também como tabu). A magia positiva está relacionada ao feitiço e tem por finalidade produzir algo desejado. Já a magia negativa, procura evitar que algo indesejado aconteça.

<sup>7</sup> Frazer diferencia o mago do curandeiro/feiticeiro. Define como mago aquele que pratica a magia privada e como curandeiro/feiticeiro aquele que pratica a magia pública ou feitiçaria.

pensamento, baseado em suposições causais e enganosas, ao contrário da segunda, que se alicerça em observações precisas e factuais dos fenômenos (FRAZER, 1982). Segundo Frazer, a humanidade passa por um processo evolutivo do pensamento, no qual a magia dá lugar à religião à medida que os seres humanos começam a perceber que os rituais mágicos não conseguem atingir os resultados com a frequência esperada. O mágico passa a acreditar que seres espirituais movem o mundo material, dando vida às divindades que simbolizam os elementos e fenômenos naturais. Este seria o nascimento da religião. Os magos dão lugar aos sacerdotes que, assim como os primeiros, possuem a capacidade de interagir com os seres sobrenaturais. Mas, se na magia os seres sobrenaturais eram passíveis de serem controlados, na religião tornam-se portadores de consciência e vontade própria (FRAZER, 1982).

Neste processo, os grupos humanos começam a realizar sacrifícios, a criar preces e a adorar o divino com a intenção de alcançar a salvação. Frazer (1982) afirma que a magia é, em geral, mais simples e que na religião existe uma maior complexidade de elementos mentais e rituais, inferindo que a segunda se encontra em um estágio posterior do pensamento humano.

No decorrer do tempo, a religião se torna uma explicação insatisfatória, pois os olhos mais atentos não conseguem observar as verdades religiosas nos eventos naturais, e, na busca por uma elucidação mais profunda dos mistérios, passam a ver:

(...) a teoria religiosa como inadequada e voltam, de certa maneira, ao velho ponto de vista da magia, postulando explicitamente aquilo que ela havia suposto apenas implicitamente, isto é, uma regularidade inflexível na ordem dos acontecimentos naturais que, se cuidadosamente observada, nos permite prever seu curso com segurança e agir de acordo com essa previsão. Em suma, a religião, considerada como uma explicação da natureza, é substituída pela ciência (FRAZER, p. 623 - 624, 1982).

A partir daí, inicia-se o processo de substituição da religião pela ciência, caracterizada como o último estágio no percurso evolutivo do pensamento humano, o que pressupõe a sua superioridade em relação a outras formas de conhecimento. (FRAZER, 1982).

Na relação entre as três formas de conhecimento, Frazer (1982) aponta o que diferencia a magia e a ciência, da religião. Enquanto as primeiras se veem guiadas por leis que podem, ou não, ser utilizadas para fins próprios, a religião faz com que os humanos se enxerguem em uma redoma de poderes, forças, e seres superiores capazes de controlar os eventos terrenos por meio da vontade própria, da súplica e da persuasão.

Em outras palavras, a magia e a ciência assumem que forças impessoais operam a natureza, enquanto a religião a concebe como uma realidade controlada por seres sobrenaturais e conscientes de suas ações (FRAZER, 1982).

Para ilustrar o que acredita ser o curso da evolução do pensamento humano, Frazer (1982) utiliza como metáfora o entrelaçamento das linhas negras (magia), vermelha (religião) e branca (ciência<sup>8</sup>). Segundo ele, no início, as linhas pretas e brancas encontravam-se trançadas em uma trama de verdades e falseabilidades, com pouca presença das linhas vermelhas. Mas, se seguirmos o trançado, perceberemos que nas regiões medianas as linhas vermelhas penetram profundamente, formando uma textura densa e rubra. Continuando a percorrer o entrelaçar das linhas, veremos que o vermelho se esmaece dando espaço para o branco que começa a impregnar o tecido. Assim, as tranças se transformam gradualmente à medida que as linhas se entrelaçam e novas concepções e percepções do mundo se formam.

No clássico *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, Durkheim (1989, p. 36) propõe discutir “as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa”, a partir do totemismo<sup>9</sup> presente em tribos australianas. Passando do indivíduo para o coletivo, o autor constrói sua argumentação criticando o animismo de Taylor e o naturalismo de Muller por serem, segundo Durkheim, teorias que reduzem a magia e a religião a ilusões, percepções grosseiras e infantis, fundadas unicamente na irracionalidade dos povos primitivos.

Durkheim (1982) sustenta que os seres humanos têm plena consciência e razão para acreditar em suas crenças mágico-religiosas, pois se baseiam nas experiências que os cercam e traduzem em símbolos as realidades socioculturais. Assim sendo, a religião não pode ser concebida apenas como o fruto das fantasias humanas, sem minimamente corresponder à realidade. Não obstante, se a religião tivesse surgido apenas pela necessidade de explicar os fenômenos naturais, não existiria razão lógica para atribuir aos eventos cotidianos o caráter sagrado (DURKHEIM, 1989).

Analisando as crenças mágico-religiosas, Durkheim (1989) admite que, apesar de serem atividades opostas, existem similaridades entre a religião e a magia; ambas são produtos da sociedade, possuem um intermediário para realizar os rituais - o mago e o

---

<sup>8</sup> Para fins didáticos, compreendida como as pequenas “verdades” factuais, frutos da relação do homem com o ambiente (Frazer, 1982).

<sup>9</sup> Presente nas religiões totêmicas, é a relação de um grupo social com um ser místico que se torna o totem da comunidade. E além de um agrupamento social, o totemismo é um sistema religioso de crenças e práticas (DURKHEIM, 1989; MALINOWSKI, 1988).

sacerdote - e procuram as respostas em seres superiores (DURKHEIM, 1989). E, embora assumam funções diferentes na magia, os seres sobrenaturais invocados pelo mago “não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticas”. (DURKHEIM, 1989, p. 74).

Para Durkheim (1989, 75), a magia e a religião encontram-se em um constante duelo, uma rejeição mútua. Ele argumenta que parece existir na magia um tipo de prazer “em profanar as coisas santas nos seus ritos, ela assume posição oposta à das cerimônias religiosas. A religião, por sua vez, embora não tenha condenado e proibido sempre os ritos mágicos, olha-os, em geral, de modo desfavorável”.

Não obstante, na visão religiosa a magia profana<sup>10</sup> os seus deuses e rituais, pois o mago coage os espíritos com a finalidade de obter o que necessitam e satisfazer os seus desejos. Por este prisma, a magia é considerada uma inversão da tradição religiosa, pois se na religião os seres humanos se colocam a serviços dos deuses e os sacerdotes buscam uma relação “amistosa” através de orações e súplicas, na magia acontece o contrário, os deuses devem estar a serviço dos homens (DURKHEIM, 1989; MAUSS e HUBERT, 2003).

Nos rituais mágicos, quando os deuses não realizam os feitos segundo os desejos do mago, eles são punidos e (ou) privados das oferendas (FRAZER, 1982; DURKHEIM, 1989). Ao discorrer sobre o controle mágico da chuva, Frazer (1982) demonstra que, quando os chineses desejavam que chovesse, construíam um dragão de madeira que era a representação simbólica do Deus da chuva. Este era levado em procissão mas, se finalizado o ritual, ele “não fizesse” chover, o Deus seria amaldiçoado, privavam-no publicamente de sua condição divina; por vezes, a representação material era espancada ou destruída. Mas, por outro lado, se chovesse, ao Deus seria concedido um status superior. Já na religião, assevera Durkheim (1982), o Deus mantém a ordem social e natural sem que para isso seja necessário constrangê-lo; assim, as celebrações ritualistas são para lhe agradecer. Cabe ressaltar que nem todas as religiões e ritos emanam e dependem de seres divinos, a exemplo do budismo; portanto,

---

<sup>10</sup> Frazer (1982) acreditava que as religiões primitivas não distinguem o sagrado e o profano, de modo contrário, Durkheim (1988) presume que a religião institui a cisão do mundo em uma visão binária. O bem e o mal, o sagrado e profano são fenômenos característicos. Em oposição ao que é sacralizado, o profano flerta com o proibido, o que não é desejado. “As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; as coisas profanas, aquelas a que se aplicam essas proibições e que devem permanecer à distância das primeiras” (DURKHEIM, 1989, p. 24).

“a religião vai além da ideia de deuses ou de espíritos, logo não pode se definir exclusivamente em função desta última” (DURKHEIM, 1989, p. 18).

Em suas análises, Durkheim deixa claro que a magia e a religião são expressões das vontades coletivas. Porém, ao contrário da magia, as crenças religiosas não são assumidas individualmente pelos membros da comunidade. A aceitação dessas crenças caracteriza o sujeito como membro de um grupo e o torna parte de uma unidade (DURKHEIM, 1989).

Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Uma sociedade cujos membros estão unidos por se representarem da mesma maneira no mundo sagrado e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas, é isso a que chamamos uma igreja (DURKHEIM, 1989, p. 28).

A igreja simboliza e demarca a institucionalização da religião, constituindo-se como um dos elementos cruciais na ruptura entre ela e a magia; pois, antes de ser um espaço físico, é onde as representações sobre o sagrado refletem uma realidade coletiva e em práticas comuns (DURKHEIM, 1989).

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (Durkheim 1989, p. 38).

Durkheim (1989, p. 274) considera que, possivelmente, as representações religiosas foram as primeiras criadas pela humanidade. Essas representações se constituem coletivamente nos “meios sociais efervescentes” e, por meio do rito, elas são reafirmadas periodicamente. O autor faz essas constatações ao averiguar que a religiosidade totêmica das tribos australianas se expressa quase que unicamente por meio das reuniões e encontros coletivos.

No que se refere à magia, o mesmo não acontece. De modo antagônico ao sacerdote, o mago não tem necessidade de se unir aos seus pares para praticar a magia. Apesar disso, os magos podem formar sociedades mágicas, mas estas não são indispensáveis para o funcionamento da magia. Além disso, essas sociedades não estão abertas a toda a comunidade que procura a magia. Geralmente, apenas os magos podem participar dos encontros (DURKHEIM, 1989). E, embora a magia também se consolide no meio social, ela não tem, por definição, a função de promover a unidade do grupo,

mas resultados (DURKHEIM, 1989), pois entre o mago e os indivíduos que o procuram:

(...) não existem laços duradouros que façam deles membros de um mesmo corpo moral, comparável ao formado pelos fiéis de um mesmo Deus, pelos praticantes de um mesmo culto. O mago tem clientela, não Igreja, e seus clientes podem muito bem não ter entre si nenhuma relação, a ponto de se ignorarem uns aos outros; até as relações que têm com o mago são geralmente acidentais e passageiras; são em tudo semelhante às de doente com o médico (DURKHEIM, 1989, p. 76-77).

Por consequência, Durkheim (1989) afirma ser improvável que a magia crie laços sólidos e duradouros como a religião, uma vez que a convivência entre a clientela do mago não tem o poder de criar regras de conduta capazes de reger os comportamentos sociais.

Sob a ótica da sociologia de Durkheim, Mauss e Hubert (2003) procuram elaborar uma teoria geral da magia, criando definições e diferenciando-a de outras manifestações. Para tal, iniciam uma incursão teórica, realizando um estudo bibliográfico com intuito de analisar os trabalhos que já haviam sido desenvolvidos sobre a magia. Nesta empreitada, deparam-se com as pesquisas de Tylor, Jevons, Olderberg e Frazer. Em suas análises, perceberam algumas ideias nos trabalhos de outros pesquisadores que, para eles, seriam inconsistentes.

Ao analisarem “O ramo de ouro”, Mauss e Hubert (2003) alegaram ser insuficientes os argumentos apontados por Frazer para categorizar a magia pois, segundo eles, a magia não deve ser compreendida como uma técnica ou uma ciência primitiva e falsa, e pensá-la assim não permite elaborar uma definição consistente (MAUSS & HUBERT, 2003). Mauss e Hubert (2003) assumiram que era inexistente uma definição e conceituação teórica satisfatória do que seria a magia. Partindo dessa premissa, elaboraram um estudo sistematizado sobre a magia em diversas culturas. Este estudo foi feito apoiando-se nos ritos mágicos realizados por povos primitivos e por povos com uma organização social mais complexa. Para que fosse possível compreender as experiências mágicas, os autores analisaram os rituais buscando entender a magia na cosmovisão do grupo estudado.

Não obstante, Mauss e Hubert (2003) retomam a ideia da magia simpática dos estudos de Frazer (1982) e contestam a premissa de que todo ritual mágico será simpático. Afinal, existem rituais mágicos com outras finalidades como, por exemplo, a sacralização das coisas e dos indivíduos. Ponderam também que a simpatia não é uma

característica presente apenas na magia, pois é possível observar atos simpáticos nas religiões, como as bênçãos de objetos pessoais. Outro ponto de dissenso diz respeito à presença de seres sobrenaturais. Frazer (1982) aponta que a magia não necessita de um ser espiritual para que ela se concretize. Mas, na percepção de Mauss e Hubert (2003), se assim a magia se sucedesse, possessões, incorporações e intercessão a espíritos não ocorreriam nesses rituais. Fato é que as religiões contêm elementos mágicos e, assim como a religião, a magia invoca e busca intercessão nos seres sobrenaturais (DURKHEIM, 1989; MAUS e HUBERT, 2003).

Ademais, Maus e Hubert (2003) alegam que as categorizações das simpatias resultam das representações coletivas. E apontam que, ao propor um modelo e buscar por situações que o confirmassem, Frazer<sup>11</sup> erra ao criar generalizações fundadas, unicamente, em sua percepção particular e parcial do que seria a magia:

A única tentativa feita, por Frazer e Javons, para circunscrever a magia, peca por parcialidade. Eles escolheram fatos pretensamente típicos; acreditaram na existência de uma magia pura e reduziram-na inteiramente aos fatos de simpatia; mas não demonstraram a legitimidade da escolha. Eles deixam de lado uma massa considerável de práticas, que todos os que praticaram, ou viram praticar, sempre qualificaram de mágicas, como os encantamentos e os ritos em que intervêm demônios propriamente ditos (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 51-52).

Outra crítica assinalada por Maus e Hubert se relaciona ao segundo critério utilizado por Frazer para distinguir a magia da religião, em que a magia agiria por meio da coação, ao contrário da religião que “adora e concilia” (MAUSS e HUBERT, 2003, p.58). Eles argumentam que a religião também possui a capacidade de coagir seus fiéis, e que Deus:

(...) não podia de modo algum se subtrair, na maior parte das religiões antigas, a um rito idealizado sem vício de forma. Além disso, não é exato, (...) que todos os ritos mágicos tenham tido uma ação direta, uma vez que há espíritos na magia, e mesmo os deuses aí participam. (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 58).

---

<sup>11</sup> Deve-se pontuar a influência do positivismo e da escola evolucionista para o pensamento de Frazer. Neste período, século XIX, o antropólogo não se despia de seus valores ao estudar outras culturas, buscavam-se bases científicas para explicar as diferenças entre os grupos humanos. O principal objetivo dos estudos antropológicos era compreender a origem das instituições sociais. Para isso, delimitava-se uma escala evolutiva onde os povos ágrafos, ainda que vivessem em um período contemporâneo, seriam a representação de estágios inferiores da cultura humana em contraponto ao ápice da erudição, a cultura europeia.

Mas ao contrário da religião, a magia não faz parte do sistema oficial, pois é um rito secreto, privado, imerso em mistério e “que tende no limite ao rito proibido” (MAUSS e HUBERT, 2003, p.61). Ela se caracteriza pela utilização de vários objetos que, no contexto ritual, são dotados de poder e classificados como mágicos.

Na concepção dos autores, a magia é o fenômeno em que uma força interior presente em todas as coisas, o *mana*<sup>12,13</sup>, é canalizado com intuito de alcançar objetivos específicos (MAUSS e HUBERT, 2003). Assim como a religião, é sustentada em crenças coletivas; logo, a magia é um fato social e, por conseguinte, devem ser aceitas como mágicas as práticas que são assim concebidas por todos os membros de uma comunidade (DURKHEIM, 1989; MAUSS e HUBERT, 2003). Desse modo, as práticas individuais supersticiosas, como a dos “jogadores, não podem ser chamadas de mágicas” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 56).

Pensando nisso, Mauss e Hubert (2003) enfatizam a importância de compreender a magia por meio do rito realizado na esfera social. Para eles, magia e religião, apesar de possuírem similaridades, não são a mesma coisa e, portanto, não devem ser confundidas. Assim, formularam quais são os elementos básicos, fundamentais e necessários para que o ritual mágico seja concebido. Estes são elementos indissociáveis, a saber: o agente, o ato e as representações (MAUSS e HUBERT, 2003):

(...) chamamos mágico o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos representações mágicas as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los ritos mágicos. Importa desde já distinguir esses atos de práticas sociais com as quais poderiam ser confundidos” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 55).

Temos então o primeiro elemento básico da magia; o agente ou mago. Ele tem o poder de evocar mais coisas do que as pessoas podem imaginar, “suas palavras, gestos e pensamentos são forças. Toda sua pessoa transmite eflúvios, influências, aos quais curvam-se a natureza, os homens, os espíritos e os deuses” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 70).

O mago não precisa ser um profissional. Porém, não é qualquer pessoa que pode se transformar em um, “há qualidades que distinguem o mágico do comum dos homens.

---

<sup>12</sup> “É a força por excelência, a eficácia verdadeira das coisas, que corrobora, sem aniquilar, a ação mecânica delas (...)” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 145)

<sup>13</sup> Na introdução de “Um esboço da teoria geral da magia” Lévi-Strauss (2003) expõe que o *mana* tem seus respectivos em outras culturas, que são chamados de *wakan*, *orenda*, etc.

Umas adquiridas, outras congênitas; há algumas que lhe são atribuídas, outras que ele possui efetivamente” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 63-64). Logo, a magia não pode ser praticada a bel-prazer, por sujeitos sem o mínimo de preparação, mas existe a possibilidade de pessoas iniciadas, e com um menor nível de instrução sobre as práticas mágicas, executarem alguns rituais. Malinowski (1988) ressalta que outro aspecto referente ao mago e à magia que deve ser considerado é a iniciação à magia. O autor pondera que a magia pode ser ensinada a alguém que o mago julgue digno e que tenha condições para a apreensão desses conhecimentos.

Mauss e Hubert (2003) apresentam que homens e mulheres podem se tornar magos. Mas, no caso das mulheres, sua participação no mundo da magia está intimamente associada ao desenvolvimento biológico. Enquanto adolescente, ela é a virgem que auxilia nos rituais; já idosa, se transforma na bruxa que os conduz. Os autores ressaltam que a participação da mulher no mundo da magia é ínfima se comparada à dos homens e, se faz parte do ritual, ela é a “encarregada da magia”, uma ajudante, visto que o homem é o mago em *stricto sensu* (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 65). No que se refere à participação de crianças nos rituais, Mauss (2003, p.66) disserta que são “auxiliares especialmente requisitados, sobretudo para os ritos divinatórios”; não possuem idade e iniciação adequada para realizarem a magia, apesar de algumas vezes “fazerem por conta própria”.

O mago é visto pelos membros da comunidade como um indivíduo com características especiais, particulares, um olhar diferente, uma marca, um gesto. Geralmente são indivíduos detentores de saberes e características físicas, de personalidade ou caráter que os distinguem dos outros membros da comunidade (MALINOWSKI, 1988; MAUSS e HUBERT, 2003). Ele cativa, chama a atenção, prende o olhar, é um mistério. Frequentemente, forasteiros, deficientes e mulheres, pessoas com características peculiares são tidas como mágicas (MAUSS e HUBERT, 2003).

A própria sociedade que por vezes os oprime, eleva-os à posição de magos e “todos esses indivíduos (...), formam de fato espécies de classes sociais. O que lhes confere virtudes mágicas não é tanto seu caráter físico individual quanto a atitude tomada pela sociedade em relação a todo o seu gênero” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 64-65). Contudo, isso não quer dizer que a condição anormal os tornam aptos para a magia, mas de fato a indução social pode ser verdadeira. Logo, as reações sociais

direcionadas a eles os definem como magos, não por serem anormais, mas por serem magos são estigmatizados como anormais (MAUSS E HUBERT, 2003).

Quanto à personalidade do mago, são grossos, ríspidos, de palavras bonitas e poéticas. Mudam de humor com facilidade, frequentemente assimilam outras personalidades, incorporam espíritos, mudam de nome e, assim, asseguram sua conexão com sobrenatural e as divindades (MAUSS e HUBERT, 2003).

Todos esses sinais denotam, ordinariamente, um certo nervosismo que, em muitas sociedades, os mágicos cultivam e que é exacerbado no curso das cerimônias. Frequentemente estas chegam a ser acompanhadas de verdadeiros transe nervosos, de crises de histeria ou até de estados catalépticos. O mágico cai em êxtases, às vezes reais, mas em geral voluntariamente provocados. Acredita-se, com frequência, e parece, sempre, transportado para fora da humanidade (MAUSS, 2003, p. 64).

Nessas representações o mago afirma seu poder, o transe e a histeria são transmitidos para os presentes como manifestações de uma força desconhecida, mágica e sobrenatural. Em “O ramo de ouro”, temos alguns apontamentos sobre a posição social do mago. Não é apenas a sociedade que lhes confere posição de destaque, por vezes ele próprio se intitula detentor de um conhecimento. Frazer (1982) argumenta que, ao realizarem os feitiços em prol de um bem comum, a magia se torna pública e o mago se torna um agente público. Na medida em que a sociedade atribui ao bem-estar da tribo a realização dos ritos mágicos, é proporcionado ao mago um maior prestígio social. A partir desse momento, indivíduos mais talentosos da comunidade se sentem atraídos a desempenhar esta função. Os magos tornam-se cada vez mais influentes na política da comunidade, chegando, em algumas culturas, a se tornarem reis.

As considerações de Frazer (1982) reiteram que a sociedade criará o mago e a sua reputação e, portanto, é a opinião popular que lhe confere os poderes; se para ela o mago tudo sabe, tudo ele poderá. A força do mago virá de onde o público desejar, seja do sol ou do arco-íris. Essa mesma opinião pública norteará o limite de seus poderes e seus conhecimentos (MAUSS e HUBERT, 2003). Não é da vontade individual que se torna mago, “vira-se mágico por revelação, por consagração e por tradição. Esse triplo modo de qualificação foi assinalado pelos observadores, pelos próprios mágicos, e com muita frequência levou à distinção de diferentes classes de feiticeiros” (MAUSS e HUBERT, 2003, p.77).

Em “O feiticeiro e sua magia”, Lévi-Strauss (1975) narra a história de Quesalid, um feiticeiro que não o queria ser. Quesalid era cético à magia, sua ânsia em

desmoralizar os rituais de cura o tornaram próximo de um xamã da tribo Kwakiutl, no Canadá. O xamã ensinou-lhe seus feitiços, demonstrou a Quesalid as suas técnicas de prestidigitação, regurgitação e outras mais. Na jornada de exposição dos “charlatões”, o jovem feiticeiro foi adquirindo confiança daqueles que presenciavam suas ações e ouviam suas falas. A família de um enfermo tivera uma revelação em sonho de que Quesalid era o único que poderia salvar a vida do doente. Ele realizou o ritual e seguiu exitoso, ganhou fama, começou a ser considerado um feiticeiro/Xamã pela comunidade. Quesalid continuou por seu caminho de expor os que se passam por Xamãs. Neste percurso, desacreditava os impostores e acabava por testar suas terapias, obtendo bons resultados. Ele, descrente, cético, passou a crer na possibilidade de a magia ser real e, por consequência, na existência de Xamãs que de fato dominam a magia.

As performances de Quesalid para desmascarar o Xamã asseveram seu poder perante ao público e sua jornada exemplifica não só o poder da crença coletiva, mas a capacidade do mago em criar e sustentar representações em torno de si e da magia. São essas representações que sustentarão a reputação do mago. Em outras palavras, a ação da comunidade tem o poder de moldar e criar um novo mago.

O segundo elemento essencial para a realização da magia é o ato ou ritual. A magia se dará por meio da representação ritualística, e em função dos objetivos que se pretende alcançar, é necessário seguir algumas regras, pois:

(...) todos os lugares onde habitam as almas do outro mundo e os demônios, são para a magia lugares de predileção. Praticase a magia nos limites das aldeias e dos campos, nas soleiras (...) em todo lugar que tenha uma determinação qualquer. O mínimo de qualificação que se pode exigir é que o lugar tenha uma correlação suficiente com o rito; para enfeitiçar um inimigo, cospe-se sobre sua casa ou diante dele. Na falta de outra determinação, o mágico traça um círculo ou um quadro mágico, um templum, em torno de si, e é aí que ele trabalha (MAUSS e HUBERT, 2003, p.83).

Os rituais podem acontecer em questão de minutos ou durar dias. Eles estão cercados de preceitos mágicos e, para que o ritual aconteça, uma série de elementos devem estar presentes e precisam ser utilizados de ordem e de maneira correta para que a eficácia se concretize em sua totalidade. Tanto o mago quanto o enfermo devem se submeter aos ritos, seguindo uma ordem de prescrições, como pintar o rosto, usar uma roupa especial, abster-se de alguns alimentos, “mas sobretudo, é necessário ter fé” (MAUSS & HUBERT, 2003, p.85).

Uma das principais diferenças entre os ritos religiosos e mágicos é o local onde será realizado (DURKHEIM, 1988). Maus e Hubert (2003) determinam que este não costuma ocorrer “no templo ou no altar doméstico, mas geralmente nos bosques, longe das habitações, na noite ou na sombra, ou nos recônditos da casa, isto é, em um lugar isolado. Enquanto o rito religioso busca em geral a luz do dia e o público, o rito mágico os evita” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 60). Em seguida, Maus e Hubert (2003) complementam:

Esses diversos sinais, na verdade, apenas exprimem a irreligiosidade do rito mágico; ele é antirreligioso, e as pessoas querem que assim seja. Em todo caso, não faz parte de um daqueles sistemas organizados que chamamos cultos. Ao contrário, uma prática religiosa, mesmo fortuita, mesmo facultativa, é sempre prevista, prescrita, oficial. Ela faz parte de um culto. (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 60).

Como característica da irreligiosidade, segundo os autores, os ritos que têm por finalidade causar o mal a algo ou a alguém são opostos à religião, são proibidos e mágicos por definição. Já “as religiões sempre criam uma espécie de ideal em direção ao qual se alçam os hinos, os votos, os sacrifícios, e que as interdições protegem” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 59).

A herança tradicional também influenciará o ritual mágico. O mago carrega consigo a força da tradição, é o que lhe fornece os meios para atingir os objetivos extremamente precisos, ainda que ele tenha “uma vaga ideia de uma ação possível” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 114). E, mesmo que opere pela força da tradição, o mago possui certa liberdade para retirar ou incorporar novos elementos à sua prática ritual<sup>14</sup> (MAUSS e HUBERT, 2003)

A incorporação de elementos, sua reputação e atuação sempre estarão impregnadas de tudo aquilo já alcançado pelos magos. Eles tornam-se conhecidos pelos seus feitos e, a partir deles, a comunidade lhes confere especialidades. Essa especialização se deu, segundo Frazer (1982), à medida em que se sentiam convictos de possuir grandes poderes. Atrelada a esta convicção, estava o reconhecimento desses poderes pela sociedade que lhes conferia características mágicas próprias. Paulatinamente, isso fez com que ocorresse um processo de especialização de suas magias, a ponto de se tornarem a mais antiga classe profissional no curso evolutivo das

---

<sup>14</sup> Iremos discutir os processos de ressignificação e hibridização das práticas no próximo capítulo desta dissertação.

sociedades. Assim como Frazer, Malinowski também sustenta a ideia de que o mago teria sido a primeira profissão da humanidade (MALINOSKI, 1988).

De certo modo, as constatações de Mauss e Hubert (2003) sobre a especialização do mago se relacionam às de Frazer (1982). Para ele, a manipulação frequente de um mesmo ritual faz com que o mago por este seja definido, isto é, a prática ritualística define sua especialidade. “Cada mágico é o homem de uma receita, de um instrumento, de uma bolsa de remédios, que ele emprega fatalmente a qualquer propósito. Geralmente, é mais conforme os ritos que praticam do que conforme os poderes que possuem que os mágicos são especializados” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 96).

À vista disso, Mauss e Hubert (2003) atestam que o mago tem por definição a função de produzir resultados, que se operam por meio do ritual. E ainda que a finalidade do ritual seja alcançar um objetivo específico, suas práticas “mágicas não são vazias de sentido”. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas, que constituem o terceiro elemento da magia (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 97). A representação não existe se não no rito. São os produtos do ritual mágico e podem ser pessoais ou impessoais, “conforme a ideia de seres individuais nelas se encontre ou não” (MAUSS e HUBERT 2003, p. 99). Os ritos impessoais podem ser abstratos ou concretos.

Para explicar as representações impessoais abstratas, Mauss e Hubert (2003) retomam as leis da magia de Frazer (1982) e ampliam os conceitos, adicionando uma terceira lei, a da contrariedade.

Sobre a magia da contiguidade (a magia contagiosa), Mauss e Hubert (2003) atestam que a parte vale pelo todo. E mesmo um breve “esbarrão” poderia contagiar e transmitir coisas boas ou ruins por meio de uma corrente simpática. Os autores afirmam que isso resultaria em um problema, pois se várias pessoas fossem contagiadas acidentalmente, o contágio seria transmitido em sua totalidade. Contudo, os resultados da magia simpática são limitados ao efeito esperado, caso contrário:

(...) a magia seria impossível. Os efeitos da simpatia são sempre limitados a um efeito desejado. Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis. Assim, quando o mágico absorve a doença de seu cliente, ele não sofre com isso. Do mesmo modo, ele comunica apenas a duração da poeira de múmia, empregada para prolongar a vida, o valor do ouro e do diamante, a insensibilidade do dente de um morto; é a essa propriedade, separada por abstração, que se limita o contágio (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 103).

Da mesma forma que a lei da contiguidade, na lei da similaridade (magia homeopática), a parte vale pelo todo. Contudo, o contato não se faz necessário. No que se refere à similaridade, é importante distinguir duas fórmulas principais: o “semelhante evoca o semelhante, *similia similibus evocantur*; o semelhante age sobre o semelhante e, especialmente, cura o semelhante, *similia similibus curantur*” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 104).

Na primeira, a representação imagética está para a coisa, assim como a parte para o todo. Ou seja, a representação em forma de figura, de boneco ou qualquer outra coisa que crie uma convenção associativa e, longe de qualquer contato direto, evoca o sujeito que se quer afetar. Já na segunda, Mauss e Hubert (2003) atestam que ao contrário da primeira, em que a evocação é geral, nesta a magia produz efeito numa direção específica, ou seja, durante o ritual mágico será indicado onde e o que se quer afetar. Para tornar mais claro, tomemos como exemplo a lenda da cura de Íflico:

(...) seu pai Filaco, num dia em que castrava bodes, o ameaçara com sua faca sangrenta; tornado estéril por simpatia, ele não tinha filhos; o adivinho Melampo, consultado, fê-lo beber no vinho, por dez dias seguidos, a ferrugem da referida faca, reencontrada numa árvore onde Filaco a cravara. A faca ainda seria capaz, por simpatia, de agravar o mal de Íflico; por simpatia igualmente, as qualidades de Íflico deveriam passar para a faca; mas Melampo retém apenas este segundo efeito, limitado, aliás, ao mal em questão: a esterilidade do rei é absorvida pelo poder esterilizante do instrumento. Do mesmo modo, quando o brâmane, na Índia, tratava a hidropisia por meio de abluções, ele não dava ao enfermo uma sobrecarga de líquido: a água, com a qual o punha em contato, absorvia aquela que o fazia sofrer (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 106).

Por fim, na lei da contrariedade, a terceira lei, o semelhante também evoca o semelhante, entretanto, age de modo contrário. A noção da imagem presente nas outras leis, nesta se torna símbolo. Os magos escolhem os objetos a serem utilizados como símbolos mágicos em função do traço que busca representar. Por exemplo, quando se quer que chova, utilizam a água, quando querem a fertilidade simulam “crianças a nascer por cabeças de papoulas” etc., (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 105).

Sobre as representações concretas impessoais e pessoais, os autores argumentam que são os recursos utilizados no ritual, como objetos mágicos, e a materialidade do rito. Para tornar mais claro, pensemos em um ritual de cura. O mal se encontra no plano abstrato, ou seja, ele não é concreto no ponto de vista da materialidade. A partir do

momento em que o mago simboliza o mal em um objeto, ele o materializa tornando-o concreto.

A última representação apresentada pelos autores são as representações pessoais ou Demonologia. O fato de serem chamadas também de demonologia não quer dizer que tenham relação com seres diabólicos. Esta representação faz menção à personificação dos espíritos, à magia agindo de forma pessoal. Ou seja, um espírito evocado estará condicionado às especificidades do rito, eles não agem livremente. Os autores evidenciam que:

(...) tanto na cerimônia mágica como na religião recorreu-se a espíritos, chamados tindalos, que são, todos eles, almas. Todo morto pode tornar-se tindalo, se manifesta seu poder por um milagre, uma maleficência etc. Mas, em princípio, só são tindalos os que tiveram, em vida, poderes mágicos ou religiosos (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 118).

Estes espíritos tornaram-se portadores de poderes mágicos, “seja em virtude de uma crença geral em seu poder divino, seja em virtude de uma qualificação especial que, no mundo dos fantasmas, lhes dá, em relação aos seres religiosos, um lugar determinado” (MAUSS e HUBERT, 2003, p. 118). Existe algo semelhante em algumas religiões (DURKHEIM, 1989) como, por exemplo, no catolicismo. As pessoas que viveram um caminho de santidade e retidão, segundo os dogmas da igreja, ao morrerem intermediam milagres, que são eventos nos quais ocorre a cura que não consegue ser explicada à luz da ciência. Estes santos possuem poderes concedidos por Deus e tais poderes estão vinculados à trajetória de vida do santo, como, Santa Luiza, que condenada por ser cristã, teve seus olhos arrancados e, ao morrer, tornou-se a protetora dos olhos.

Mauss e Hubert (2003, p. 122) atestam que “quase não há rito religioso que não tenha seus equivalentes na magia”. Durkheim (1989) propõe que a diferença entre os ritos mágicos e os religiosos é que os primeiros possuem características rudimentares pois, ao serem executados com fins práticos limitam-se à produção de efeitos e não debruçam seu tempo em reflexões.

Malinowski é um dos grandes nomes da antropologia que também se debruçou a estudar as relações entre as diversas formas de compreensão do mundo, neste caso a magia, a religião e a ciência. Em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) e em *Magia, Ciência e Religião* (1988), o autor disserta a respeito da magia e suas funções no cotidiano da sociedade trobriandesa, comparando-a com a ciência e a religião. Segundo

o autor, a magia está presente no dia a dia dos trobriandeses, enraizada em tudo que é de grande importância para essa sociedade, como na morte, na saúde, na fabricação de canoas, no *kula*, etc. (MALINOWSKI, 1978; 1988).

A despeito da relação com sagrado, Malinowski (1988) expõe que em todas as sociedades, ainda que primitivas, é possível encontrar vestígios da religião e da magia. Para ele, elas são um complexo de pensamento, um tipo especial de conduta que ordena a vida e são construídas por meio de uma lógica própria. Contudo, o autor faz algumas ressalvas e critica os pesquisadores que atribuem à religião todos os fatos da vida das sociedades primitivas, afinal, afirma o autor, tal generalização exclui a capacidade mental e a racionalidade humana sobre o ambiente (MALINOWSKI, 1978; 1988).

Assim como Durkheim (1989), Malinowski reconhece que a religião se expressa na coletividade e que a sociedade necessita da religião para nortear as condutas e a moral. Para além, a religião teria a capacidade de aglutinar a sociedade fortalecendo a identidade comunitária, uma vez que auxilia na superação das crises (MALINOWSKI, 1989). Porém, não é apenas no clímax da exaltação dos ânimos, da emoção, da efervescência coletiva, como diria Durkheim (1989), que nasce a ideia religiosa. Pois, em condições de solidão, como a luta entre um caçador e um animal, um sujeito e o perigo iminente, o ser humano inspirado adquire forças sobrenaturais. Logo, parece ser claro que as experiências solitárias também lançam sobre os homens doses de inspirações religiosas (MALINOWSKI, 1988).

Mas, mesmo que haja no íntimo do ser humano uma natureza solitária, a religião necessita da sociedade e de seu caráter público. A natureza pública da religião se encontra nas celebrações ritualísticas que, entre os Melanésios, são verdadeiras festividades. Realizadas com certa periodicidade, estas festas propiciam a reunião da comunidade, permitem que todos desfrutem da abundância de comida e se encontrem com seus familiares vivos e com os espíritos dos que já se foram. Malinowski (1988) acrescenta que a sazonalidade dessas celebrações e participação social são fundamentais para estruturação e manutenção da religião. E, apropriando-se das concepções do sagrado e do profano, na conceituação religiosa apresentada por Durkheim (1989), o autor afirma que nessas festas ocorre a liberação dos tabus, das restrições e regras morais - principalmente aquelas relacionadas à sexualidade<sup>15</sup> - ; o momento de êxtase

---

<sup>15</sup> Esses momentos de libertinagem ritual não são apenas para o prazer carnal, mas consistem em uma espécie de homenagem às energias da fertilidade humana, que só existem circunscritas na cultura e na sociedade (MALINOWSKI, 1988).

tribal. Essa exaltação pública dos prazeres, atrelada à generosidade e compartilhamento entre os membros da tribo durante o ritual, ajuda a constituir o sentimento de conexão em uma unidade estrutural (MALINOWSKI, 1988).

De acordo com Malinowski (1988), é nas situações de tensão, nas crises inerentes à vida humana, nas quais a magia e a ciência não conseguem produzir conforto, que nasce a religião. Entre todas as situações que podem produzir o desconforto e desencadear as crises, a morte e a possibilidade do fim são os mais poderosos sentimentos capazes de conduzir os seres humanos ao encontro da religiosidade (MALINOWSKI, 1988). O autor evidencia que a maior parte das religiões, se não todas elas, teriam na morte sua inspiração primeira. Afinal, a promessa da imortalidade, a continuidade da vida no plano espiritual constituem, ainda hoje, objetos de fetiche humano, tanto pela perpetuidade familiar quanto pelo medo da extinção, sendo o principal privilégio concedido pela religião (MALINOWSKI, 1988).

De maneira similar à religião, a magia exerce influência no ordenamento e na sistematização do trabalho, constituindo-se como elemento “inestimável” para a sociedade tribal (MALINOWSKI, 1978, p.56). Contudo, a magia não tem a pretensão de transcender o ser humano. Ela é um meio prático constituído por rituais que almejam alcançar uma finalidade em particular, “assente na confiança que o homem tem no poder de controlar diretamente a natureza, apenas se conhecer as leis que a regem magicamente” (MALINOWSKI, 1988, p. 19). Ela é expressa através do desejo de superar as adversidades, como uma forma suplementar ao conhecimento que as tribos já possuem sobre o ambiente, intentando angariar o sucesso e a perfeição da prática (MALINOWSKI, 1978; 1988). E, embora as tribos primitivas possuam a racionalidade técnica necessária para lidar com o mundo, a magia se manifesta como uma âncora, onde encontram segurança e conforto (MALINOWSKI, 1978; 1988). No entanto, a execução do ritual mágico não exclui o trabalho cumprido com perfeição, pois a plantação não crescerá apenas com a magia e uma canoa malfeita não atingirá bons resultados, mesmo que sejam realizados rituais para lhe proteger em alto mar e aumentar sua velocidade (MALINOWSKI, 1988; 1978).

Todo esse sistema de práticas e magias se forjou na interação com o ambiente ao redor. A lógica e a destreza técnica são frutos das tentativas de compreender a natureza, em que os erros e os acertos fecundam as mentes e propiciaram o surgimento de outras formas de pensamento. A magia germina na ânsia de dominar aquilo que a técnica profana não consegue suprir, como o acaso, por exemplo. Seus poderes são assegurados

pelas representações e crenças coletivas. Malinowski (1988; 1978) argumenta que, para além das representações e das crenças coletivas, outros três elementos estão associados à consolidação da magia no imaginário da população, sua eficácia e à confiança no poder do mago. Em primeiro lugar, encontram-se os efeitos sonoros, a imitação dos sons da natureza, que traduzem os estados mentais associados à finalidade que se deseja alcançar com a magia. O segundo elemento é a utilização de palavras mágicas<sup>16</sup>, que têm a capacidade de invocar o que se quer, como nos feitiços de morte, nos quais o mago, por meio da emoção, aplica sua magia recitando expressões como “destruo o coração”, enumerando o que se deseja fazer e o local que será afetado. O terceiro e último elemento são os mitos, que representam a afirmação histórica de acontecimentos que:

(...) atestam definitivamente a verdade de uma determinada forma de magia (...), é o registro efetivo de uma revelação mágica que provém diretamente do primeiro homem a quem a magia foi revelada numa ocorrência dramática (...) é uma garantia da sua verdade, uma prova da sua filiação, um certificado de validade (...). Cada crença gera a sua mitologia, pois não existe fé sem milagres, e o principal mito relata simplesmente o primeiro milagre da magia (MALINOWSKI, 1988, p. 84).

Em síntese, os mitos são “histórias” transmitidas para as próximas gerações, eles remetem aos antepassados e narram os episódios em que a magia foi revelada para o primeiro indivíduo a utilizá-la. São, também, os relatos dos grandes poderes da magia pura e tudo que os primeiros magos eram capazes de produzir com suas mágicas, eles são detidos pela tribo como histórias de um passado glorioso (MALINOWSKI, 1978). Segundo Malinowski (1988), o mito é um dos elementos de maior importância por contribuir para a manutenção da tradição. “A tradição, que (...) impera na civilização primitiva, reúne-se proficuamente em torno do ritual” (MALINOWSKI, 1988, p. 80). Além de estabelecer regras e tabus, os rituais mágicos encontram-se intimamente ligados às preocupações de ordem prática, em outras palavras, o ritual tem relação com uma experiência real, que foi ritualizada por algum membro da tribo (MALINOWSKI, 1988, p. 30; 1978). Os ritos mágicos impõem à tribo uma série de tarefas, aumentando a carga de trabalho, sendo aparentemente desnecessários e dispendiosos, mas, por terem a capacidade de ordenar a sociedade tribal, os povos primitivos enxergam-nos como fundamentais para o desenvolvimento das atividades (MALINOWSKI, 1978; 1988).

---

<sup>16</sup> A força da sugestão, presente nas palavras mágicas, contribui para eficácia da magia (MALINOWSKI, 1978, p.67).

A execução dos ritos não é passível de falhas pois, para que a magia aconteça, uma série de condições rígidas deve ser obedecidas, como a memorização precisa das fórmulas mágicas, o cumprimento dos tabus, entre outras formalidades. Neste ponto a magia se assemelha à ciência, ambas são conduzidas por uma teoria e devem obedecer um sistema de princípios (MALINOWSKI, 1988).

Ao perceber essas semelhanças é que Malinowski (1988), em analogia aos estudos de Frazer (1982), avalia a magia como uma pseudociência. Pois a ciência:

(...) mesmo como representação do conhecimento primitivo do homem selvagem, baseia-se na experiência normal e universal do dia a dia, experiência conquistada pela luta do homem com a natureza para sua subsistência e segurança, assente na observação, determinada pela razão (...) A ciência fundamenta-se na convicção de que a experiência, o esforço e a razão são válidos; a magia, na crença de que a esperança não pode falhar nem o desejo iludir. As teorias do conhecimento são ditadas pela lógica, as da magia pela associação de ideias sob os auspícios do desejo” (MALINOWSKI, 1988, p. 87).

A ciência e a magia encontram-se alicerçadas em tradições diferentes, em uma conjuntura social diferente, portanto, são atividades diferentes, e todas estas diferenças são perfeitamente reconhecidas pelas sociedades primitivas (MALINOWSKI, 1988, p.88).

Como supracitado, a magia “baseia-se na experiência específica de estados emocionais em que o homem observa a si próprio e não à natureza, em que a verdade é revelada não através da razão, mas da ação das emoções sobre o organismo humano” (MALINOWSKI, 1988, p.87). Por sua vez, a ciência é fundamentada pela razão e verificada pela observação, é ditada pela lógica, é aberta e beneficia toda comunidade, e é baseada na compreensão das forças naturais; a magia é oculta, reside no misticismo e eclode de um poder impessoal (MALINOWSKI, 1988).

Esse poder chamado de *mana*, *wakan*, *manitu*, *orenda*, entre outros, foi discutido por diversos antropólogos, é uma ideia universalizada, capaz de ser encontrada onde quer que a magia prospere. Mauss e Hubert (2003) afirmam categoricamente que o poder da magia reside no *mana* e que esta é a energia vital por trás de todas as coisas. O *mana* existe desde tempos imemoriais, em culturas distintas, sem nunca ter sido expresso em palavras. É uma força abstrata e ao mesmo tempo concreta, ela emana do rito, emana do mago, é coletiva e tem origem no meio social. O *mana* é ao mesmo tempo uma energia material e espiritual que pode agir tanto por contato direto quanto à

distância, é uma força flexível. Está em tudo e em toda parte, nas formas de vida ou nos materiais, ela não se encontra em um lugar específico (DURKHEIM, 1988).

A eficácia na utilização do *mana* só será concreta quando realizada por alguém que possui *mana*, ou seja, aquelas pessoas iniciadas no rito e que estão aptas a realizar o ritual. Os objetos ritualísticos podem conter *mana*, mas a força do *mana* está na representação coletiva, na sociedade que o escolheu e lhe atribui poderes (MAUSS e HUBERT, 2003). O *mana* irradia do social e atinge o mago; se o mago não tem *mana*, o ritual não é eficaz, pois não alcança o fim esperado. Dentro de toda estrutura da magia, se algo dá errado, não é o *mana* que falhou, mas sim o agente – o mago – que foi incapaz de manipular esse poder.

De modo contrário, Malinowski (1988, p. 81) argumenta que nesta perspectiva o termo *mana* parece estar sendo utilizado em um sentido quase oposto à virtude mágica que observou “personificada na mitologia dos selvagens, no seu comportamento e na estrutura das suas fórmulas mágicas”. O autor tece tais críticas com base em sua experiência entre os Melanésios e disserta que:

(...) a verdadeira virtude da magia, e que conheço por experiência da Melanésia, só se encontra presa ao feitiço e ao seu rito, e não pode ser "transmitida em" nada, mas pode ser transmitida exclusivamente pelo seu processo definido em moldes rígidos. Nunca atua "de todas as formas", mas só em formas especificadas pela tradição. Nunca se manifesta na força física, enquanto o seu efeito sobre os poderes e capacidades do homem se encontra delimitado e definido (MALINOWSKI, 1988, p. 81).

Malinowski (1988) apresenta outras forças similares ao *mana* - *wakan*, *orenda*, etc. – e acentua que entre essas essências da magia, existe pouco em comum, tanto em sua definição quanto em sua aplicação ritual. Afinal, a magia não surgiu de uma concepção abstrata, de uma energia universal capaz de ser aplicada a situações concretas. O mais provável é que tenha surgido de forma e em situações independentes, ou seja, cada classe de magia deve ter nascido de uma situação particular.

Portanto, a força da magia não é independente da ação humana, ela não é única, e se encontra apenas no feitiço, que só é possível de ser executado por aqueles que conhecem suas fórmulas. Por este prisma, pode-se considerar que a força mágica não existe isolada no mundo, mas que se expressa no ritual através do mago e da vontade coletiva. Com essas considerações, Malinowski (1988) chama a atenção que para compreender a magia e as mentalidades que a suscitam, é preciso analisar as situações específicas onde ela nasce, bem como as vivências, comportamentos, costumes,

vocábulos, enfim, todos os aspectos da vida e do cotidiano onde se encontra, e, só assim, será possível ter a dimensão da magia para a cultura do grupo estudado.

Evans-Pritchard, um estrutural-funcionalista, seguiu por este caminho e, ao estudar os Azande, procurou compreender a bruxaria na vida deste povo. Para tal, ao contrário dos estudos anteriores que elaboram explicações mais gerais, em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Evans-Pritchard (2004) desenvolve uma etnografia específica, não sendo a intenção do autor elucidar os vários aspectos da sociedade como propôs Malinowski (1988; 1978). Pode-se dizer que o autor assume uma postura “interpretativa” para compreender por meio das crenças místicas o funcionamento da sociedade Azande.

Para os Azande, as crenças místicas são divididas em quatro: bruxaria, feitiçaria, magia e oráculos. Cada uma delas possui características próprias e uma forma particular de ação (EVANS-PRITCHARD, 2004). A bruxaria se encontra em todos<sup>17</sup> os aspectos importantes da vida, “na agricultura, pesca e caça; na vida cotidiana dos grupos domésticos tanto quanto na vida comunal do distrito e da corte”. (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 49). Para eles, a bruxaria é um ato psíquico e o poder do bruxo é orgânico, inerente ao ser humano, transmitido de forma hereditária dos pais para os filhos. E, em função do seu caráter orgânico, a idade está diretamente relacionada ao poder do bruxo, ou seja, quanto mais velho mais forte será o seu poder (EVANS-PRITCHARD, 2004):

Sendo uma parte do corpo, a substância -bruxaria cresce com ele. Quanto mais velho um bruxo, mais potente é sua bruxaria, e mais inescrupuloso seu uso. Esta é uma das razões que fazem com que os Azande frequentemente demonstrem apreensão diante de pessoas idosas (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 39).

Por consequência, alguns membros da tribo são mais susceptíveis a acusações de bruxaria, como os velhos e as pessoas das castas com menor prestígio social; os “generais de província, delegados distritais, cortesãos, comandantes de companhias militares” e plebeus que detêm maior poder econômico, geralmente não são acusados, exceto por um príncipe ou membro da aristocracia. Os aristocratas e os nobres jamais serão suspeitos de praticar bruxaria. E, mesmo que um plebeu acreditasse que alguém

---

<sup>17</sup> A doutrina Azande declara enfaticamente que “bruxaria não faz uma pessoa dizer mentiras”, “bruxaria não faz uma pessoa cometer adultério”. “A bruxaria não coloca o adultério dentro de um homem; “Bruxaria não faz uma pessoa roubar”; “bruxaria não torna uma pessoa desleal (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 56 – 57).

das castas superiores tivesse praticado bruxaria, este nunca iria acusá-lo, pois tal insulto às pessoas mais importantes poderia acabar com a sua vida social (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 32).

Quando algo de ruim acontece, os Azande procuram o oráculo para saber quem é o bruxo que está causando o infortúnio. Ressalta-se que a bruxaria ganha personalidade apenas quando é desvendada pelo oráculo que, por sua vez, é uma figura importante entre os Azande. Ele não detém o poder mágico em si, mas o adquire por meio da realização de uma sessão oracular. Durante a consulta oracular, o “cliente” conta:

(...) histórias de relacionamentos pessoais, pois em geral um indivíduo só coloca diante do oráculo os nomes daqueles que o poderiam ter prejudicado em razão de algum acontecimento determinado que, em sua opinião, motivou a inimizade de tais pessoas (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 75).

Após o ritual, o oráculo dotado de poder é capaz de identificar o bruxo. Ao identificá-lo, confronta-o e a comunidade passa a olhá-lo de forma diferente, mas isso cessa com o tempo. Um Azande nunca irá confessar ser um bruxo, e por vezes não o é, mas quando acusado ele deve afirmar que sua bruxaria foi involuntária, que estava latente e não tinha intenção de causar o mal. Ao bruxo será pedido que desfça a bruxaria e a ele não irão aplicar qualquer retaliação, pois é um membro da tribo e, se não estiver causando o mal, tem o direito de viver sem que o mal lhe seja feito e, assim, as relações voltam ao normal (EVANS-PRITCHARD, 2004). De toda forma, ainda que não sejam bruxos, percebe-se que a opinião popular designa o caráter de suas ações, se foi intencional ou não; podemos considerar que isso seria um mero detalhe, pois de qualquer forma o bruxo deverá desfazer o feitiço, para que se reestruture a ordem social. Existem outras duas formas de lidar com a bruxaria: o feitiço e a magia. Ambas são práticas com certo fundamento “científico”, feiticeiros e magos utilizam drogas/plantas<sup>18</sup> para criar proteção, saúde ou vingança. Eles não possuem a mesma credibilidade do oráculo, geralmente são procurados para resolver problemas de ordem fisiológica, mas nem sempre obtêm a eficácia esperada (EVANS-PRITCHARD, 2004).

Apesar da bruxaria causar infortúnio, os Azande lembram-se dela apenas nos momentos em que ela acontece, o bruxo é constantemente esquecido pela sociedade depois que o problema é resolvido, pois “um zande só está interessado no bruxo cuja bruxaria lhe diz respeito”. Caso a acusação de bruxaria não fosse esquecida, por seu

---

<sup>18</sup> Os Azande possuem uma vasta farmacopeia que é utilizada em circunstâncias normais, onde não julgam ser necessário a intervenção da magia.

caráter hereditário, toda a sociedade Azande seria considerada bruxa (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 85).

Evans-Pritchard (2004) reconhece que existe uma lógica por detrás das crenças místicas dos Azande e pondera que eles não atribuem apenas explicações sobrenaturais aos fenômenos. O autor afirma que eles racionalizam dentro do seu sistema de crença, mas não conseguem transpor essa barreira, pois é por meio dessas concepções que eles contemplam o mundo. Vejamos o exemplo abaixo:

No país zande, às vezes um velho celeiro desmorona. Nada há de notável nisso. Todo zande sabe que as térmitas devoram os esteios com o tempo, e que até as madeiras mais resistentes apodrecem após anos de uso. Mas o celeiro é a residência de verão de um grupo doméstico zande; as pessoas sentam à sua sombra nas horas quentes do dia para conversar, jogar ou fazer algum trabalho manual. Portanto, pode acontecer que haja pessoas sentadas debaixo do celeiro quando ele desmorona; e elas se machucam, pois trata-se de uma estrutura pesada, feita de grossas vigas e de barro, que pode além disso estar carregada de eleusina. Mas por que estariam essas pessoas em particular sentadas debaixo desse celeiro em particular, no exato momento em que ele desabou? (...) por que ele tinha que desabar exatamente naquele momento (...)? Por que, então, tinha que cair justamente quando certas pessoas buscavam seu abrigo acolhedor? (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 53).

Para nós, ocidentais, a explicação mais plausível seria que as bases do celeiro foram devoradas por térmitas (cupins) e que a presença das pessoas no local, naquele momento, se dava por ser mais agradável em função da sombra do celeiro, que havia caído nessas pessoas simplesmente por acaso. Os Azande reconhecem que as bases foram danificadas e que as pessoas sentam embaixo do celeiro procurando conforto. Mas, assumem também que o fato de o celeiro cair naquele momento e naquelas pessoas em particular é obra de bruxaria e não de uma simples coincidência. O que os Azande fazem é atribuir ao acaso uma efetividade mágica (EVANS-PRITCHARD, 2004).

As crenças zande não excluem a relação de causa e efeito, o mundo material e dos sentidos também existe para eles. O que eles fazem é elencar uma causa socialmente relevante, neste caso a bruxaria. E, mesmo que bruxaria seja a causa primeira, os Azande aceitam essas crenças místicas até certo ponto. O limiar encontra-se no confronto com as normas e a moral social (EVANS-PRITCHARD, 2004).

Como apresentado, a bruxaria encontra-se presente em todos os aspectos relevantes da vida Azande, de tal modo que ela tem a capacidade de nortear e controlar

os comportamentos da tribo. “A bruxaria, os oráculos e a magia formam um sistema intelectualmente coerente”, que não se reduz à lógica em si e que possui capacidade de estruturar a realidade objetiva (EVANS-PRITCHARD, 2004, p. 220).

Considerando a necessidade de se compreender as crenças místicas na perspectiva do grupo estudado, Geertz (2008), por meio de uma abordagem interpretativa, também analisa a religião como um sistema cultural. A religiosidade, afirma o autor, é um meio particular de pensar o mundo, opondo-se a outros meios como a ciência, pois questiona a realidade da vida em busca de verdades e não dissolve o mundo em um ceticismo hipotético. Geertz define a religião como:

(...) um sistema de símbolos que atua para (...) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (...) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (...) vestindo essas concepções com tal aura de atualidade que as (...) disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p. 67).

Para Geertz (2008, p. 68), “os símbolos são formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças”, representam fontes extrínsecas de informação. Por meio deles, as experiências dos homens podem ser representadas e transmitidas, ao passo que traduzem e fundamentam as atividades humanas.

Os símbolos religiosos diferem as esferas religiosas das não religiosas e instauram um equilíbrio entre o conjunto de costumes, os aspectos morais e valorativos (ethos) e a visão de mundo – os aspectos cognitivos e essenciais para determinada cultura. A religião, como um sistema simbólico, direciona e induz os crentes a determinadas ações, em outras palavras, estipula a maneira de sentir, experimentar e as condutas em cada circunstância. Ela deve ter a capacidade de explicar o mundo a seus fiéis, de modo contrário seria reduzida a um moralismo qualquer (GEERTZ, 2008).

No sentido oposto ao da magia que cura e alivia as dores, na religião o sofrimento não é extinto e passa a figurar junto ao espectro da moralidade. A religião é um sistema que auxilia o ser humano a suportar a realidade que o circunda, ela não tem a intenção de negar o inegável:

(...) - que existem acontecimentos inexplicados, que a vida machuca ou que a chuva cai sobre o justo - mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem (GEERTZ, 2008, p. 79).

Geertz (2008) argumenta que não é o objetivo da religião explicar o mundo pela mesma perspectiva do senso comum - pois busca transcender a realidade cotidiana - e muito menos pela ótica da ciência, afinal não intenta ser concebida por uma lógica hipotética. Os conceitos religiosos alastram-se “para além de seus contextos especificamente metafísicos, no sentido de fornecer um arcabouço de ideias gerais em termos das quais pode ser dada uma forma significativa a uma parte da experiência intelectual, emocional e moral” (GEERTZ, 2008). Ou seja, a religião trata-se de um sistema simbólico que interfere diretamente na maneira de viver, pois para além dos sacramentos e preceitos religiosos, ela institui para seus adeptos ideias e regras de conduta moral, emocional e intelectual (GEERTZ, 2008, p. 90). Isso acontece por meio do rito religioso, o ato que sugestiona aos crentes que os princípios religiosos são verdadeiros e que suas leis são corretas.

Segundo Geertz (2008), o aspecto mais importante do ritual se encontra fora dos limites do templo e externo à sua execução. Está na capacidade de influenciar as condutas individuais cotidianamente. Mas, isso não significa que os sujeitos vivam durante todo o tempo segundo os preceitos formulados pelos símbolos religiosos. Em grande medida, a maioria dos crentes segue estes símbolos apenas em alguns momentos, seria impossível viver integralmente de acordo com os dogmas religiosos. A realidade se constitui no cotidiano por meio das ações e do senso comum e é na troca entre esses dois sistemas que se expressa a religiosidade (GEERTZ, 2008).

Parece ser evidente que sempre serão os valores atribuídos pela opinião social que garantirão a manutenção da religião, da magia e da ciência com o passar do tempo. “Esses valores não se devem, de fato, às qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas ao lugar e à posição que lhe são atribuídos pela opinião pública soberana, por seus preconceitos” (MAUSS, 2003, p. 154). Possivelmente, a fonte de toda a autoridade se encontra na opinião social (DURKHEIM, 1988). Logo, qualquer que seja o sistema de crença e pensamento, está sujeito ao julgamento da sociedade, até mesmo a ciência, reverenciada como um melhor e mais confiável método de conhecimento, capaz de revelar à humanidade os fatos do universo. Pois, segundo Durkheim (1988), a ciência:

(...) muitas vezes é a antagonista da opinião cujos erros combate e retifica. Mas ela só terá êxito nisso se dispuser de suficiente autoridade e só poderá receber essa autoridade da própria opinião. Se um povo não tem fé na ciência todas as demonstrações científicas não terão influência sobre esses espíritos. Também hoje em dia, se a ciência vem a resistir a uma corrente muito forte da opinião pública,

correrá o risco de com isso perder o seu crédito (DURKHEIM, 1989, p. 262-263).

Partindo do individual, ou não, e irradiando para o social, essas formas de conhecimento representam o poder humano de elaborar formas e estruturas de pensamento capazes de elucidar a escuridão do mundo. Cada um dos autores tratados até aqui teorizou e trouxe luz à compreensão das relações entre magia, religião e ciência, algumas vezes definindo as similitudes, em outras as diferenças. De certo modo, todos os autores corroboram com a ideia de que a sociedade é quem “decide” qual será seu sistema de crença e apreensão do mundo. O fluxo dos cotidianos e o entrelaçar das linhas do conhecimento continuarão a nortear os rumos do pensamento humano. Certamente, a conceituação e a relação entre estes três saberes não esvaziarão, tão cedo, as análises antropológicas.

## CAPÍTULO 2

### MODERNIDADE E TRADIÇÃO - PERSISTÊNCIA E HIBRIDIZAÇÃO CULTURAL

#### 2.1 - Tradição e Modernidade

Como se observou no capítulo anterior, a tradição<sup>19</sup> e as crenças místicas foram norteadoras e os meios pelos quais as sociedades humanas buscavam respostas para o mundo vivenciado. Nas sociedades que antecederam a modernidade<sup>20</sup>, a tradição e os símbolos eram reverenciados, pois além de guiarem a sociedade, perpetuavam as experiências através das gerações (GIDDENS, 1991). A tradição pode ser compreendida como repertórios de significados e os “indivíduos recorrem a esses vínculos e estruturas nas quais se inscrevem para dar sentido ao mundo, sem serem rigorosamente atados a eles em cada detalhe de sua existência” (HALL, 2003, p. 70).

A tradição reside na coletividade, ela não nasce e não é uma característica particular do comportamento individual, ela representa não só o que deve ser cumprido, mas o que é cumprido na sociedade, e seu caráter moral institui uma segurança aos que nela se apoiam (GIDDENS, 1997). “Viver a tradição de maneira tradicional significa defender as atividades tradicionais por meio de seu próprio ritual e simbolismo, defender a tradição por meio de suas pretensões internas à verdade” (GIDDENS, 2003, p. 53).

Segundo Giddens, a tradição e os saberes a ela associados estão intimamente ligados à memória, “aquilo que Halbwachs denomina “memória coletiva”; envolve ritual; está ligada ao que vamos chamar de noção formular de verdade; possui

---

<sup>19</sup> “A palavra inglesa *tradition* tem origem no termo latino *tradere*, que significa transmitir ou confiar algo à guarda de alguém. *Tradere* foi originalmente usado no contexto do direito romano, em que se referia às leis da herança. Considerava-se que uma propriedade que passava de uma geração para outra era dada em confiança – o herdeiro tinha obrigação de protegê-la e promovê-la” (GIDDENS, 2003, p. 49).

<sup>20</sup> Segundo Giddens (1991, p. 11) a modernidade “refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII, e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”.

“guardiães”; e, ao contrário do costume, tem uma força que combina conteúdo moral e emocional” (GIDDENS, 1997, p. 81 - 82). Sendo a memória o lócus desses saberes, a prática ritual organizada, repetida e a presença de guardiães - no caso deste trabalho as benzedeiras e os benzedeiros - são imprescindíveis para conservação e manutenção dos mesmos e para a continuidade da memória. Giddens (1997) argumenta que a tradição:

(...) é impensável sem guardiães, porque estes têm um acesso privilegiado à verdade; a verdade não pode ser demonstrada, salvo na medida em que se manifesta nas interpretações e práticas dos guardiães. O sacerdote, ou xamã, pode reivindicar ser não mais que o porta-voz dos deuses, mas suas ações de facto definem o que as tradições realmente são. As tradições seculares consideram seus guardiães como aquelas pessoas relacionadas ao sagrado; os líderes políticos falam a linguagem da tradição quando reivindicam o mesmo tipo de acesso à verdade formular (GIDDENS, 1997, p. 100).

Esses guardiães podem ser considerados a personificação da tradição, “o repositório (...), cujas qualidades especiais originam-se daquele longo aprendizado que cria habilidades e estados de graça”, são autoridades, e por essa razão detentores de prestígio social. Sua autoridade reside nos conhecimentos adquiridos com o passar do tempo e por estes serem fundados em uma verdade formular (GIDDENS, 1997, p. 104).

A verdade formular independe da ciência, sua legitimidade reside em si mesma, ela se expressa por meio do ritual e tem a inclinação em conceber uma aura intocável a “aspectos centrais da tradição”. Os guardiães são os únicos que têm acesso a essa verdade e, por meio do ritual, transmitem-na à sociedade (GIDDENS, 1997, p. 104, p. 127). Ressalta-se que através do ritual os grupos conservam a memória coletiva e este é um dos mecanismos por onde buscam manter a tradição.

De acordo com Giddens (1997), a tradição distingue os iniciados dos “outros”, portanto, para se tornar parte do “nós” é fundamental a aceitação da verdade formular. Mas, para acessar a verdade formular e se tornar parte do “nós” é necessário que o indivíduo seja iniciado, de modo que este consiga dominar os conhecimentos e as produções simbólicas do grupo. Como observado por Malinowski (1988), a iniciação tem um aspecto fundamental na vida tradicional, principalmente nas sociedades primitivas, pois por meio dela o iniciado terá acesso ao mito, ao sagrado e conseguirá desvendar os mistérios da tribo. Malinowski (1988, p. 37) afirma que para as tribos tradicionais nada tem mais relevância do que a tradição, visto que para essas a ordem só se manterá “na estreita observância do saber e conhecimento recebido das gerações anteriores.

Ressalta-se que as tradições não são necessariamente elaborações de tempos longínquos, pois muito do que “supomos tradicional e imerso nas brumas do tempo é na verdade um produto máximo dos últimos dois séculos, e com frequência é ainda mais recente” (GIDDENS, 2003, p. 48). A grosso modo pode-se dizer que existe uma “mistificação” em torno da tradição, sacralizando-a como se fosse pura, intocada e jamais tivesse passado por qualquer processo de modificação. Sobre isso Giddens (2003) expõe que todas as tradições são inventadas, pois nenhuma sociedade tradicional é:

(...) inteiramente tradicional, e tradições e costumes foram inventados por uma diversidade de raízes. Não deveríamos supor que a construção consciente da tradição é encontrada apenas no período moderno (...), as tradições sempre incorporam poder, quer tenham sido construídas de maneira deliberada ou não. Reis, imperadores, sacerdotes e outros vêm há muito inventando tradições que lhes convenham e que legitimem seu mando (...). Toda continuidade que possa estar presente nessas doutrinas é acompanhada de muitas mudanças, algumas até revolucionárias, no modo como são interpretadas e cumpridas. Uma tradição completamente pura é algo que não existe (GIDDENS, 2003, p. 50 – 51).

A própria ideia de “tradição” da maneira como passou a ser utilizada, isto é, não restrita apenas à transmissão da propriedade, afirma Giddens (2003), é na realidade uma criação da modernidade, que se iniciou na Europa em meados do século XVII, com o advento da Revolução Industrial; lançando um novo tipo de organização social, costume ou um estilo de vida que se tornaram influentes em grande parte do globo.

Com o estabelecimento da modernidade, busca-se um “rompimento” com a tradição. As sociedades modernas não são engendradas possuindo a tradição como suporte, contudo, evidencia-se que “as primeiras instituições modernas não somente dependiam das tradições preexistentes, mas também criaram algumas novas” (GIDDENS, 1997, p. 115). Segundo Bauman (2001), o cerne de todo o debate que conduziu o projeto modernizador foi o desejo de construir novos sólidos, ou seja, de edificar novas estruturas ou parâmetros com o ideal de que estas substituíssem a tradição. Mas o projeto modernizador, da forma como se processou, impossibilitou a solidez, originando a fragmentação das estruturas tradicionais (BAUMAN, 2001).

O ideal Iluminista identifica a tradição<sup>21</sup> como sinônimo da ignorância e indica um binarismo entre ela e a modernidade (GIDDENS, 2003). Alguns autores, como Hall (2003) e Giddens (2003), contestam este ideário e expõem a importância dos sistemas culturais tradicionais, compreendendo-os como culturas “distintas, homogêneas, autossuficientes. Em contrapartida, a cultura moderna se vincula ao oposto dessa afirmativa, sendo “aberta, racional, universalista e individualista” (HALL, 2003, p. 70). A vida produzida pela modernidade desvincula-se dos modos tradicionais tanto em sua intenção quanto em sua capacidade de ação e (ou) amplitude e as transformações por ela geradas são mais acentuadas que a grande maioria das transições pelas quais as sociedades humanas já haviam passado (GIDDENS, 2001).

Um dos principais fatores, se não o principal, que otimizou e alterou drasticamente a relação da modernidade com os períodos precedentes foi a mudança na dinâmica entre o tempo e o espaço. Nas sociedades pré-modernas o espaço-tempo estava vinculado de tal modo que circunscrevia as práticas sociais de forma homogênea. Com a modernidade ocorre o “desencaixe” entre o tempo e o espaço<sup>22</sup>, possibilitado por dois mecanismos conhecidos como sistemas abstratos: as fichas simbólicas e os sistemas peritos (GIDDENS, 1991; 1997). Por fichas simbólicas entende-se os “meios” destituídos de significados locais, eles são inteligíveis por si sós, existindo de forma autônoma e independentemente da necessidade de se vincular a um grupo ou localidade específica. Um bom exemplo seria o dinheiro, presente em todo o globo e sua função é compreendida em todas as sociedades modernas. Ademais, o dinheiro expande as relações comerciais para além da localidade, rompendo com a lógica de troca de produtos das sociedades primitivas ou pré-modernas (GIDDENS, 1991).

O outro mecanismo que compõe os sistemas abstratos - os sistemas peritos - surge em “oposição” aos saberes e aos guardiães da tradição, e são sustentados pela racionalidade, “excelência técnica” e profissional. De modo contrário à tradição, nos sistemas peritos a “fé” é depositada na legitimação científica de um conhecimento e não no indivíduo portador desse conhecimento. Na modernidade não é necessário conhecer quem desenvolveu ou aplica uma técnica para desfrutar dela, a confiança se encontra na capacidade que os sistemas peritos possuem em prover seguranças. “A confiança, em

---

<sup>21</sup> Para Giddens (2003, p. 54), “não deveríamos aceitar a ideia do Iluminismo de que o mundo deveria se desvencilhar por completo da tradição. As tradições são necessárias, e persistirão sempre, porque dão continuidade e forma à vida”.

<sup>22</sup> Assim como Giddens, Bauman (2001, p. 131) postula que a modernidade pode ser associada “a emancipação do tempo em relação ao espaço (...) a modernidade nasceu sob as estrelas da aceleração (...) a relação entre tempo e espaço deveria ser de agora em diante processual, mutável e dinâmica”.

suma, é uma forma de “fé” na qual a segurança adquirida em resultados prováveis expressa mais um compromisso com algo do que apenas uma compreensão cognitiva” (GIDDENS, 1991a, p. 35).

Estes sistemas abstratos proporcionam mudanças nas relações sociais; criam um maior dinamismo, alterando a dinâmica entre o tempo e o espaço; e rompem com “o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-as por organizações muito maiores e impessoais” (GIDDENS, 1991, 2002, p. 38). Na modernidade nos encontramos estreitamente ligados a esses sistemas. Eles interferem nos cotidianos, ainda que as pessoas não tenham conhecimento ou compreendam seu funcionamento, a exemplo dos médicos que prescrevem um medicamento e o sujeito faz o uso sem saber qual o mecanismo de ação ou como essa substância interage com o organismo (GIDDENS, 1991).

Na segunda metade do século XX o processo de globalização<sup>23</sup> se intensifica e o local se encontra cada vez mais interconectado ao global, criando uma rede mútua de influências (GIDDENS, 1991; 1997; 2003). Muitos autores conceituam esse período de intensificação das relações como uma consequência da globalização e do desenvolvimento das tecnologias digitais e de comunicação - final do século XX e início do século XXI - como pós-moderno. Para Bauman (2001), a modernidade ainda não passou, a sociedade do século XX não é menos moderna que a do século XXI:

(...) o máximo que se pode dizer é que ela é moderna de um modo diferente. O que a faz tão moderna como era mais ou menos há um século é o que distingue a modernidade de todas as outras formas históricas do convívio humano: a compulsiva e obsessiva, contínua, irrefreável e sempre incompleta modernização; a opressiva e inerradicável, insaciável sede de destruição criativa (BAUMAN, 2001, p. 36).

De modo semelhante, Giddens (1991, p. 12) argumenta que falar da suplantação da modernidade pela pós-modernidade é impossível. O autor defende que a sociedade se encontra em um período em que “as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes”. Para Giddens (1991), a otimização dos processos da globalização é intrínseca ao atual período da modernidade; e ao mesmo tempo em que esses processos expandem o horizonte de possibilidades, criam

---

<sup>23</sup> A tradição vivenciada nos cotidianos, nas localidades mais remotas do globo, é colocada em xeque pela experiência global, ao mesmo tempo que a experiência local influencia e questiona o global (GIDDENS, 1991, 1997, 2003).

um ambiente de incertezas. Segundo o autor, o avançado da globalização atrelado à modernidade:

(...) reduz o risco geral de certas áreas e modos de vida, mas ao mesmo tempo introduz novos parâmetros de risco, pouco conhecidos ou inteiramente desconhecidos em épocas anteriores. Esses parâmetros incluem riscos de alta consequência, derivados do caráter globalizado dos sistemas sociais da modernidade. (...) a natureza, como fenômeno externo à vida social, chegou em certo sentido a um "fim" — como resultado de sua dominação por seres humanos —, o risco de uma catástrofe ecológica constitui parte inevitável do horizonte de nossa vida cotidiana. Outros riscos de alta consequência, tais como o colapso dos mecanismos econômicos globais, ou o surgimento de Super-Estados totalitários, são também parte inevitável de nossa experiência contemporânea (GIDDENS, 2002, p. 11-12).

Estes riscos surgem como consequência dos rumos que foram dados pela humanidade às tecnologias e à informação, ameaçando a segurança e o conforto pressupostos pela implementação dessas. Assim, a reflexividade<sup>24</sup> emerge na modernidade ao passo em que a sociedade se torna uma questão para si, em outras palavras, a reflexão nasce da necessidade das sociedades resolverem e compreenderem os problemas criados por elas mesmas como consequência da modernização (BECK, 1997). Tomando como certa a influência da racionalidade científica na constituição de grande parte dos problemas da modernidade, Beck (1997, p. 61) propõe que a mesma deva ser substituída por uma “ética reflexiva”, aceitando que as condutas pessoais e locais estão intimamente relacionadas aos problemas globais como resultado da globalização e, por esta razão, a sociedade deve estar em um constante processo de crítica e reflexão sobre si mesma. Nas palavras de Giddens (1991, p. 39), “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter”. Destaca-se que essa reflexividade é, também, consequência de uma tradição esquecida, que se perdeu no passado, que já não possui a capacidade de ordenar e direcionar os indivíduos.

Isso quer dizer que a reflexividade moderna estabelece novas relações com a tradição. Em maior ou menor grau, as tradições são de fato substituídas pelos especialistas ou peritos - os responsáveis pela elaboração de técnicas e conhecimentos alicerçados na crítica racional. Contudo, a reflexividade, o risco e a fluidez propiciam o

---

<sup>24</sup> A este cenário Bauman (2001) denomina como fluidez ou liquidez. Para ele, estes conceitos estão relacionados ao declínio da utopia da perfeição moderna, atrelado à invasão da esfera pública pelo desejo privado e individualização.

surgimento de novas configurações sociais, novas percepções e maneiras de compreender o mundo vivido. Por esta razão, ainda que não mantenha o poder de outrora, as tradições continuam a persistir e, “em alguns aspectos, e em alguns contextos, elas florescem” e isso se sucederá enquanto as tradições tiverem a capacidade de se autojustificarem e adaptarem a novos contextos (GIDDENS, 2003, 1997, p. 123). Isso se aplica também às crenças místicas e religiosas, no sentido de que tanto a religião quanto os fiéis veem a necessidade de “defender” seus preceitos, “pelo menos implicitamente, tanto para si mesmos quanto para os outros” (GIDDENS, 2003, p. 55). A exemplo da Igreja Católica Apostólica Romana, que dispõe de uma junta de teólogos e cientistas para explicar os dogmas, investigar os santos e comprovar os milagres para seus fiéis, a ciência também foi recrutada em incumbência da fé.

À vista disso, pode-se dizer que os processos globalizantes, o desenvolvimento das tecnologias, o advento da razão e da ciência, entre outros, teriam por definição a função de romper com o tradicional. E para além, o racionalismo científico poria em xeque a irracionalidade das crenças dos povos à medida que a razão moderna se apropriaria das utopias religiosas prometendo um mundo próspero e pacífico (HERVIEU-LÉGER, 2008). Mas, ainda que a ciência e seus especialistas possuam uma série de aspectos favoráveis, como o seu próprio desenvolvimento, que acontece por meio de regras passíveis de serem reproduzidas e compreendidas em qualquer lugar:

(...) a universalização da linguagem, das teorias e dos conceitos, ao mesmo tempo em que permite à Ciência a sua acumulação, evolução e progresso, aprisiona ou suprime fluxos de sentidos importantes contidos nas contracorrentes, diversidades, resistências e singularidades que os consagrados padrões universais não contabilizam nem acolhem (ALMEIDA, 2010 p. 141).

As tradições resistem, mesmo impossibilitadas de serem reproduzidas a qualquer momento e por qualquer um, pois se encontram ancoradas em um mundo experimentado, na memória, nos aprendizados e significados inteligíveis no contexto sociocultural e local onde se processam (TOLETO e BARRERA-BASSOLS, 2009), sendo traduzidas para a comunidade pelas “interpretações e práticas dos guardiões” (GIDDENS, 1997, p. 100). Além disso, os saberes e as crenças populares se conservam por ser um sistema de base comunitária e por nomear e explicar todas as coisas, inclusive as não visíveis, as que se encontram no plano da subjetivação (BRANDÃO, 1980). Não obstante, em grande medida, a conservação da tradição se dá também pelo desprestígio e pela perda de autoridade da ciência, que se originou como:

(...) resultado da desilusão com os benefícios que, associados à tecnologia, ela alega ter trazido para a humanidade. Duas guerras mundiais, a invenção de armas de guerra terrivelmente destrutivas, a crise ecológica global e outros desenvolvimentos do presente século poderiam esfriar o ardor até dos mais otimistas defensores do progresso por meio da investigação científica desenfreada (GIDDENS, 1997, p.109).

Há de se acentuar que a reflexividade moderna cria uma sociedade crítica e de disputa; pessoas, saberes e especialistas<sup>25</sup> se encontram em um embate constante. Arelado a isso, soma-se a incapacidade dos especialistas em explicar tudo o que acontece: as inconstâncias da modernidade<sup>26</sup>, as ansiedades, os riscos, as dúvidas etc. Todos estes problemas de ordem emocional surgem como consequência das liberdades e da reflexividade alcançadas na modernidade, quando a sociedade - habituada a ser guiada pelos preceitos e dogmas tradicionais - se vê obrigada a ter autonomia sobre si e a determinar seus próprios caminhos (GIDDENS, 2003).

A modernidade desconstrói os alicerces exaltando as incertezas que, de algum modo, são apaziguadas quando as pessoas se ancoram na tradição (BAUMAN, 2001). Neste cenário, ressignificando seus saberes emergem os guardiães, pois em um mundo sem âncoras eles são o porto seguro capaz de amenizar essas angústias (GIDDENS, 1997). Pode-se inferir que as consequências e os riscos da modernidade reflexiva “impulsionam” a reinvenção das tradições, fazendo com que antigos valores sejam reelaborados para estabelecer novas verdades. Logo, tem-se a ressurgência de identidades e tradições culturais em diversas localidades do mundo. Segundo Giddens (2003), este seria um dos efeitos opostos do que se espera da globalização, pois na medida em que ela silencia, ela suscita um movimento de autonomia.

Esse movimento é impulsionado como resposta às pressões da globalização. E, em grande medida, ele é facilitado com a intervenção dos guardiães, que revivem cotidianamente a tradição por meio dos rituais e da afetividade. E ainda que os percursos históricos e da modernidade nos mostrem que a globalização vem produzindo

---

<sup>25</sup> “Os especialistas em seguros (involuntariamente) contradizem os engenheiros de segurança. Enquanto estes últimos diagnosticam risco zero, os primeiros decidem: impossível de ser segurado. Especialistas são anulados ou depositos por especialistas de áreas opostas” (BECK, 1997, p. 22).

<sup>26</sup> Bauman (2001) argumenta que modernidade derrete os sólidos que ela recebe, isto é, as relações sociais e as estruturas econômicas, políticas, religiosas entre outras, são dissolvidas. Essa fluidez cria uma cultura imediatista, onde as necessidades e os desejos devem ser satisfeitos tão logo quanto possível. Esse imediatismo cria uma incapacidade de estabelecer um projeto de vida que entrega resultados a longo prazo, o que por sua vez contribui para o desenvolvimento das incertezas e crises na modernidade.

mudanças de valores e alterações culturais (HOEFFEL *et al.* 2011), os saberes da tradição se encontram em uma lógica de ressignificação e de racionalização dinâmica (GIDDENS, 1997; BECK, 1997; ALVES, 2010). A manutenção desses saberes deriva de um constante processo de interpretação que tem a capacidade de ligar o presente ao passado. A tradição “é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente”. Mas ela também se relaciona com o futuro, uma vez que as práticas estabelecidas são revisitadas e examinadas, fazendo com que se voltem os olhares para o passado com a intenção de reconstruir o futuro (GIDDENS, 1997, p. 80).

No decorrer do tempo, muitas “tradições foram reinventadas e outras instituídas pela primeira vez” (GIDDENS, 2003, p. 80). Longe de ser estática, a tradição passa por um processo de racionalização e reflexividade, buscando ressignificar os símbolos, as práticas e as crenças em um contexto de novas experiências e novos aprendizados (GIDDENS, 1991, 1997; BECK, 1997; ALMEIDA, 2010).

## **2.2. Hibridismo Cultural**

Muitos cientistas pressupõem que o fluxo de saberes, a constituição do conhecimento e a revalidação sistemática ocorreram apenas após o advento da modernidade e a instituição dos saberes científicos. Mas, mesmo antes da modernidade e da crescente valorização da ciência acadêmica, as populações humanas adquiriram e acumularam conhecimentos sobre as diferentes esferas da vida (social, ambiental, sobrenatural, etc.). Estes conhecimentos provenientes da relação do ser humano com o ambiente foram, por diversos autores, considerados como um acidente, resultado do acaso e sem qualquer sistematização (LÉVI-STRAUSS, 2014). Para Lévi-Strauss (2014), isto é um equívoco, pois mesmo antes do método científico, as sociedades primitivas dispunham de procedimentos de sistematização dos saberes resultantes da observação e do empirismo. O autor atesta que desde tempos remotos os homens já assimilavam e classificavam os conhecimentos sobre o meio em que viviam, afinal, o desenvolvimento da tecelagem, da cerâmica, da pecuária, da agricultura, da medicina, entre outros, não se deu ao acaso, é o fruto de “séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas” (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 30).

Logo, é errônea a ideia de que as sociedades primitivas são destituídas de mecanismos mentais complexos e desprovidos de sistematização, pois este “pensamento primitivo”, resultado da curiosidade humana, persiste desde tempos longínquos, e foi por meio desses que a humanidade conseguiu ordenar e desvendar o meio (LÉVI-STRAUSS, 2014). A esses saberes primitivos guiados pela vontade de conhecer, que assim como o pensamento científico buscam organizar a experiência concreta, Lévi-Strauss convencionou chamar de *bricoleur*<sup>27</sup> ou, em português, bricolagem.

A bricolagem pode ser compreendida como uma arte de decomposição e recomposição, em que as coisas danificadas, quebradas ou velhas são reconstruídas, podendo originar algo novo (LÉVI-STRAUSS, 2014). Na cultura, a bricolagem opera por meio de signos, analogias, incorporações e aproximações, fazendo com que seja necessário aguçar a criatividade. Ela é um processo de montagem, uma articulação flexível entre as partes, uma colagem de traços e signos culturais, onde os mitos, os rituais etc., são rearranjados em uma “lógica mosaica” (LÉVI-STRAUSS, 2014). Neste processo, podem ser incorporados símbolos, aspectos abstratos e (ou) materiais de uma cultura à outra. Essa incorporação acontece no curso do tempo e como uma reação espontânea dos trânsitos culturais em que as culturas se misturam, podendo originar novas modelagens culturais. A bricolagem não ocorre a bel prazer e suas possibilidades são finitas, ou seja, a assimilação das partes – das culturas – são limitadas à localidade, ao contexto histórico, social e cultural (LÉVI-STRAUSS, 2014).

Ressalta-se que Lévi-Strauss (2014), ao propor o conceito de bricolagem, estudava o pensamento das “sociedades selvagens”. No contexto da modernidade, com a influência da globalização e suas diversas nuances, as tradições se encontram em uma trama socioeconômica e de maiores dimensões culturais.

No seio desta discussão, o conceito de hibridismo cultural proposto por Canclini (2013) se torna fundamental. O autor parte do entendimento de que a hibridização é uma espécie de simbiose entre processos socioculturais distintos, que se unem originando novos processos. Assim como a bricolagem, os processos de hibridização cultural encontram-se relacionados ao contexto histórico e sociocultural.

De modo semelhante às percepções de Lévi-Strauss (2014) sobre a bricolagem, Canclini (2003) pondera que apesar da modernidade ter tornado a hibridização cultural um processo de proporções maiores, ela sempre aconteceu. Para ele, possivelmente, a

---

<sup>27</sup> Termo de origem francesa que inicialmente era utilizado para designar aqueles que faziam trabalhos manuais (LÉVI-STRAUSS, 2014).

hibridização cultural acontece desde as primeiras trocas entre grupos sociais distintos. Tais constatações são perceptíveis não só nas “sociedades selvagens” estudadas por Lévi-Strauss. Pode-se ver este processo claramente quando Ginzburg (2006), em *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*, revisita os trabalhos de Mikhail Bakhtin e analisa os registros dos processos inquisitórios do Santo Ofício na sociedade italiana pré-industrial do século XVI. Nesta empreitada, o autor propõe a ideia de circularidade cultural, apresentando a hipótese de que há uma influência recíproca entre diferentes culturas quando elas entram em contato.

Para isso, Ginzburg (2006) disserta sobre os discursos registrados no julgamento de Menocchio, um moleiro que fazia parte de uma sociedade pré-cristã e sem letramento; sendo ele uma exceção, circulava entre os dois mundos – o popular e o erudito. Menocchio aprendeu a ler e escrever, teve acesso aos livros religiosos e aos textos considerados hereges pela Igreja Católica. Embasado por essas leituras e pelo filtro dos conhecimentos pagãos e da cultura oral, o moleiro interpretou e elaborou uma cosmogonia<sup>28</sup> particular sobre a origem do universo, bebendo do conhecimento erudito sem se desfazer das crenças e das mitologias populares que figuravam na região de Friuli. Ginzburg afirma que:

(...) mais do que o texto, portanto, parece-nos importante a chave de sua leitura, a rede que Menocchio de maneira inconsciente interpunha entre ele e a página impressa – um filtro que fazia enfatizar certas passagens enquanto ocultava outra, que exagerava o significado de uma palavra, isolando-a do contexto, que agia sobre a memória de Menocchio deformando sua leitura. Essa rede, essa chave de leitura, remete continuamente a uma cultura diversa da registrada na página impressa: uma cultura oral (Ginzburg, 2006 p.72).

Faz-se pertinente expor que Ginzburg não se atem apenas ao julgamento do moleiro. No decorrer de seu texto, o autor elenca uma série de fatores que se apresentam como evidências de uma circularidade cultural. Delineia-se ao longo do texto o cenário social - o renascimento, a reforma protestante, o intercâmbio entre diferentes culturas, a o nascimento das cidades e dos comércios, etc. -, trata-se de um período em que uma efervescência de ideias alteravam as possibilidades e criavam um ambiente propício ao

---

<sup>28</sup> O discurso de Menocchio no processo inquisitório deixa claro como a circularidade influenciou o desenvolvimento dessa cosmogonia particular. As falas do moleiro perpassam pela religião, filosofia, ciência e a cultura popular. “Eu disse que segundo meu pensamento e crença tudo era um caos, isto é, terra, ar, água e fogo juntos, e de todo aquele volume em movimento se formou uma massa, do mesmo modo como o queijo é feito do leite, e do qual surgem os vermes, e esses foram os anjos” (Ginzburg, 2006 p.36).

surgimento de outras formas de pensar. Dito isso, fica claro que tanto o contexto sociocultural quanto as leituras de Menocchio e a cultura oral foram fundamentais para que o moleiro elaborasse suas interpretações fundamentadas na confluência (GINZBURG, 2006) e na hibridização dos saberes.

Na modernidade, com o avanço da globalização, a hibridização cultural ganha novos contornos, aumentando sua intensidade. Isso ocorre em função da mobilidade e das alterações na dinâmica espaço-tempo no período moderno – como foi possível observar na sessão anterior (GIDDENS, 1997, 1991; BECK, 1997; CANCLINI, 2013). Alguns pesquisadores afirmam que historicamente, nos países subdesenvolvidos, diversas manifestações culturais foram marginalizadas em prol de uma tentativa de homogeneização cultural; isso se deu tanto por pressões políticas quanto pela globalização (CAUDAU E RUSSON, 2010). Na América Latina, principalmente a partir do século XX, houve uma tentativa de consolidar e expandir uma cultura estruturalmente eurocêntrica (CAUDAU E RUSSON, 2010). Seria ingênuo acreditar que a tradição sucumbiria facilmente a um padrão cultural hegemônico - haja vista as consequências da modernidade, retomando Giddens (1991). O que de fato ocorre são disputas simbólicas entre as diferentes culturas, que culminam em negociações dos sentidos, ressignificações e a sujeição de alguns aspectos culturais (GIDDENS, 1991, 2003).

Neste sentido, Canclini (2008) afirma que a cultura dos países latino-americanos são o resultado da:

(...) sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (sobretudo nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial católico e das ações políticas educativas e comunicacionais modernas. Apesar das tentativas de dar à cultura de elite um perfil moderno, encarcerando o indígena e o colonial em setores populares, uma mestiçagem interclassista gerou formações híbridas em todos os estratos sociais. Os impulsos secularizadores e renovadores da modernidade foram mais eficazes nos grupos "cultos", mas certas elites preservam seu enraizamento nas tradições hispânico-católicas e, em zonas agrárias, também em tradições indígenas, como recursos para justificar privilégios da ordem antiga desafiados pela expansão da cultura massiva (CANCLINI, 2008, p. 72- 73).

No afã deste embate é que Canclini (2008) - ao estudar a modernidade na América Latina - identifica o hibridismo cultural como resultado da heterogeneidade multitemporal, no qual sociedades dessemelhantes com traços de distintos tempos históricos coabitam no presente. Segundo o autor, a hibridização perpassa por diversas

manifestações culturais, desde a cultura popular às expressões artísticas de alta erudição. Em sua concepção, a hibridização compreende “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas<sup>29</sup>, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2008, p. XIX).

Canclini (2008) sugere também que conceitos como mestiçagem, crioulação e sincretismos devam ser substituídos pelo de hibridização cultural, pois, no ponto de vista do autor, estas conceituações são limitadas e insuficientes para tratar formas específicas de hibridação, como:

(...) designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, ente músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades [não somente ali] (...) A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (...) (CANCLINI, 2008, p. XXIX).

Na concepção de Canclini (2008), a hibridização lhe parece mais flexível e adaptável a situações diversas, possibilitando que o conceito possa ser extrapolado a várias significações que envolvam o “cruzamento” entre culturas diferentes. Contudo, apesar de ser um termo mais adaptável, o autor identifica as limitações do conceito, argumentando que “é possível reconhecer o que contém de desgarre e o que não chega a fundir-se. Uma teoria não ingênua da hibridação é inseparável de uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa, ou não quer ou não pode ser hibridado” (CANCLINI, 2008, p. XXVII).

Segundo Burke (2003), a hibridização cultural pode se dar por três processos:

- A hibridização dos artefatos – acontece por meio da arquitetura, mobília, imagens, textos, etc.
- A hibridização das práticas – são as crenças místicas, festividades, linguagem, etc.
- A hibridização dos povos - grupos que se hibridizam por razões políticas, religiosas, migratórias, etc.

---

<sup>29</sup> Por práticas discretas Canclini (2003) compreende que são aspectos da cultura que podem se unir e formar novas práticas ou estruturas. O autor cita, como exemplo, o *spanGLISH*, que é a junção entre o inglês e espanhol, falado pelos latino americanos radicados nos Estados Unidos.

A hibridização cultural deve ser vista como “resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos, quer reforcem os antigos elementos” (BURKE, 2003, p. 31). Ela se manifesta em diversos aspectos da vida cotidiana, como na gastronomia, na medicina, na música, na literatura, nos filmes, nas festas, entre outros (CANCLINI, 2008). Para Hall (2003), o hibridismo é um:

(...) termo para a lógica cultural da tradução. Essa lógica se torna cada vez mais evidente nas diásporas multiculturais e em outras comunidades minoritárias e mistas do mundo pós-colonial. Antigas e recentes diásporas governadas por essa posição ambivalente, do tipo dentro/fora, podem ser encontradas em toda parte. Ela define a lógica cultural composta e irregular pela qual a chamada ‘modernidade’ ocidental tem afetado o resto do mundo (HALL, 2003, p. 74).

Segundo Hall (2003), o termo hibridismo caracteriza culturas cada vez mais heterogêneas, que vão se modificando, sendo reconstruídas à medida que novas culturas são “apreendidas”. O hibridismo não é algo acabado, mas um processo em constante desenvolvimento. A retroalimentação, o embate entre as culturas e as novas significações impulsionam esse movimento (CANCLINI, 2008, HALL). Ressalta-se que a hibridização ocorre de maneira mais fácil quando as convergências entre os símbolos distintos são maiores, facilitando com que os sujeitos assimilem a outra cultura com maior facilidade (BURKE, 2003; CANCLINI, 2008). Como exemplo, cita-se a Virgem Maria que foi assimilada a Deusas pagãs de diversas mitologias com certa facilidade por representar um papel semelhante (BURKE, 2003).

Utilizando o videoclipe como metáfora, Canclini (2008) assevera que do cruzamento entre popular e erudito nascem os híbridos. Ele explica que a descontinuidade do vídeo e as rupturas e encaixes representam, de forma análoga, a desconstrução e reconstrução dos hábitos e costumes, dando origem às formas híbridas. Com a hibridização, afirma Canclini (2008), os vínculos entre o tradicional e o moderno, o popular e o erudito, o local e o global são reestruturados. O convívio e o conflito desses antagônicos propicia a formação das culturas híbridas fazendo com que características tanto do popular quanto do erudito se mantenham. Sobre a dicotomia popular-erudito, Canclini (2008) ressalta a necessidade de substituir o conceito de cultura popular e cultura erudita/hegemônica por um que seja mais abrangente. A concepção de uma cultura pura e imutável parece demasiadamente equivocada no contexto da modernidade, uma vez que essa divisão dual não traduz a realidade

dinâmica entre as culturas contemporâneas, onde ora uma se sobrepõe, ora a outra, ao passo em que hibridizam e se confundem (CANCLINI, 2008).

Para Burke (2003, p. 17), a hibridização pode se expressar de maneira positiva ou negativa. O seu principal aspecto positivo reside na capacidade de suscitar a criatividade e a inovação, pois segundo o autor “toda inovação é uma espécie de adaptação e que encontros culturais encorajam a criatividade”. Já a aculturação e a consequente perda das “tradições regionais e de raízes locais” seriam as resultantes negativas desse processo (BURKE, 2003, p. 18). Hall (2003) argumenta que a hibridização produz configurações culturais mais apropriadas ao contexto da modernidade tardia, mas assim como Burke (2003), acredita que este processo traga outras consequências para além da perda das tradições locais, como crescimento do fundamentalismo, no sentido em que os grupos busquem uma purificação cultural utópica, criando problemas de ordem política.

Canclini (2008) argumenta que na atualidade as culturas não se enquadram mais em uma estrutura fixa e estável. A expansão das cidades, atrelada aos meios eletrônicos de comunicação são, para ele, algumas das principais causas da intensificação da hibridização. E mesmo nas áreas rurais, onde se supunha a existência de uma cultura mais sólida e homogênea, a tradição já não possui seu “caráter fechado e estável”, pois se desenrola através das relações que são tecidas com a “vida urbana, com as migrações, o turismo, a secularização e as opções simbólicas oferecidas tanto pelos meios eletrônicos quanto pelos novos movimentos religiosos ou pela reformulação dos antigos” (CANCLINI, 2008, p. 218). O campo e a cidade se relacionam, também, pelas mídias digitais, influenciando-se mutuamente, ainda que de maneira discreta. Os países Latino-americanos se transfiguraram de sociedades dispersas em várias comunidades rurais, com uma cultura coesa e homogênea, para uma rede - em grande parte - urbanizada, “em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea, renovada por uma constante interação do local” e com outras regiões e países (CANCLINI, 2008, p. 285).

Por mais que se acreditasse que com a influência da globalização a homogeneização da cultura seria preponderante nas cidades, a urbanidade transcende a ordem da modernidade; migrantes, símbolos e signos coexistem cada em seu microcosmo. Nesses microcosmos os grupos expressam e entrelaçam sua cultura particular e não se dissolvem na massa homogeneizadora das cidades (CANCLINI, 2008, BURKE, 2003). As megalópoles, os grandes centros urbanos, as fronteiras entre os países, os estados, as cidades, e entre o rural e o urbano, são zonas propícias para

trocas e conseqüentemente para a hibridização cultural entre os diferentes grupos que ali se encontram, em função do fluxo de pessoas (BURKE, 2003, CANCLINI, 2008).

Parece assertivo que o contato com as expressões culturais que hibridizam com as culturas locais, apesar de induzir mudanças, não produz de fato transformações substanciais nessas manifestações, pois, como pontuado por Burke (2003), nessas trocas culturais ocorre uma negociação e os grupos readaptam suas práticas com a intenção de reforçar características particulares da sua cultura.

Na contemporaneidade, os saberes tradicionais, religiosos, mágicos e científicos relacionados à cura promovem uma ressignificação cultural e entram em circulação pelas relações sociais ampliadas na atualidade, propiciando a constituição de um ambiente onde diversos símbolos, advindos dos fluxos locais e globais, chocam-se ou se combinam, originando novas configurações das representações, das práticas e das identidades.

Neste contexto, para melhor compreender como se deu a relação entre estes saberes na atualidade, faz-se necessário apresentar um breve recorte sobre a hibridização dos saberes de cura no curso da história do Brasil.

### **2.3 - A Arte de Curar do Brasil**

Desde tempos imemoriais os homens estreitam seus laços com o sobrenatural, buscam respostas e soluções para os infortúnios da vida. A imagem do sagrado fecunda nossas raízes históricas. O “nascimento” do Brasil se concretiza com a ocupação das terras, quando os portugueses nestas cravaram uma cruz. Símbolo do cristianismo, a cruz representa remissão dos pecados humanos, quando Cristo “se fez maldição por nós”<sup>30</sup>. Com efeito, a cruz sinaliza o recomeço, o novo e nessas novas terras Portugal fundaria uma de suas colônias.

O que viria a se tornar o Brasil surgia da dicotomia entre céu e inferno, Deus e o Diabo:

A infernalização da colônia e sua inserção do conjunto dos mitos edênicos, elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também o universo dos colonos e dando ainda espaço para

---

<sup>30</sup> *BÍBLIA*. GÁLATAS, 3:13. In: *BÍBLIA*. Português. *Bíblia sagrada*: contendo o antigo e o novo testamento. Tradução de João. Ferreira de Almeida.

que, entre eles, se imiscuisse o purgatório. Durante todo processo de colonização, desenvolve-se, pois, uma justificação ideológica ancorada na fé e na sua negação, e reelaborando as imagens do céu, do inferno e purgatório. (SOUZA, 1986, p.372).

Em toda a história brasileira forças sobrenaturais influenciaram processos de cura e maldição. Portanto, é praticamente impossível falar da cura no Brasil sem, sequer, pensar em sua conexão com as crenças místicas.

Desde o período colonial, uma pluralidade de saberes da arte de curar já se encontrava presente no território brasileiro. Isso se dava tanto pelos conhecimentos dos povos nativos, quanto dos povos vindos dos continentes europeu e africano. Em muitas dessas práticas estavam a magia e a religiosidade. O sincretismo era tolerado, outras vezes, com certas ressalvas, estimulado com a finalidade de manter o controle das classes populares e subalternas; mas isso não quer dizer que não havia perseguições e que todo e qualquer ato sincrético seria tolerado pela igreja (SOUZA, 1986).

A fé e a religiosidade coloniais tinham vida própria. Nas regiões mais abastadas do Brasil colonial, o sincretismo se difundia com maior efervescência, principalmente por haver um maior fluxo de pessoas. Souza (1986, p. 97-98) aponta que a presença de “traços católicos, negros, indígenas e judaicos” se misturaram na colônia, dando origem a uma religiosidade sincrética tipicamente brasileira. Existia um estreitamento entre o catolicismo vivido pela população e as magias. Orações e receitas mágicas eram consagradas aos Santos, a Jesus e à Virgem Maria.

Estas práticas refletiam, desta forma, as tensões da vida cotidiana. Numa sociedade escravista como a do Brasil colonial, a tensão era permanente, constitutiva da própria formação social, e refletia-se em muitas práticas mágicas de feitiçaria exercidas pelos colonos. Através delas, buscava-se ora preservar a integridade física, ora provocar malefícios a eventuais inimigos. Tinham, portanto função dupla: ofensiva, visando agredir; defensiva, visando preservar, conservar (SOUZA, 1986, p. 194).

Escravos devotos realizavam os calundus<sup>31</sup> e adoravam de São Benedito a Ogum, intercediam aos céus pela seca, pela praga e para que estas destruíssem as plantações, pois “colheitas abundantes acabariam se traduzindo em mais trabalho (...), mais fadiga, mais miséria” à sua condição de escravo. Mulheres estéreis rogavam a Deus para que fossem agraciadas com o dom da maternidade. Para isto, em uma espécie

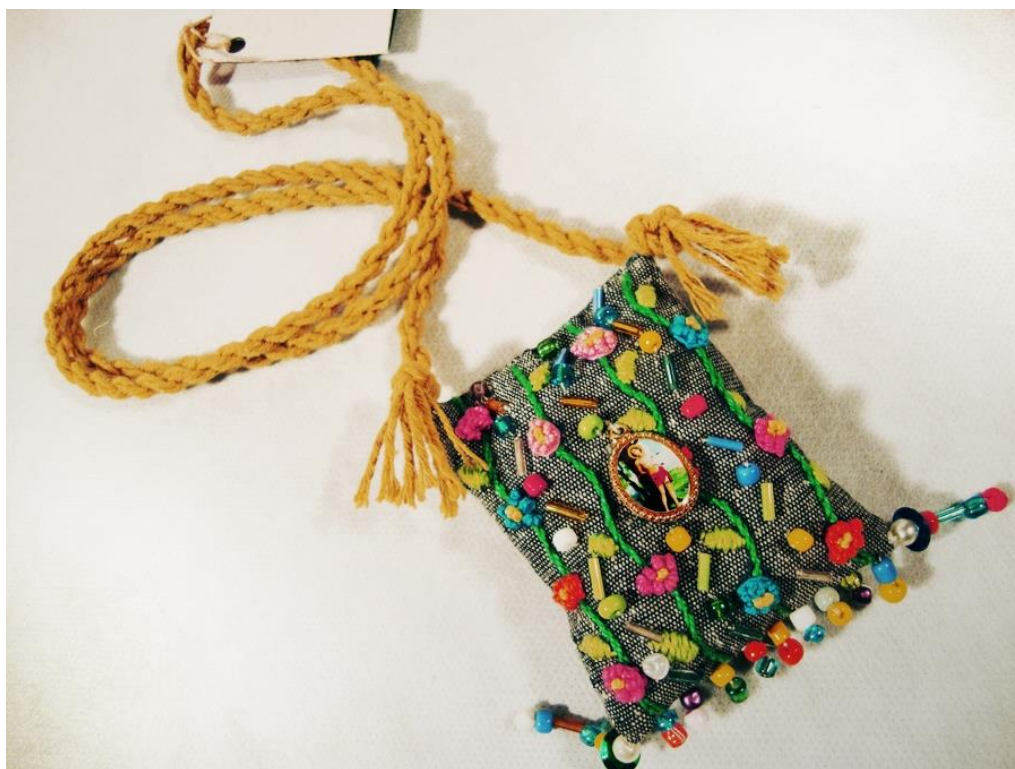
---

<sup>31</sup> Uma espécie de dança ritualística que envolvia a cura, adivinhação e possessão. Graças ao calundu várias etnias africanas se reconheceram como uma única identidade cultural. Esse sentimento de pertencimento a algum lugar ou alguma coisa, apresentava um risco ao sistema colonial, que passou a considerar o calundu ritual demoníaco. (SOUZA, 1986).

de simpatia, manipulavam imagens santas em suas genitálias (SOUZA, 1986, p. 129). Mesmo a feitiçaria, consagrada ao diabo, era praticada em um lugar de colonização católica. As feitiçarias ambicionavam trazer o mal ao inimigo, a proteção pessoal e a cura para a pessoa e os seus queridos.

Souza (1986) demonstra que a bolsa de mandingas<sup>32</sup> (FIGURA 5), uma das feitiçarias mais populares na época, era tipicamente brasileira, sendo um dos objetos mágicos com mais traços sincréticos, pois reunia a “tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África” (SOUZA, 1986, p. 279). Essas bolsas eram uma espécie de “amuleto mágico” e tinham como finalidade fornecer a proteção e ajudar a superar as adversidades e as tensões da vida na colônia.

**Figura 5:** Bolsa de Patuá (variação da bolsa de Mandinga).



**Fonte:** Foto cedida pelo instituto Kairos, 2019.

Em grande parte, as práticas de cura eram desenvolvidas pelo clero, visto que a doença era considerada punição divina. O corpo, principalmente da mulher, era o cenário das lutas entre Deus e o Diabo. Deste corpo se esperava apenas o recato, a fragilidade serena e natural. Toda e qualquer mulher que fugisse a este ideário era

---

<sup>32</sup> A bolsa de mandinga era uma espécie de amuleto que as pessoas carregavam consigo. Dentro continha um pano branco, com ossos, cabelos ou orações para a proteção pessoal (SOUZA, 1986).

julgada como a filha do satanás. Além disso, o útero poderia gerar monstros e a semente do demônio, e o sangue menstrual era maligno, sendo considerado um dos elementos utilizados em rituais de bruxaria (SOUZA, 1986; DEL-PRIORI, 2001).

A medicina se associava ao discurso da igreja, em maior ou menor grau, e os tipos de doenças estavam ligados aos pecados cometidos pelo doente, imbuindo a supremacia espiritual no discurso médico (DEL-PRIORI, 2001; MONTERO, 1985). Ressalta-se que tudo isso influenciou o modo como a medicina seria desenvolvida na colônia.

O alinhamento da Coroa ao Clero representou a privação e o retardo da medicina, favorecendo que as pessoas utilizassem de qualquer recurso disponível para se tratar. Médicos eram escassos<sup>33</sup> e durante os séculos XVI e XVII a Igreja e a Coroa se uniram em oposição às iniciativas científicas e culturais, julgando-as heresia (DEL-PRIORE, 2001; MONTERO, 1985). Soma-se a isso, a “extensão territorial da colônia, (...) a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio das drogas medicinais, (...) as lamentáveis condições sanitárias”, o que torna possível entender porque mulheres possuidoras de um rico conhecimento sobre a cura passaram a tratar de suas famílias e pessoas próxima (DEL-PRIORI, 2001, p.82).

Na medida em que as mulheres começaram a desempenhar o ofício de curandeira, estas práticas, quando realizadas por elas, eram representadas como pactos com o diabo<sup>34</sup>. Possuidoras de um vasto conhecimento sobre a arte de curar, dominavam as:

(...) plantas, minerais e animais, com os quais fabricavam remédios que serviam aos cuidados terapêuticos que administrava. Além desses conhecimentos, havia os saberes vindos da África, (...) e as cerimônias de cura indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira. (DEL PRIORI, 2001, p. 89).

Essas mulheres, apontadas como feiticeiras e seguidoras do Diabo, sofreram perseguição tanto da igreja quanto de alguns estratos da sociedade civil (DEL-PRIORE, 2001). Mas, ainda que corressem o risco de serem punidas, em função das posturas adotadas como oficiais e legítimas, na contramão das regras, mulheres negras, brancas e índias compartilhavam seus saberes, promovendo a assimilação de novos elementos e a

---

<sup>33</sup> Ainda não existiam escolas de medicina no Brasil, todos os médicos que aqui residiam eram oriundos do continente europeu.

<sup>34</sup> As mulheres, principalmente solteiras e que viviam sozinhas, eram estigmatizadas como prostitutas e feiticeiras, tornando-se o estereótipo da bruxa (SOUZA, 1986); de modo geral, pessoas de grupos minoritários e marginalizados eram sempre acusados de heresia e feitiçaria.

sua continuidade (DEL-PRIORE, 2001). Nos documentos e textos analisados por Del-Priori constam, por exemplo, situações em que a mulher acusada de bruxaria por administrar ervas e raízes aos doentes recebia como sentença a absolvição por falta de profissionais médicos no país.

Durante o período colonial brasileiro houve várias tentativas de cercear as práticas mágicas e os ofícios populares de cura. Provavelmente não era a intenção dessas mulheres desafiarem a Coroa ou o Clero. Detinham a fé na magia como recurso medicinal e destes elas usufruíam. Parece sensato afirmar que a eficácia simbólica dessas práticas foi o que despertou a ira das instituições oficiais. Ora, elas eram uma ameaça. Mulheres sem conhecimentos escolares que recitavam feitiços e desafiavam a Igreja e a Coroa?

Possivelmente foi nesse período que surgiram as benzedoiras<sup>35</sup>, mulheres que “com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos e cirurgiões” (DEL PRIORE, 2001, p. 81). Deve-se destacar que mesmo que os médicos e os cirurgiões estivessem presentes, as benzedoiras ainda seriam procuradas, uma vez que ganhavam a confiança do povo e nelas ele depositava a sua fé.

Do fim do século XVIII ao início do século XIX, intensificaram-se as perseguições aos praticantes da cura popular, com prisões de curandeiros e benzedoiras por exemplo (MONTEIRO, 1985; OLIVEIRA, 1985). Mas ainda assim, com toda a perseguição, eram essas pessoas que, na maioria das vezes, cuidavam da saúde de grande parcela da população, notadamente aquela que estava esparsa nos “sertões” do território.

Apenas na primeira metade do século XIX, com a chegada da família real ao Brasil, os ofícios da cura passaram por um processo de institucionalização, o que, hipoteticamente, representaria o fim da sabedoria popular, uma vez que os cuidados do corpo foram delegados aos conhecimentos da medicina científica (MONTEIRO, 1985; FIGUEIREDO, 2002).

---

<sup>35</sup> Nos tempos coloniais, a documentação aborda muito pouco os benzedores. É 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, 1986, p. 184).

Ao estudar *A arte de Curar* em Minas Gerais no século XIX, Figueiredo (2002) apresenta as múltiplas<sup>36</sup> práticas de cura e argumenta que cada uma delas possuía suas próprias concepções de saúde e doença. Busca-se neste período institucionalizar a medicina e ao longo desse processo ocorre uma redelimitação dos locais ocupados por todos os outros profissionais da cura (FIGUEIREDO, 2002).

A medicina passa a afastar “com todo vigor qualquer prática que não tenha o “selo” do saber científico/acadêmico” e alguns profissionais, como os boticários, começaram a ter sua atuação supervisionada pelos médicos (FIGUEIREDO, 2002, p.46). Instaure-se, por meio da medicina social, um projeto de sociedade “buscando ordenar a população e o espaço das cidades dentro dos padrões de comportamento e civilidade, em especial a população pobre” (FIGUEIREDO, 2002, p.48). Mas ainda assim, a força da tradição:

(...) muitas vezes, é muito mais persistente do que a pressão das inovações e novidades. Ainda que persiste o apelo às inovações na área da saúde do corpo, relacionado principalmente ao saber médico no Brasil, o costume de utilizar velhos métodos, o receio de trocar o certo pelo duvidoso, o modo tradicional de entender o funcionamento do organismo grita mais alto no momento da escolha (FIGUEIREDO, 2002, p. 77).

Percebe-se que os critérios de escolha entre médicos e curandeiros tem uma relação muito mais forte com a credibilidade e a confiança do que com o nível de instrução acadêmica dos curados. Outro fator que contribuiu para que as práticas populares se mantivessem era que, ao contrário da medicina, que recém institucionalizada já operava pela lógica de mercado tratando os enfermos como clientes (FIGUEIREDO, 2002), a “outra medicina”, operada pela fé, pela crença e pela tradição, buscava uma relação mais íntima, pois o contato e a afetividade faziam parte do tratamento. Essas outras medicinas seguiram atuando:

(...) não unicamente pela falta de fiscalização da época, mas pelo apoio e boa receptividade da população, indicação que a formação e permanência de determinada prática – como exercício da atividade de cura e alívio da dor – não se estrutura unicamente pelos caminhos da educação formal (FIGUEIREDO, 2002, p.86).

Com este breve histórico observa-se a relevância dos ofícios populares de cura e, entre eles, encontra-se a benzeção. Percebe-se como o encontro entre as pessoas e suas

---

<sup>36</sup> Cirurgiões, boticários, benzedeiros, rezadeiras, parteiras, raizeiros, dentistas e médicos (este último em um momento posterior).

culturas são importantes na constituição desses conhecimentos. Sendo assim, se faz relevante compreender os trânsitos rurais urbanos na atualidade, pois esses trânsitos colocam em circulação e hibridação acervos culturais diferentes, produzindo uma bricolagem entre o tradicional e o moderno. É nesse trânsito também que, como veremos nos próximos capítulos, se situam as práticas da benzeção e os benzidos participantes dessa pesquisa.

#### **2.4. Trânsitos rurais urbanos**

Embora o Brasil tenha nascido sob a ânsia modernizadora pela qual passava a Europa, o país percorreu por um longo período com a predominância do espaço rural. A ocupação do território brasileiro tem início no período colonial com o surgimento de pequenas cidades no século XVI. A partir do século XVIII a urbanização começa a ganhar destaque e a “casa da cidade torna-se a residência mais importante do fazendeiro ou do senhor de engenho, que só vai a sua propriedade rural no momento do corte e da moenda da cana”. A descoberta do ouro dá origem a diversos núcleos urbanos no interior do país (SANTOS, 1993, p. 19).

A urbanização brasileira teve poucas variações entre o período colonial e o século XVIII. Mas a partir da libertação dos escravos em 1888, da proclamação da República em 1889 e da expansão industrial, a urbanização ganha impulso (MARICATO, 2001). Contudo, a maneira como ocorreu a abolição e a República, não contribuiu de forma positiva para a melhoria das condições nas cidades.

No fim do século XIX é que este processo de urbanização ganha maiores proporções. Durante a primeira metade do século XX, com a consolidação industrial na década de 1930, ocorre um grande avanço no desenvolvimento das cidades (SANTOS, 1993). Com o “boom” da industrialização o rural vai perdendo sua importância econômica, “nesse período a urbanização brasileira se generaliza e o turbilhão demográfico e a terceirização da economia são fatos notáveis”, as cidades tornam-se os centros promissores e, em contrapartida, o rural passa a ser representado como arcaico e atrasado (SANTOS, 1993, p.9), mas é de 1940 em diante que se vê uma curva crescente nos níveis populacionais rurais e urbanos. A partir de 1950 verifica-se um crescimento demográfico nas cidades, sobretudo na região sudeste do país. Esse aumento demográfico é resultado de uma taxa de natalidade em ascensão e uma mortalidade em

declínio, como consequência dos progressos sanitários e do acesso que se torna facilitado aos centros urbanos (SANTOS, 1993).

Após a Segunda Guerra Mundial o território brasileiro passa a se interligar, são criadas estradas de ferro e rodovias conectando as diversas regiões do país, investe-se em infraestrutura, e o desenvolvimento dos meios de transporte e dos sistemas de telecomunicações e da produção de energia é cada vez mais acelerado (SANTOS, 1993; MARICATO, 2001). A modernização do rural e do urbano, alicerçada no desenvolvimento de tecnologias, resultou em grandes transformações econômicas e socioculturais.

Entre 1940 e 1980, dá-se verdadeira inversão quanto ao lugar de residência da população brasileira. Há meio século atrás (1940), a taxa de urbanização era de 26,35%, em 1980 alcança 68,86%. Nesses quarenta anos, triplica a população do Brasil, ao passo que a população urbana se multiplica por sete vezes e meia (SANTOS, 1993, p. 29).

Os trânsitos entre o rural e o urbano se intensificaram. Nessas interações, mercadorias, informações, pessoas e culturas constituem um complexo conjunto de deslocamentos (CORREA, 1997). As barreiras que separavam esses espaços e seus estilos de vida não se encontram tão delimitadas como em outrora. O meio rural torna-se cada vez mais heterogêneo, permitindo o estabelecimento de atividades para além das agrícolas, que começam a se constituir, muitas vezes, como estratégias familiares de reprodução social, sem se desfazer, em suma, das suas características tradicionais (SCHNEIDER, 2000; BAGLI, 2006). De modo semelhante, nos centros urbanos, a modernização e o desenvolvimento das técnicas de produção tornaram possível a extensão das atividades agrícolas às cidades (BAGLI, 2006; SUZUKI, 2007). Por consequência, tanto a ideia do rural “arcaico”, sinônimo do atraso, quanto a do urbano promissor, símbolo do novo e do desenvolvimento tecnológico, se mostram equivocadas (BAGLI, 2006; SUZUKI, 2007).

Diante disso, e em função dos fluxos entre campo e cidade, dos processos globalizantes e da expansão dos centros urbanos, não seria difícil pensar que o rural se reduziria sobre a influência da expansão das cidades, da industrialização e da urbanização do campo (BAGLI, 2006). Essas mudanças, contudo, não implicam necessariamente em uma subversão dos seus sistemas socioculturais (CARNEIRO, 1989). Pois rural e urbano são, antes de qualquer coisa, lugares onde os cotidianos se movem em seu próprio tempo; o rural, ligado à territorialidade, segue a cadência da

natureza, enquanto o urbano, envolto à temporalidade mecânica, se guia “pela lógica do capital de maneira mais efetiva” (BAGLI, 2006, p.162).

Mesmo que haja um movimento de redução do rural em termos territoriais e populacionais, há também, grupos e manifestações que resistem a pretensa ideia de homogeneização desse espaço (BAGLI, 2006; CARNEIRO, 1998). Assim, as transformações ocorridas no meio rural não sinalizam sua extinção, mas a ressignificação de práticas e valores em um processo de hibridização. Cada uma dessas realidades, rural e urbana, devem ser compreendidas por meio de suas particularidades. O rural não pode mais ser concebido como a face dual e oposta do urbano. Ambos, corresponderiam, portanto, “a representações sociais sujeitas a reelaborações e ressemantizações diversas de acordo com o universo simbólico a que estão referidas” (CARNEIRO, 1989, p.73).

É importante, sobretudo, considerar os avanços das tecnologias de informação e comunicação que ampliaram as interações entre o rural e o urbano, propiciando a superação das barreiras físicas, além de estimular a comunicação e, conseqüentemente, a troca entre diferentes culturas e formas de conhecimento (GIDDENS, 1991). A melhor infraestrutura das estradas e dos meios de transporte facilitaram os deslocamentos entre o rural e o urbano, acentuando os fluxos pendulares dos rurais que trabalham na cidade, e dos cidadãos que buscam no espaço rural refúgio para o caos da vida urbana, principalmente aos finais de semana e períodos de férias (BAGLI, 2006).

As novas ruralidades e urbanidades que se apresentam, em maior ou menor grau, passam por um processo de constante hibridização em função das relações socioculturais que se estabelecem. Essa intensidade das relações entre rural e urbano e a conseqüente aproximação entre esses espaços, influencia uma reconfiguração das religiosidades e das crenças nesses espaços.

Acompanhando essas mudanças, no rural católico surgem novas expressões de fé (BRANDÃO, 1987; CAMPOS, 2008). As igrejas e missões migram para o meio rural e angariam novos adeptos (ALVES et al., 2017). Esses deslocamentos podem representar o rompimento com a hegemonia religiosa e as crenças populares ou uma oportunidade de difundir seus dogmas e sacramentos em outras localidades.

Com as igrejas localizadas nas áreas rurais os indivíduos têm a possibilidade de se relacionar com novas crenças. Aqueles que migram para o urbano entram em contato com diversas outras religiosidades, podem se tornar protestantes, umbandistas, se manter católicos etc. A mobilidade religiosa e a circulação de múltiplos pertencimentos

fazem parte dos cotidianos. A fusão de várias crenças numa forma experimental e particular de ser fiel surge como resultados das diversas religiões que convivem e das experiências religiosas vividas.

Mas esses deslocamentos e fluxos migratórios constantes alteram o perfil da comunidade (rural) ou do bairro (cidade) o que pode causar o enfraquecimento das crenças populares, entre elas a benzeção. Contudo, a inventividade humana e a capacidade de adaptação, permite que as (os) benzedeadas (os) hibridizem suas práticas a partir de elementos aparentemente desconexos para a religiosidade oficial. Os trânsitos rurais urbanos possibilitam os trânsitos religiosos no itinerário da benzeção, propiciando com que as (os) benzedeadas (os) atinjam diversas camadas da sociedade.

### **CAPÍTULO 3**

#### **BENZEÇÃO, BENZEDEIRAS (OS) E OS SEUS BENZERES**

Este capítulo apresenta o processo de iniciação da benzeção e aponta a ressignificação e a incorporação de novos elementos nas práticas ritualísticas. Demonstrando como estes elementos são adquiridos no meio rural e no meio urbano.

Para tal, foram realizadas 19 entrevistas, sendo 10 com as (os) benzedeadas (os) e 9 com os benzidos. Todas ocorreram nas casas dos entrevistados, em áreas rurais e urbanas do município de Viçosa-MG.

#### **3.2. A benzeção**

Como foi possível observar, as crenças brasileiras remetem à cultura africana, indígena e cristã, criando um mosaico de significações e sentidos na forma de experienciar a cura e o sagrado. Possessões demoníacas, incorporações de entidades, guias espirituais, são características e expressões da diversidade religiosa e híbrida do Brasil. Pode-se conceber a religião e a crença em seres sobrenaturais como um dos principais traços da cultura brasileira (BRANDÃO, 1980, 1987; DA-MATTA, 1984;

SOUZA, 1986; DEL-PRIORE, 2001; MONTERO, 1985). Com efeito, em pleno século XXI vê-se nos cotidianos, seja na televisão, nos templos, nas ruas, ou nas casas, líderes religiosos, bruxos, médiuns, ciganos, benzedores, entre outros, empreendendo a cura por meio do sagrado.

Neste caldeirão de crenças a religiosidade brasileira se hibridiza como consequência das diversas experiências místicas que figuram desde tempos coloniais. Saberes, deuses e ervas, para além das significações religiosas, deram origem a uma teia de símbolos e representações que se convencionou chamar de medicina popular brasileira (OLIVEIRA, 1983). A medicina popular é aquela praticada por raizeiros, parteiras, boticários, benzedoras, entre outros (FIGUEIREDO, 2002); ela não é um saber institucionalizado e se apresenta como uma alternativa à medicina acadêmica, chamada de erudita<sup>37</sup> por Oliveira (1983).

No espectro da medicina popular encontra-se a benzeção, uma prática que já era exercida em terras portuguesas e presente no Brasil desde sua colonização (SOUZA, 1986). A benzeção se constitui em um universo místico envolto por múltiplas representações e simbologias. É um ato de fé, uma prática cultural no seio do cristianismo popular (BRANDÃO, 1980, 1987) onde o doar-se e a generosidade são os códigos de conduta. Benzer é emanar bênção, e as “bênções significam uma transferência de forças, abençoar quer dizer santificar. O ato de benzer quer dizer suplicar. Pedido insistente aos deuses para que eles se dissipem dos seus mistérios e se tornem mais presentes, mais concretos. Para que tragam a boa nova, produzindo benefícios aos mortais” (OLIVEIRA, 1985, p. 4).

Ela é uma prática híbrida da terapêutica popular, que possui raízes fortes no mundo mágico, no misticismo, no cristianismo, nos saberes populares sobre os processos de cura e é executada por meio de uma performance ritualística. Entre a magia e a religião existe um mundo de significações. Comparada ao cristianismo oficial praticado nas igrejas, percebe-se que a benzeção possui uma mística própria em sua forma de rezar, de segurar e dispor os elementos ritualísticos. Nessa mística, orações oficiais do catolicismo como a “Salve Rainha” e o “Pai Nosso” se mesclam à linguagem regional e ganham novas palavras, novos sentidos e significações. Ao mesmo tempo, a

---

<sup>37</sup> Ao contrário da medicina popular, a erudita é uma prática institucionalizada, respaldada legalmente e os seus especialistas “percorrem uma trajetória de iniciação estruturada a base de um conhecimento sistemático, canônico, fato que lhes confere um instrumental científico e técnico ao combate de tragédias, sobretudo as ligadas às doenças, ao mesmo tempo legitima socialmente para seu exercício os profissionais de saúde” (OLIVEIRA 1983, p. 6).

benção se aproxima da magia no seu modo de ação, que tem por finalidade alcançar um objetivo específico. Não existe um limiar, uma fronteira bem delimitada entre o que seria mágico ou religioso em sua atuação; o que se constata é uma hibridização entre várias crenças que dão origem a uma fé popular, em que a religião e a magia se unem para reordenar a vida e propiciar a cura.

Como um ato de fé a benção se conecta ao sagrado, sendo um dom concedido por Deus, e por isso as benzedoras não podem cobrar pelas bênçãos que professam, uma vez que o dinheiro se encontra no mundo das coisas profanas (DURKHEIM, 1988). Para Quintana (1999, p.89), ao aceitar o dinheiro como pagamento pela benção, a benzedora iria sujar sua reputação, modificando as representações de uma mulher pura e bondosa, “as quais lhe possibilitam sustentar um lugar especial em manter o dom”, se assemelhando à imagem dos charlatões ou feiticeiros que cobram para realizar trabalhos. Corroborando com Quintana, os entrevistados afirmam que mercantilizar as bênçãos implica a perda ou diminuição do seu poder:

Acho errado cobrar pra benzer, porque Deus deu ele (o dom de benzer) aquele negócio pra ajudar, aí eles cobram (GAMELEIRA).

(...) é uma caridade que a gente faz, então eu não cobro, não pode cobrar (QUARESMEIRA).

(...) eu não cobro, eu aprendi sem pagar nada, então porque que eu vou cobrar? (ARAÇÁ).

As (os) benzedoras (os) compreendem a benção como um ofício, e por não cobrarem, algumas optam em não divulgar seus trabalhos; benzem apenas a família, amigos e conhecidos, pois não querem desenvolver a obrigação do exercício do dom. Essa obrigação nasceria do fato de que, segundo elas, a cura não poderia ser negada ou a benzedora perderia seu poder. Por esta razão, Araçá e Gameleira argumentam que os benzedores mais populares, que vivem pela benção, precisam aceitar o dinheiro para que possam continuar benzendo. Outra situação em que aceitar um “pagamento” pelo trabalho é justificado, diz respeito aos benzedores que manipulam as plantas e preparam xaropes, afinal alguns dos componentes do medicamento necessitam ser comprados, como o mel por exemplo. Nessas situações, os entrevistados argumentam que o benzido entrega o dinheiro dizendo que é para ela cobrir as despesas do medicamento e o “troco é para ela comprar algum alimento que ela precise”.

Apesar de não aceitarem pagamentos em dinheiro pelos seus trabalhos, as (os) benzedoras (os) não se recusam em receber presentes<sup>38</sup> e doações de alimento, principalmente o arroz e o açúcar. O presente ou a doação não são compreendidos como pagamento, mas como uma troca ou um “agrado” pela graça alcançada. Existe um esforço retórico por parte das (os) benzedoras (os) em deixar claro que o pagamento ou a doação de presentes e alimentos não são obrigatórios, sendo função dos benzidos decidir se devem ou não retribuir as bênçãos.

Essas trocas são um exercício da gratidão do benzido para com a (o) benzedora (o). Mauss (2003, p. 263) em *O ensaio sobre a Dádiva* argumenta que essas “trocas” produzem alianças com foco na reciprocidade, pois se as “coisas são dadas e retribuídas, é porque se dão e se retribuem "respeitos" (...), mas é também porque as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se "devem" - elas e seus bens - aos outros”. Em outras palavras, durante o ritual da benzeção a (o) benzedora (o) doa parte de si e o seu dom ao outro, o benzido; este se sente na incumbência de retribuir o que lhe foi concebido e, por uma obrigatoriedade moral e espiritual, doa o alimento ou presenteia a benzedora. Essa relação de troca perpassa toda vida da (o) benzedora (o) que demonstra sua generosidade ao curar o enfermo, e este em uma posição de subserviência jamais será capaz de retribuir<sup>39</sup> materialmente a graça alcançada.

Considerada uma prática arcaica, por muito tempo a procura pela benzeção foi atribuída às pessoas de baixa renda e rurais, em função do pouco, ou quase nenhum, acesso aos serviços básicos de saúde pública. Oliveira (1985) expõe que no ambiente rural os benzedores eram em sua maioria católicos e:

(...) viviam num espaço de relação de produção marcada pela efetividade familiar e comunitária, viviam num espaço geográfico restrito, no qual recriavam um universo de experiências marcado por símbolos sagrados. Paralelamente elas tinham uma relação muito forte com a natureza e possuíam um saber muito útil sobre agricultura, produziram uma classificação e uma seleção de plantas, ervas raízes que eram utilizados como recursos terapêuticos (OLIVEIRA, 1985, p. 28).

Juntamente com os eventos migratórios que ocorreram no Brasil a partir da década de 1970, as (os) benzedoras (os) foram para os centros urbanos e supunha-se

---

<sup>38</sup> De maneira análoga, Evans-Prichard (2004, p. 97) descreve que entre os Azande, as pessoas que desejavam consultar os adivinhos levavam “pequenos presentes, que colocavam diante do homem de cujos poderes oraculares desejavam usufruir.

<sup>39</sup> Segundo Quintana (1999), isso ocorre porque sempre será o benzido que precisará de seus serviços e não a benzedora dos presentes e doações.

que seus conhecimentos se perderiam em um ambiente de competição<sup>40</sup>, principalmente com a medicina acadêmica. Contudo, o vocabulário médico se apresentou como uma barreira às classes populares. Essa barreira linguística é um dos motivos para que ainda hoje a benzeção se mantenha, por se traduzir em uma linguagem popular e inteligível às pessoas que compartilham das mesmas crenças. Boltanski (2004) argumenta que a linguagem:

(...) separa o médico do doente das classes populares, pois a utilização pelo médico de um vocabulário especializado redobra a distância linguística, devida ao mesmo tempo a diferenças lexicológicas e sintáticas, que separam a língua das classes cultas das classes populares (BOLTANSKI, 2004, p. 37).

A linguagem se apresenta como uma barreira, mas seria reducionista atribuir a procura pela benzeção apenas a esse fator, pois pessoas de outros estratos sociais e com maior nível de instrução acadêmica têm procurado essas práticas, inclusive profissionais da saúde como médicos, psicólogos e enfermeiros.

Vem muita gente da rua pra benzer aqui também, gente rico mesmo (IPÊ).

Uns dias desses veio uma medica veterinária aqui (...) eu tenho certeza que foi bom (CAMBUCÁ).

Os estudante da universidade, os que mora em república aqui, fulano e ciclano, sempre vem aqui pra eu benzer, até quando eles vai fazer prova eu benzo (QUARESMEIRA).

Aqui vem médico, esses dias mesmo veio uma psicóloga lá de Belo Horizonte pra eu benzer ela (CEDRO).

A presença dessas pessoas nas casas das (os) benzedeiras (os) são um dos fatores que servem de parâmetro para a comunidade definir o quão poderosa (o) ela (e) é, aumentando a sua fama e o respeito na comunidade (OLIVEIRA, 1985; MONTEIRO, 1985; MAUSS & HUBERT, 2003).

Boltanski (2004) compreende que o motivo de pessoas com maior grau de escolarização procurarem a benzeção é a curiosidade, o desejo de presenciar e conhecer o mistério que envolve a prática. Aceitando que na sociedade de risco os sujeitos se ancoraram nos sistemas peritos, a curiosidade de fato seria o principal fator a instigar a busca por essas práticas. Mas a incerteza da mudança, a liquidez do mundo moderno, a

---

<sup>40</sup> Monteiro (1985) expõe que a benzeção iria competir não apenas com o saber científico, mas com outras formas de se encontrar a cura por meio da religião e da magia.

falta de estruturas sólidas que criem um ambiente seguro calcado em uma verdade formular, inabalável, que se institui em si mesma e que se adapta por suas próprias lógicas e estruturas é também um estímulo que deve ser considerado. Afinal, a benzeção busca suprir os vazios, as ansiedades e a incapacidade de lidar com eventos da vida que não são palpáveis aos benzidos.

Por mais que na modernidade existam os especialistas e seus saberes calcados na razão científica (GIDENS, 1997, 2001, 2003), as práticas tradicionais como a benzeção não sucumbem, elas se tornam parte complementar em um todo; pois a autonomia dos sujeitos e as possibilidades que dispõem, criam novos rearranjos no itinerário de cura. E como prática de saúde, a benzeção supre as “carências”<sup>41</sup> afetivas e espirituais ao mesmo tempo em que ajuda a criar um sentido para o que a medicina ainda não consegue explicar. Ademais, a busca da benzeção por pessoas de classes sociais mais abastadas e com maior instrução acadêmica atesta a dinamicidade da cultura e a circularidade dos saberes, reafirmando que o indivíduo afligido cria seu próprio percurso terapêutico, utilizando da medicina científica à popular.

Para aqueles que recorrem a ambas práticas de cura, os problemas que lhes acometem podem ser causados tanto pela desordem do corpo quanto do espírito. A cura e a doença estão imersas em um universo de representações simbólicas. Por essa perspectiva é coerente afirmar que “a função terapêutica não se esgota na parte orgânica<sup>42</sup> — erradicação dos sintomas e suas causas. Ela deve também cumprir a função de reconstituição de um universo simbólico que, com o surgimento da doença, foi igualmente afetado” (QUINTANA, 1999, p. 34). E é justamente pela necessidade de que a doença faça sentido<sup>43</sup> em sua teia simbólica que as pessoas procuram as benzedeadas, pois quem vai em busca da benzeção, necessita dar sentido às mazelas do corpo e da alma, tornando-as mais toleráveis (LÉVI-STRAUSS, ;QUINTANA, 1999; BOLTANSKI, 2004). Por exemplo, uma pessoa com mal-olhado (FIGURA 6) procura uma (um) benzedead (o) – o seu problema ainda se encontra no plano abstrato, não existe mau-olhado nos “catálogos” da ciência. A (o) benzedead (o) irá realizar o ritual, em determinado momento ela verte as brasas quentes, uma a uma, fazendo o sinal da cruz em um recipiente com água; essas brasas simbolizam o problema que acomete o

---

<sup>41</sup> Causadas pelas incertezas e inconstâncias da modernidade (BAUMAN, 2001; BECK, 1997).

<sup>42</sup> No campo biomédico a doença está relacionada à disfunção do organismo.

<sup>43</sup> “O indivíduo poderá aceitar o fato de sua doença se puder outorgar-lhe um sentido. A dor é sempre intolerável enquanto significar algo arbitrário. Mas quando ela adquire um sentido, torna-se suportável. É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram uma benzedead” (QUINTANA, 1999 p. 47).

benzido e neste momento ela está tornando concreto o mal-olhado. A brasa passa a ter relação direta com a enfermidade do benzido, e à medida em que as brasas afundam o mal é minimizado.

**Figura 6:** Brasas afundando no copo na benzeção do Mau-Olhado.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

A eficácia da benzeção se concretiza na medida em que a (o) benzeadeira (o) concebe o cliente em sua totalidade existencial, corpo, alma e mente (OLIVEIRA, 1985, BOLTANSK, QUINTANA). As (os) benzeadeiras (os) se empenham em comprovar a eficácia de suas práticas, relatando várias curas por elas realizadas, a fim de legitimar seu ofício perante a comunidade. Para que a benzeção seja exitosa, o benzido deve estar na mesma sintonia da (o) benzeadeira (o). Essa sintonia é alcançada por meio da fé, tanto na benzeção quanto nas divindades, e os entrevistados asseveram que:

Se não tiver fé, a benzedura não vale nada não (GAMELEIRA).

Sem a fé você não movimenta nada não. Porque se você não tiver fé como você vai pedir à Deus a cura (CAMBUCÁ).

Assim como no estudo de Lévi-Strauss (1975), encontra-se entre os nossos entrevistados dois “Quesalid”, Angico e Cambucá. Ambos não acreditavam na benzeção, mas executavam os rituais a pedido de pessoas próximas; e na medida em que as pessoas voltavam para agradecer por terem lhes curado, a eficácia das bênçãos era

confirmada, fazendo com que eles começassem a acreditar na possibilidade desses poderes serem reais:

Eu nunca fui de acreditar nisso, “ah, isso aqui vai curar isso”, eu pensava de primeiro, ah, leva no médico (CAMBUCÁ).

Quando eu comecei a benzer eu não acreditava não (ANGICO).

Uma reza ou uma simpatia feita para um parente ou vizinho, podem ser o chamariz que se consolidará como um atestado público de seus poderes e sua inserção no mundo da benzeção. Em outras palavras, a ação da comunidade tem o poder de moldar uma (um) nova (o) benzedeira (o).

O ato de benzer tem sido comum a vários sujeitos sociais. É uma prática que pode ser desempenhada por diversos grupos, como as parteiras, os curadores, os raizeiros, as mães e entre tantos outros que incorporam a benzeção à sua vida cotidiana (FIGUEIREDO, 2002; OLIVEIRA, 1985). As (os) benzedeiros (as), simbolizam a conexão entre o mundo material e o sobrenatural, as (os) intermediárias (as) entre o enfermo, Deus e a cura. Suas bênçãos são o “veículo que possibilita a seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, e com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente” (OLIVEIRA, 1985, p. 08). Elas (as) são as (as) intercessoras (as) entre o mundo material e o espiritual e, em suas narrativas, Deus se apresenta como o grande protetor, sendo elas (as), as (as) benzedeiros (as), apenas o instrumento da vontade divina.

De maneira semelhante ao mago (MAUSS e HUBERT, 2003; LIVI-STRAUSS, 197), as (os) benzedeiros (as) podem ser percebidas (as) como receptáculos onde os espíritos das divindades, no caso delas (as) o “*Divino Espírito Santo*”, transmitem eflúvios a seus corpos e lhes concedem poderes que auxiliam na realização de bênçãos.

Corriqueiramente a benzeção tem sido realizada por mulheres, que se encontram, na maioria das vezes, no meio rural. Oliveira (1985) acredita que o maior número de mulheres realizando a benzeção ocorra devido à mesma estar inserida em uma lógica doméstica, em que esta se torna uma atividade da mulher por consequência da divisão sexual do trabalho. Fica subtendido que a benzeção é relegada às mulheres por não ser uma atividade rentável do ponto de vista econômico. Nota-se que assim como a enfermagem, a obstetrícia e outras práticas de cura, a benzeção por uma questão do controle patriarcal, manteve-se (e se mantém) em uma posição de subalternidade.

Para Oliveira (1985, p.25), as (os) benzedeadas (os) possuem forte ligação e conhecimentos sobre o ambiente que as (os) cercam; e podem ser consideradas (os) como uma (um) “cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina o místico da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular”. Por sua própria estrutura híbrida e capacidade de adaptação, como um rizoma, a benzedeadão se ramifica, se espalha ao horizonte ocupando e bebendo em um espaço heterogêneo de saberes.

As (os) benzedeadas (os) detêm um sistema rico e complexo de conhecimento, mas estes podem ser afetados pelos avanços da ciência, pela globalização e pela migração para os centros urbanos. Monteiro (1985), em seu estudo, percebe que ao migrarem para as cidades, as benzedeadas rurais são suplantadas por outros itinerários de cura espiritual, como a umbanda. No contexto deste estudo, todos os entrevistados são de origem rural e aqueles que migraram para as cidades afirmam, categoricamente, que não são adeptos de outros meios espirituais para se obter a cura além da benzedeadão e da religião<sup>44</sup>, argumentam que são cristãos e acreditam nas bênçãos por interseção do *Divino Espírito Santo*; e atestam sua conexão com o Deus cristão afirmando que a benzedeadão não pode causar o mal, pois o mal é produto dos trabalhos de macumba, feitiço e adoração aos espíritos das trevas.

### **3.2.1. “Muitas coisas que eu sei eu aprendi no ar” - a iniciação**

Segundo Quintana (1999), a aprendizagem das (os) benzedeadas (os) ocorre de maneira assistemática, ou seja, não existem regras ou diretrizes claras de como se deve iniciar o aprendizado. A iniciação pode acontecer de várias formas, como por incorporação de espíritos, visões, sonhos, ensinamentos e pela tradição (OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999). Em síntese, a iniciação se dá por dois mecanismos que englobam todas as possibilidades, sendo o aprendizado por meio do saber-fazer, da experiência cotidiana e o que surge de forma sobrenatural<sup>45</sup> (TABELA 3).

Independente de como aconteça, os entrevistados afirmam que para se tornar benzedeador é necessário ter um dom. Esse dom está relacionado à fé e à crença, então, segundo eles, qualquer um que acredite e tenha fé pode se transformar em um benzedeador.

---

<sup>44</sup> Para eles Umbanda, Candomblé e espiritismo são seitas.

<sup>45</sup> No estudo de Quintana (1999), as benzedeadas que aprendem o ofício de maneira sobrenatural são representadas como escolhidas por Deus.

**Tabela 3:** Forma pela qual os entrevistados foram iniciados na benção.

<b>Dom sobrenatural</b>	<b>Saber-fazer</b>
Cambucá	Angelim
Cedro	Angico
Guabiroba	Araçá
	Copaíba
	Gameleira
	Ipê
	Quaresmeira

**Fonte.** Elaborado pelo autor, 2019.

O saber-fazer das (os) benzedeadas (os), transmitido por uma educação informal e empírica, se expressa pela observação das bênçãos proferidas pelas mães, avós, tias, pais, vizinhos e amigos próximos. Não existe distinção de gênero no se fazer benzedor, ressalvas existem quanto a algumas práticas onde o homem deve “rezar a mulher” e a mulher deve “rezar o homem”.

No fazer doméstico as mães cantarolavam orações, e em uma espécie de “brincadeira” arguiam os filhos lhes perguntando:

(...) pra benzer assim assado, ocê como é que faz? (COPAIBA).

Nesse ambiente, os saberes são revelados por meio da oralidade e aprendidos e apreendidos pelos olhares e ouvidos atentos. Esses conhecimentos se consolidam nos cotidianos das famílias e são transmitidos ao longo das gerações:

A minha mãe sempre rezava e benzia essas coisas, aí ela que me ensinou essas coisas, as orações que ela fazia para benzer e ela que passou para mim. E aí aquilo, aquilo, sempre ficou na minha cabeça. Cresci com aquilo na cabeça. E faço hoje em dia (COPAÍBA).

Minha mãe que me ensinou, ela me ensinou assim, ela tinha torcido o pulso ou o pé (não tem certeza) (...) ela me ensinou uma benção, aí eu fui e benzi ela (ANGICO).

Minha mãe benzia, minha sogra benze, ela tem 91 anos, eu aprendi com uma senhora (amiga da família) que viveu uns 100 anos, ela já faleceu (...). Aprendi um pouco com minha sogra também (QUARESMEIRA).

Mas não basta ser membro de uma família de benzedeadas (os) para se torna uma (um). Algumas características são indispensáveis para que os mais velhos decidam passar seus ensinamentos, como a paciência, a bondade, a boa memória - para guardar

as palavras mágicas, versos, rezas e orações -, e principalmente a fé e a crença na eficácia da benzeção. Por esta razão, algumas (uns) benzedeadas (os) optam em passar seus ensinamentos para pessoas próximas, mesmo que não sejam de sua família sanguínea, como uma forma de perpetuar a tradição e se manterem vivas na memória das próximas gerações.

Neste processo o iniciado tem o dever de exercer a curiosidade, “tem que ser matuto” segundo Quaresmeira. Em uma estratégia para selecionar os que realmente tem o desejo de conhecer os mistérios da benzeção, as (os) benzedeadas (os) não entregam todos os mitos, ritos, rezas e orações ao aprendiz. Sussurros, gemidos e sigilo, é nesse percurso que o iniciado e sua curiosidade provarão à (o) benzedeadas (o) que são merecedores desse conhecimento. Gameleira foi uma dessas benzedeadas em que a insistência lhe trouxe a benzeção; observava e insistia até que sua mãe julgou que ela já estava preparada para aprender e continuar transmitindo esses saberes.

Não são todas as rezas que podem ser transmitidas ao iniciado, algumas necessitam de uma maturidade que será alcançada com a idade, outras da atenção e observação. Há também uma série de regras a serem seguidas durante o processo de aprendizado, como manter os segredos das rezas e jaculatórias<sup>46</sup>, transmitindo-as apenas para os seus aprendizes. As benzedeadas relatam que há dias e horários propícios para a transmissão dos saberes:

Não pode ensinar no fim de semana (...), se ensina no fim de semana nenhum benzeção sua vai valer nunca mais (ANGICO).

É bom aprender de dia, antes do sol sair (IPÊ).

Na quaresma não é bom ensinar (ARAÇÁ).

Ensinar a benzeção aos finais de semana, segundo os entrevistados, só quando não existe outra alternativa ou não há um benzedor por perto, pois o sábado e o domingo são os dias que Deus criou para o descanso e são esses os momentos que as benzedeadas utilizam para repor as energias. Possivelmente essas interpretações são fruto de um hibridismo entre o terceiro mandamento bíblico e o Gênesis 2:3, que no imaginário do catolicismo popular é interpretado como uma lei divina onde os homens devem, a exemplo de Deus, guardar o sábado e ir à missa aos domingos. Mas há a possibilidade de ensinar benzeções no final de semana, desde que sejam os rituais mais

---

<sup>46</sup> Adaptações das orações oficiais, são menores e mesclam com a linguagem popular (OLIVEIRA, 1983).

simples. Sobre não ensinar a benzer no período da quaresma, Araçá se limitou a dizer que é uma época muito complicada e que isso foi passado para ela pelos seus antepassados.

Quanto aos participantes que assimilaram a benzeção de forma sobrenatural, temos duas situações distintas. A primeira situação sobre o aprendizado sobrenatural é narrada por Cedro, que relata:

Eu estava dentro de casa e houve uma briga no terreiro e eu sai para mim ver a briga. A mulher veio rodando e me pegou pelo pescoço, quase que me mata! E ninguém conseguiu tirar ela de cima de mim. Eu fui e disse - esta mulher está com o diabo. Ela me respondeu - Há muito tempo, se você não descobriu é porque você é bobo. Eu fui e disse -Deus me dai força. Naquele momento ali, daquela hora em diante eu não fui o Cedro, depois daquela hora eu fui outro Cedro. Ela caiu e ficou duas horas no chão, levantou ficou boa, a intenção dela era matar os dois filhos, o marido, por fogo dentro de casa e entrar. E acabou os problemas e nisso foi 7 de outubro de 88 (CEDRO).

Cedro é o único que não possui benzedoras ou benzedores em sua família e, em uma situação inesperada e de dificuldade, despertou o seu dom. Percebe-se algumas similitudes em relação ao mago que, segundo Mauss (2003), pode adquirir seus poderes por meio das revelações e dos transe e nesses processos se conectam com os seres sobrenaturais ou as divindades. Ressalta-se que mesmo não sendo de uma família de benzedoras, Cedro e sua família tinham a benzeção como forma habitual de terapia.

A segunda situação em que a iniciação ocorreu de forma sobrenatural é observada nas narrativas de Cambucá e Guabiroba, que argumentam que não tiveram um “mestre” e nunca aprenderam a benzer; pois o dom da benzeção “aconteceu de repente” em um momento da vida. Elas narram que se encontravam em uma situação de grande dificuldade financeira e na saúde, e quando acreditavam não haver mais esperança para os problemas que estavam passando:

(...) aquilo veio na minha cabeça como se eu tivesse lendo em um papel, como se já estivesse escrito. Na medida em que o tempo ia passando aqui ia brotando dentro da minha cabeça, e eu não conseguia esquecer aquilo. Então se a pessoa precisasse de alguma coisa “ah, pede Cambucá”, aí as vezes eu queria falar não mas alguma coisa me prendia ali. (...) eu já nasci com isso. Então isso já veio de lá dentro, do ventre da minha mãe. Então, isso aqui é como se fosse uma necessidade. A reza é como se fosse uma coisa que alimenta quem vem buscar, se veio aqui é porque está precisando (...) muitas coisas que eu sei eu aprendi no ar (CAMBUCÁ).

(...) Eu senti eu coisa, eu comecei a orar e Deus começou a agir (GUABIROBA).

No caso das duas senhoras, existe um denominador em comum, para além do surgimento do dom de forma sobrenatural; ambas são filhas de benzedeadas e presenciaram a benzeção em diversos momentos da vida. Cambucá, por exemplo, afirma não ter aprendido a benzer, mas posteriormente argumenta que aprendeu a benzer torção com a sua mãe. Ela relata que apesar de nunca ter aprendido as palavras, gestos e formas executados por sua mãe durante o ritual da benzeção, as imagens desses momentos vinham a sua “cabeça” na idade adulta; e ao passo em que as bênçãos eram necessárias, as performances ritualísticas eram rememoradas. Sobre o momento em que os rituais se tornaram conscientes em sua memória, Cambucá não se lembra precisamente, e complementa dizendo que mesmo quando não lembra “do ritual por inteiro” ela vai “readaptando e fazendo do seu “jeito”.

Argumentar que as (os) benzedeadas (os) aprenderam mesmo que de maneira inconsciente os rituais, não significa dizer que a benzeção se resume a um repertório de informações que podem ser transmitidas a esmo e compreendidas por qualquer um. Afinal, a familiaridade com os símbolos, significados e as representações é que criam a benzedeadas.

Esses conteúdos simbólicos foram transmitidos por suas mães nas vivências, nas conversas, nas histórias e nos mitos familiares (SARTI, 2004); são parte integrante da sua identidade e se expressam mesmo que elas não tenham consciência desse vínculo. Esses vínculos são chamados por alguns pesquisadores de “lealdades invisíveis”, são os códigos que perpassam as gerações (ALMEIDA, 2013) e criam uma cosmogonia que floresce no inconsciente e na memória familiar. Almeida (2013) acentua que as lealdades são passadas por um processo de negociação entre os desejos familiares e os dos indivíduos, e através do tempo são reavaliados tomando novas formas e sentidos.

É através dessas lealdades que os padrões familiares se repetem (ALMEIDA, 2013). Nos cotidianos os membros mais velhos, por meio de palavras, gestos e condutas introduzem os valores, as regras e os mitos, influenciando as próximas gerações a se apropriarem dos hábitos e costumes, que com o passar do tempo reproduzem as condutas e as representações de mundo de seus familiares, dando continuidade a essas condutas e representações na medida em que transmitem para as gerações vindouras.

No caso da benzeção essas lealdades invisíveis se manifestam tanto no se fazer benzedeadas, quanto na crença da benzeção, ou seja, se manifesta na manutenção do

ofício da benzeção e na crença em sua eficácia. E por meio da reflexividade esses saberes são avaliados e reinterpretados, permanecendo aqueles que na atualidade ainda são pertinentes, trazendo coerência e hibridizando as práticas de benzeção.

### 3.2.2. “Cada doença é uma reza” - do diagnóstico às benzeduras.

Com a finalidade de curar o enfermo, a (o) benzedeira (o) procura saber o que lhe acomete, pois para cada mal, ela irá empregar um ritual específico. Terços, rezas, ramos e santos compõem o rito onde as (os) benzedeadas (os) intercedem ao divino que lhes conceda a graça para curar aqueles que lhes suplicam ajuda (OLIVEIRA, 1985; QUINTANA, 1999; NERY, 2006).

A casa é o templo, o espaço do ritual, são residências modestas, como a de qualquer trabalhador assalariado no Brasil. Casas pintadas ou sem pintura, as benzedeadas primam pelo zelo, assim como ordenam a saúde e o espírito buscam trazer ordem à casa e ao seu cotidiano. Figura presente em todas as residências são as plantas - flores e ervas. No rural e no urbano o cheiro de vela, de café ou da lenha queimando no fogão a lenha pairam no ar. O sagrado e o profano convivem no espaço ritual, na estante da sala o televisor e imagens de santos disputam espaço; nas paredes os crucifixos, quadros de santos, fotografias de familiares, da cidade de Aparecida e do Papa João Paulo Segundo.

Apesar da presença dos santos, três não têm devoção; Angico, Gameleira e Guabiroba, que é protestante. Os outros são devotos de Santa Luiza e Nossa Senhora em suas variadas manifestações (TABELA 4).

**Tabela 4:** Benzedeadas (os) e os Santos de sua devoção.

<b>Benzedores</b>	<b>Santos</b>
Araçá	Nossa Senhora Aparecida
Angelim	Nossa Senhora do Rosário
Cambucá	Nossa Senhora Aparecida
Cedro	Santa Luzia
Copaíba	Nossa Senhora de Urucânia
Ipê	Nossa Senhora do Rosário
Quaresmeira	Nossa Senhora Aparecida

**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2019.

Durante o ritual, a sala, a cozinha ou o quintal deixam de ser profanos, tornam-se sagrados, purificados na medida em que as (os) benzedoras (os) se conectam por meio da fé com as divindades. A representação ritualística e a fé das (os) benzedoras (os) e dos benzidos concebem a sacralidade a esses espaços, que ao término do ritual retomam a suas características profanas.

Os rituais de benzimento acontecem individualmente. As (os) benzedoras (os) são procuradas (os) por mulheres, crianças e homens, não há distinção (TABELA 5). As (os) benzedoras (os) tanto do rural quanto urbano – com exceção de Angico e Gameleira – além de serem as agentes da cura do bairro ou da comunidade, são procuradas (os) por pessoas de outras localidades ou cidades, que vão em busca de seus serviços por indicação de alguém que foi benzido por elas (es).

**Tabela 5:** Benzedoras (os) e sua “clientela”.

<b>Benzedores</b>	<b>Quem eles atendem</b>
Angico	Homens, mulheres e crianças da família ou de amigos próximos.
Angelin	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Araçá	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Cambucá	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Cedro	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Copaíba	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Gameleira	Homens, mulheres e crianças da família ou de amigos próximos.
Guabiroba	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Ipê	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.
Quaresmeira	Homens, mulheres e crianças que procurarem seus serviços.

**Fonte.** Elaborado pelo autor, 2019.

A benzeção se inicia com o pedido do benzido relatando à (ao) benzedora (o) o que sente, o que lhe aflige; conversam, lamentam, vez ou outra o benzido fala sobre problemas pessoais<sup>47</sup>. Neste momento a benzedora traça o diagnóstico de qual o mal que atinge o benzido, para isso, em uma hibridação de rezas, orações e simpatias, as benzedoras reconstróem um texto que narra o problema do benzido, como podemos observar na benzedura para engasgo:

“Homem bom, mulher ruim  
Esteira velha, peixe miúdo  
A engasadura que tiver na goela

<sup>47</sup> Quintana (1999) argumenta que o dialogo tecido entre benzedora (o) e benzido produz efeito semelhantes à psicoterapia.

ou desça ou suba, ou desça ou suba”

Neste rito foi instintivo querer saber o motivo da mulher ser má, e ela comenta:

Não é que as mulher é ruim, é que essa reza é por causa de Eva, aí ela era má porque ela deu a maçã pra Adão, aí ele engasgou e o homem tem o gogó por causa disso. As pessoa fala homem bom porque ele comeu (ARAÇÁ).

Segundo Araçá, existe outra história para esse rito, mas ela acredita mais na primeira. Na segunda história um senhor velho bate na porta de uma família pedindo um prato de comida, a dona da casa atende e nega; o marido dirige-se a ela e tenta lhe convencer a dar o que comer para o senhor, mas ela continua a negar. O senhor foi embora e os dois voltaram para dentro de casa, a esposa preparou um peixe e foi comer, nesse momento a espinha do peixe ficou atravessado na garganta e o marido foi atrás do senhor para saber se ele podia benzê-la. O senhor volta à residência e benze falando “*homem bom, mulher ruim...*”

Há também outro modo de descobrir qual o mal está afligindo a pessoa e nesse a (o) benzedeira (o) usa o seu dom da sensibilidade. O diagnóstico pela sensibilidade pode se dar de dois jeitos. No primeiro ela visualiza o benzido, sente sua aura e identifica o que lhe acomete:

(...) um tipo de aura, ver a aura da pessoa como ela é; e faço também uma coisa pra pessoa, do jeito que ela senta eu ponho a mão na testa dele vou conversando com ele e ele entra em alfa, fica em transe (CEDRO).

No segundo<sup>48</sup>, a sensibilidade alinhada aos anos de prática proporciona à (ao) benzedeira (o) identificar os problemas do benzido por meio da linguagem corporal e, sem que este diga qualquer palavra, ela constata o problema, como por exemplo nos casos de espinhela caída, em que a postura se apresenta como um sinal do diagnóstico.

A linguagem é a ação e se expressa no corpo e nas palavras, mesmo quando essas não são ditas. Palavras proferidas ou mentalizadas estabelecem a comunicação com o divino e ganham força na voz, nos murmúrios e nos sussurros das (os) benzedeadas (os). Murmúrios e sussurros porque algumas dessas palavras são sagradas e

---

<sup>48</sup> No primeiro dia que fomos à casa de Angelim para conhecê-la melhor, uma colega que me acompanhava estava com dor de cabeça, havíamos acabado de chegar e estávamos chamando na porta de sua casa. Quando ela chegou, olhou para essa colega e disse que ia benzê-la pois ela estava muito carregada de mal-olhado. Angelim foi para cozinha, fez o ritual que presenciei e voltou com o copo com todas as brasas afundadas para mostrá-la.

não devem ser ditas, por isso elas são impedidas de falarem em voz alta para que não incorram no erro de profanar o ritual.

A oralidade não evoca apenas o divino, ela torna concreto o mal que aflige o benzido, “a linguagem não é meramente o revestimento exterior do pensamento; é seu arcabouço interno. Não se limita a traduzi-lo externamente depois que se formou: serve para produzi-lo” (DURKHEIM, 2003, p. 66). Nas palavras evocadas pelas (os) benzedoras (os) os males tomam forma, para cada mal um vocabulário específico, um texto e um sentido.

O discurso ritual carrega a ancestralidade e as representações da vida, doenças e curas, profano e sagrado se apresentam como instâncias fundadoras da constituição humana. Respaladas pela coletividade, essas palavras mágicas trazem ordem à vida e ao ser (MONTERO, 1985). Durante o ritual o benzido permanece calado, às vezes estático, palavras imperativas como “corta”, “saia” e “livrai” são recitadas repetidas vezes; nessa representação simbólica a (o) benzedora (o) reafirma seu poder e demonstra sua autoridade aos benzidos, colocando-se acima e expulsando o mal.

O que é que eu corto?  
Cobreiro brabo  
Assim mesmo eu corto;  
Corto a cabeça, meio e rabo (...).

A participação ativa do benzido acontece em benzeções específicas, onde a (o) benzedora (o) pergunta e ele deve responder:

*Benedeira diz:* Impinge escura, Impinge clara a e Impinge de sangue  
o que que ocê foi fazer neste fi de Deus?  
(...)  
O que cura?  
*Benzido responde:* Impinge<sup>49</sup>.

As benzeções não se reduzem a palavras, diversos elementos como gestos, plantas, água, terço, faca, tesoura, barbante, entre outros, compõem as práticas ritualísticas. Os males curados pela benzeção são particulares, doenças específicas, com ciclos e duração delimitados. Por esta razão, as benzeduras só podem ser realizadas em dias e horários determinados, é o que relatam os benzedores mais jovens desse trabalho:

---

<sup>49</sup> Impinge é o termo popular utilizado para descrever infecções/feridas arredondadas na superfície da pele causadas por fungos, geralmente acomete crianças e idosos.

Tem dia que não pode benzer, sempre é antes do sol entrar, isso é que os antigos falava. Eles fala que sexta feira é o melhor dia pra benzer (GAMELEIRA).

O melhor dia pra benzer sentimento é dia de sexta, mas pode benzer os outros dias da semana. Mas cobreiro tem que ser só de dia. Porque precisa do sol (QUARESMEIRA).

(...) o melhor dia pra benzer é na sexta, mas eu não sei o motivo, é alo que já foi passado pra mim (ANGICO).

Os benzedores mais velhos expõem que a benzeção pode ser realizada em qualquer momento, apesar de resguardarem os dias que julgam importantes:

Não, não tem dia, eu não gosto porque assim, porque segunda, terça (...) sexta são dias normais, cada dia é o dia de um santo. Agora nós estamos entrando no mês de Maria, no mês de Jesus, então é assim, existe o sábado que eu não gosto, o sábado é dedicado ao sábado de nossa senhora, então é o dia que eu tenho que dedicar à ela e não as pessoas. O domingo é o dia do senhor, é o dia que eu vou à missa, sentar pra mim descansar, botar a minha mente no lugar pra amanhã eu começar outro andamento. Então esses dois dias eu não gosto, mas se tiver necessidade eu vou fazer, vou pedir perdão a nossa senhora, peço a intercessão dela, aí vou fazer (CAMBUCÁ).

(...) não tem dia e não tem hora, todo dia é dia. Sendo com Deus não tem dia nem horário (CEDRO).

Depois que a gente benze a vida toda, pode ser qualquer dia, não tem muito disso mais não, a gente Deus já sabe (ANGELIN).

Assim como na sociedade Azande (EVANS-PRITCHARD, 2004), parece haver na benzeção uma relação entre a idade e o poder da (o) benzedora (o). As (os) mais velhas (os) em função da sua experiência e conseqüentemente maior poder, possuem uma ligação mais próxima com o sagrado exercitando a sua prática de maneira mais flexível. Ainda sobre os dias em que se pode realizar as benzeduras, Copaíba também assegura que pode ser feita em qualquer dia, e argumenta que:

Todo dia pode (...). Mais tamen antes se um homem isse na noite na casa duma mulher pra ser benzido eles ia falar dela, ela ia ficar falada, então essas coisas fazia as pessoa benzer só de dia né (COPAÍBA).

Essas considerações vêm ao encontro do que Souza (1986) aponta ser comum no Brasil colonial, quando mulheres não podiam dirigir palavras aos homens, e as solteiras e solitárias - as que viviam sozinhas - eram estigmatizadas como prostitutas. Assim,

além de um dogma ritual, as bênçãos não são proferidas em determinados horários como forma de assegurar a imagem moral da benzedeira perante ao seu público.

Algumas doenças tratadas com a benzeção possuem características particulares, como por exemplo o cobreiro, que pode ser macho ou fêmea. Essa distinção de gênero do problema impõe uma regra ao ritual; é necessário descobrir qual o “gênero” do cobreiro, pois a eficácia do benzeção está condicionada a essa descoberta, uma vez que o cobreiro fêmea só pode ser benzido por homens e o cobreiro macho por mulheres. Ressalta-se que mulheres e homens podem ser afetados por ambos os tipos de cobreiro, ou seja, o sexo do benzido não influencia qual o cobreiro irá lhe afetar. As dualidades cercam as benzeduras, a antítese entre sagrado e profano percorrem todas as práticas. A mão direita<sup>50</sup> por exemplo, é que canaliza as energias a serem emanadas no rito, uma vez que a mão esquerda é profana e carrega o discurso do pecado (HERTZ, 1980).

Os mecanismos utilizados na benzeção são múltiplos, os entrevistados alegam que benzer não é uma tarefa simples, algumas benzeções demandam uma maior concentração no ritual, pois além de ser necessária a utilização de diferentes elementos, é preciso proferir muitas palavras mágicas. Por esta razão as benzedoras elencam que alguns males são mais difíceis de se benzer:

Tem sim, tem pessoas que às vezes não tá para merecer aquilo a gente encontra dificuldade, aí tem que insistir 2, 3, 4 vezes pra resolver o problema (COPAÍBA).

Das coisa que eu benzo que é mais difícil é ... as que é braba. A de mal olhado é a mais difícil de benzer porque as palavra é muita (GAMELEIRA).

Tem umas mais difícil (não quis dizer quais eram), mas pra mim, tem uma mais difícil que eu faço o jejum (GUABIROBA).

Não se pode deixar passar despercebido que, segundo Ipê, alguns males podem afetar o benzedor, como por exemplo o Mau-olhado. Isso ocorre porque durante o ritual o benzedor é o canal entre o sagrado e o profano – o corpo material em desordem – e por seu intermédio o divino trará a cura ao benzido. Mas essa é uma via de mão dupla, ao mesmo tempo em que o sagrado percorre em seu corpo, o profano também o pode fazer, de modo que é possível o mal do benzido passar ou deixar vestígios em seu corpo. Quando isso ocorre, o benzedor concebe as bênçãos a si mesmo.

---

<sup>50</sup> A mão direita é sempre utilizada para emanar as energias no ritual de benzeção, pois a religião relegou a mão esquerda ao profano instituindo, ainda que de maneira implícita, uma coerção para utilização da mão direita (HERTZ, 1980).

Os males podem se manifestar no corpo da (o) benzedeira (o) não só para lhe acometer, mas como indicação da origem do problema, por exemplo, se durante a benzeção de quebranto a (o) benzedeira (o) bocejar ao recitar a Ave Maria, quer dizer que foi uma mulher que amaldiçoou, se ela bocejar ao recitar o Pai Nosso, quer dizer que foi um homem.

Os males curados pelas benzedeadas podem ser manifestações dermatológicas, musculares, ou que afetam as emoções causando limitações (TABELA 6). Segundo os entrevistados a benzeção mais procurada é a de Mau-Olhado, “todo dia vem um caçando eu pra benzer mal-olhado” (ARAÇÁ). Outras manifestações que, segundo Cambucá e Guabiroba, não se encontram na seara das benzeduras e que elas dizem ser procuradas para interceder, geralmente por pessoas da cidade, são a depressão e a impotência sexual. No caso da impotência sexual, quem vai atrás de seus serviços são as esposas, que buscam a benzeção sem contar aos seus maridos. Para as duas, o sexo não é profano, não é motivo de vergonha se realizado entre marido e mulher, encontra-se no campo das coisas sagradas, uma vez que foi criado por Deus.

**Tabela 6:** O mal e a benzedura que deve ser realizadas (termos e categorias nativas foram preservadas na estruturação).

Mal	Origem	Sintoma	Prática
Aguamento	Quando a criança é proibida de comer alguma coisa. Isso pode ocorrer quando está com os pais na rua e passa por ela um adulto comendo e ela fica olhando	Fraqueza, falta de apetite, palidez, desânimo	Benzeção com utilização de palavras mágicas e religiosas
Bicha <sup>51</sup>	Atinge crianças	Vômitos, enjoo e diarreia	Benzeção com linha, água e recitação de palavras mágicas e religiosas
Cobreiro	Quando lagartixa ou cobra passa na roupa e a pessoa veste sem passar	Mancha avermelhada	Benzeção com plantas ou pó de chifre de cabrito/boi, machado e recitação de palavras mágicas e religiosas. Deve ser realizada três vezes
Doença de Planta	Morte da plantação	Morte da plantação, plantas murcham, pragas na lavoura	Benzeção com recitação de palavras mágicas, religiosas e terço. Deve ser realizada três vezes.
Doença de	Bicha atinge o animal	Animal doente ou	Benzeção com ervas e

<sup>51</sup> Termo popular utilizado na região para denominar verminoses.

bicho		com bicha	recitação de palavras mágicas, religiosas e terço
Dor de cabeça	Pode ser causada por Mau-Olhado	Cabeça latejando	Benzeção com utilização de palavras mágicas e religiosas
Espinhe-la caída	Excesso de esforço físico ou peso	Faltar de ar, fraqueza e enjoo	Benzeção com auxílio de cordão/barbante e recitação de palavras mágicas e religiosas
Engasgo	Reação normal do corpo, mas pode ser causada por susto.	Engasga com facilidade ao comer.	Benzeção com utilização de palavras mágicas e religiosas
Impinge	_____	Lesões cutâneas arredondadas	Benzeção com diálogo entre benzido e benzedeira. Utilização de palavras mágicas e religiosas. Feito na lua nova ou na sexta feira as 6 da tarde. Utiliza caneta, planta ou brasa.
Mau-olhado	Atinge adultos e crianças. Causado pela inveja/desejo de possuir o que o outro tem. Pode afetar animais e plantas.	Apatia, fraqueza, desânimo	Benzeção com plantas ou brasa e recitação de palavras mágicas e religiosas. Maior quantidade de palavras e deve ser realizada três vezes em casos mais graves
Ofensa de cobra <sup>52</sup>	Quando há cobra perto ou a pessoa é picada	Sintomas do envenenamento	Benzeção com plantas e recitação de palavras mágicas e religiosas quando a pessoa é picada. Sem picada, são apenas as recitações
Quebrante (Variação do mau-olhado)	Atinge apenas crianças. Ao contrário do mal olhado é causado quando a admiração pela criança é tão grande que faz mal.	Fraqueza, febre e desanimo	Benzeção com tesoura, brasa ou planta e recitação de palavras mágicas e religiosas
Sapinho	_____	Secreção branca na boca da criança, pintinhas vermelhas	Benzeção com pano, algodão e recitação de palavras mágicas e religiosas
Sentimento (Variação do mau-olhado)	Atinge crianças, adultos, plantas e animais. Causado por susto e medo de alguma coisa	Choro frequente e insônia em crianças; desanimo em adultos; e a planta murcha.	Benzeção com azeite e recitação de palavras mágicas e religiosas
Torção/nervo triado	Torcer, socar ou mal jeito	Dor muscular, luxação e Inchaço	Benzeção com diálogo entre benzido e benzedeira. Recitação

<sup>52</sup> Termo popular utilizado localmente para denominar a presença e (ou) ameaça de cobras.

			de palavras mágicas e religiosas. Utilização de agulha, pano ou sabugo de milho e o terço
Vento virado	Atinge crianças, causado por susto repentino.	Desequilíbrio, moleira mole e afundada, pirraça, não consegue dormir e as mãos e pés podem ficar de tamanhos diferentes	Benzeção com azeite e recitação de palavras mágicas e religiosas

**Fonte:** Elaborado pelo autor, 2019.

Como se pode observar no quadro acima, para muitas benzeções é necessária a utilização do terço - um símbolo católico. A incorporação desse símbolo religioso no ritual de benzeção assegura a bondade da sua prática, além de trazer credibilidade perante ao público que presencia a sua profissão de fé durante a representação ritualística. Nota-se que mesmo não sendo um elemento incorporado aos rituais, quadros, imagens de santos, bíblia e crucifixos compõem a mística do altar da benzedeira.

Existe uma peculiaridade na disposição desses símbolos religiosos entre as benzedeiros católicas; quanto mais popular e de fácil associação ao sagrado, sua acomodação no altar será mais visível a aqueles que vão visitá-las; isso acontece porque as benzedeiros compreendem que precisam utilizar símbolos de maneira que os benzidos assimilem a sua atuação como uma atividade ligada ao campo do sagrado.

Outros elementos como plantas, brasas etc., também são utilizados na prática ritualística. A sua forma de aquisição varia no rural e no urbano, podendo ser cultivados, trocados ou comprados.

No rural, a brasa e as plantas são de fácil obtenção. A brasa vem da lenha que queima no fogão; as plantas, quando não cultivadas nos quintais, são colhidas no mato ou adquiridas com os vizinhos, que em uma espécie de rede compartilham e trocam plantas e mudas (Figura 7). Essas redes estimulam a conservação e o reavivamento dos saberes, pois além de trocarem plantas, elas trocam informações. Esses câmbios não ocorrem apenas entre benzedeiros, mas com toda a vizinhança e os principais objetos de troca são os saberes sobre e as plantas medicinais.

**Figura 7:** Quintal da casa de Gameleira, 2018.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

No espaço urbano quatro entrevistados possuem um quintal, Araçá, Cambucá, Copaíba e Quaresmeira; os outros dois, mesmo sem quintal, cultivam suas plantas em vasos, cestos e baldes; espalhados pela casa, na janela, na varanda, no corredor, na cozinha, na área, em todo o canto se encontra uma planta (Figura 8, 9). Eles não possuem todas as que necessitam; quando possível conseguem com seus vizinhos, em outras ocasiões vão às casas de produtos naturais. Mas, segundo os entrevistados, não é sempre que se pode utilizar as plantas compradas, pois são desidratadas e conseqüentemente mortas, e alguns rituais necessitam das plantas “vivas”. Nesses rituais as plantas vão murchando na medida em que o mal é transferido do enfermo para elas.

Por consequência dessas limitações, as (os) benzedeiros (as) adaptam suas práticas ao contexto urbano:

Eu pego um trem que funciona igual (...) se a benção for com arruda, eu posso arrumar um outro raminho, pois então eu preciso é de uma planta (...) se for com outra coisa, eu arrumo essa outra coisa que parece (COPAÍBA).

**Figura 8:** Cultivo das plantas na área urbana, 2018.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

**Figura 9:** Cultivo das plantas na área urbana, 2018.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

Nessas adaptações percebe-se que o símbolo tem maior relevância do que o objeto, ou seja, o elemento planta, como descrito acima, é mais importante do que a espécie a ser utilizada.

O que se torna claro ao acompanhar as (os) benzedeiras (os) é que as plantas são o elemento vivo, portanto simbolizam a vida. Em um tipo de hibridismo entre a lei da contrariedade e as representações concretas da magia (MAUSS e HUBERT, 2003), as benzedeiras trazem o mal do plano abstrato para o material. O mal necessita de um hospedeiro vivo, logo, durante a representação ritualística, ocorrerá a transferência da carga maligna do humano para o ramo, fazendo que murche, morra e o mal desapareça.

Para reforçar a ideia, tomemos outro elemento do ritual, a brasa. No espaço urbano, quando as (os) benzedeiras (os) não dispõem de brasa, utilizam o “carvão de churrasco” ou algum elemento que simbolize o arder do fogo, o calor ou a luz; em síntese, a utilização do elemento terá relação com o que a benzedeira procura representar, ou seja, será utilizado algo que crie uma convenção associativa.

Além de benzer, em situações específicas, as (os) benzedeiras (os) indicam plantas<sup>53</sup> a serem utilizadas como chás, cataplasma, banhos ou xarope. O conhecimento sobre as plantas é vasto, segundo elas, oriundo de suas raízes rurais. São conhecimentos constituídos pela integração dos complexos kosmos-corpus-práxis-phatus (k-c-p-p). O kosmos são as crenças; o corpus, o repertório de conhecimentos; a práxis, o conjunto de práticas compartilhadas socialmente (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2009) e o phatus são os sentimentos (MARQUES, 2001). Cada sujeito vivencia e possui um k-c-p-p particular, que integra um sistema mais amplo onde as experiências coletivas ampliam esses saberes por meio de um processo de aperfeiçoamento gradual (TOLEDO e BARRERA-BASSOLS, 2009), com a incorporação de novos conhecimentos e a exclusão daqueles que já não se adequam à realidade ou se mostram ineficazes.

A flora, no decorrer do desenvolvimento da humanidade, serviu para suprir suas necessidades de sobrevivência - alimentação e saúde - assim como elemento simbólico nos ritos gerenciadores da vida e estruturadores da ordem social (ALBUQUERQUE *et al.*, 2005). As plantas compõem a vida dos entrevistados, são parte do cotidiano, eles detêm um vasto conhecimento sobre os seus usos (ANEXO 1).

---

<sup>53</sup> Cedro e Gameleira argumentam que o conhecimento sobre as plantas medicinais é muito complexo, e por isso não se sentem confortáveis para fazer indicações.

Quando o benzido necessita de algum chá, as (os) benzedeiros (as) lhes fornecem plantas de seus quintais<sup>54</sup>, caso não possam conseguir na vizinhança ou informam os benzidos onde encontrar. As plantas mais indicadas e presentes nos discursos de todas as benzedeiros (as) são:

---

<sup>54</sup> Utilizaremos o termo quintal, mas, como já explicitado, não são todos entrevistados que possuem quintal, cultivando suas plantas em diversos cantos da casa.

- Alecrim
- Funcho
- Guaco
- Hortelã
- Losna
- Macaé
- Melissa
- Salvia

A literatura acadêmica aponta que as plantas mais utilizadas por um grupo são aquelas apresentam um maior leque de usos ((BENNET e PRANCE, 2000). Corroborando com outros estudos (TAUFNER ET AL. 2006; ANDRADE, 2016), todas as plantas citadas acima, são utilizadas, principalmente, para tratar problemas respiratórios e gastrointestinais; revelando uma certa tendência nos usos populares/tradicionais dessas plantas.

Nos discursos das (os) benzedoras (os) a dimensão da alma e do corpo encontram-se articulados, mesmo que identifiquem que o problema é de ordem fisiológica elas afirmam a importância da espiritualidade para utilizar as plantas.

A religião de elementos mágicos, míticos e simbólicos com elemento da natureza tem por base a relação de simbiose e complementariedade entre o indivíduo e seu meio e permite entender porque a religiosidade estendida e recriada se pauta por códigos que diferem radicalmente das regras das religiões oficiais, caracterizadas por uma natureza dual de oposições frente ao real vivido (ALMEIDA, 2010, p. 95).

Dito isso, cabe evidenciar que assim como nas religiões de matriz africana (VERGER, 2004), os entrevistados argumentam que para colher a planta você deve pedir autorização e fazer uma oração; porque para cada problema existe uma forma específica de realizar o pedido e cada planta possui um significado. Por esta razão, ao indicarem uma planta que não possuem em casa, realizam orações de modo que se o benzedor não pedir autorização ou orar antes de colher a planta, esta já estará abençoada:

Se souber, assim, que a pessoa precisa do chá, eu faço pra pessoa levar. Se eu não tiver, eu ensino a pessoa, mas antes eu já falo pra santíssima trindade ir junto. Eu passo pra frente a planta, se a pessoa precisa do chá eu faço ele aqui ou eu falo assim “ você vai chegar na sua casa pega essa e essa folha e faz”. A pessoa pega e sai, mas aí eu já peço a santíssima trindade pra ir junto. Eu tenho certeza que a pessoa vai chegar lá e arrancar aquilo de qualquer maneira e vai fazer, mas eu já pedi que Deus possa libertar (CAMBUCÁ).

Na cosmovisão dos entrevistados, mesmo que seja para tratar problemas de ordem fisiológica deve-se ter fé para utilizar as plantas. Segundo Angelim, a planta é um ser vivo, por isso não deve ser “arrancada de qualquer jeito”, para benzer não se

pode colher o ramo principal, mas os “três galhinhos” laterais e não se deve realizar a benzeção com plantas à noite pois:

(...) porque a natureza dorme, todo mundo tem que dormir, as pessoas, os bichos, então a gente tem que deixar as plantas dormi também (ARAÇÁ).

Percebe-se uma maneira particular de se apropriar e compreender o ambiente, onde o ser humano não se encontra separado do meio em que vive e a planta não é apenas um elemento da benzeção; ela faz parte de um universo complexo em que a natureza não é um objeto sem vida e por consequência deve ser respeitada. Logo, a planta é um elemento “vivo e de vida”, por isso a ideia do “descansar” a noite para que ela “acorde” revigorada e possa ser utilizada em toda sua potência nas práticas ritualísticas.

## **CAPÍTULO 4**

### **BENZEÇÃO À DISTÂNCIA E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS**

Nesse capítulo, adentra-se nas representações sobre as (os) benzedeadas (os) e as práticas da benzeção, expressas nos discursos dos benzidos e das (os) benzedeadas (os). Busca-se também apresentar a benzeção à distância, como ela é realizada e a incorporação do smartphone nesta prática.

#### 4.1. Teoria das Representações Sociais

A teoria das representações sociais foi proposta por Moscovici a partir de uma releitura da teoria das representações coletivas de Durkheim. Nessa releitura Moscovici aperfeiçoou a teoria das representações ao incorporar fenômenos que são significantes para as sociedades contemporâneas, como as crenças, valores, atitudes, entre outros (JODELET, 2001).

Para Moscovici (2010), as representações incidem em uma sociedade onde os indivíduos não são apenas um vaso a ser preenchido, elas são os produtos mentais dos encontros e experiências cotidianas. Nas interações sociais, as representações orientam os comportamentos e as formas de se comunicar, intervindo, também, nos processos de transmissão dos saberes e na permanente construção das identidades (JODELET, 2001). As representações são compreendidas como um conhecimento elaborado no meio social, objetivando a construção de uma realidade compartilhada pelo grupo, instituindo uma ponte entre o imaginário e o mundo material (JODELET, 2001; SÊGA, 2000).

Jodelet (2001) afirma que as representações sempre serão sobre algo ou alguém, podendo ser consideradas:

[...] uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, tendo uma visão prática e concorrente para a construção de uma realidade comum a um conjunto social. Essa forma de conhecimento distingue-se do conhecimento científico por se tratar mais de uma visão de senso comum, mas que ainda assim é relevante para os estudos de interações sociais [...] (JODELET, 2001, p.22).

As representações surge como expressão do pensamento e intenta dar sentido à realidade, e é por meio do imaginário e das relações em sociedade que as representações se difundem (PESAVENTO, 1989; SILVA e DOULA, 2013). Presentes no imaginário social, as representações são discursos sobre a realidade vivida, não sendo necessariamente a realidade, nem o elemento subjetivo e nem o objetivo dos atores (PESAVENTO, 1998; SÊGA, 2000).

Por este prisma, pode-se dizer que a formação das representações é dependente das referências que o indivíduo possui, além de seus interesses pessoais e das influências da sociedade (MOSCOVICI e DOISE, 2001). Consequentemente, os atores são ativos neste processo, não sendo um copo vazio esperando para ser enchido (MOSCOVICI e DOISE, 2001), mas isso não quer dizer que a vontade do indivíduo

constitui a representação de um grupo. O lugar, a posição social que os indivíduos “ocupam ou as funções que assumem determinam os conteúdos representacionais e sua organização, por meio da relação ideológica que mantêm com o mundo social” (JODELET, 2001, p. 33).

Logo, compreende-se que a constituição das representações está intimamente relacionada às experiências vividas de quem lhe atribui sentido, e em função disso, serão inteligíveis e compreendidas pelos atores que compartilham os mesmos símbolos e o contexto onde as representações emergem. Jodelet (2001) ressalta que as representações devem ser estudadas levando em consideração os elementos afetivos, mentais e sociais, de maneira a integrá-las, à cognição, à linguagem e à comunicação, às relações que se estabelecem na sociedade e que afetam as representações e às realidades (material, social e ideal) sobre as quais elas irão intervir.

Um dos pontos principais das representações sociais é a possibilidade de investigar como pessoas em um mesmo contexto expressam valores morais, culturais e éticos, que vão servir como elementos norteadores das interações em determinado grupo (JODELET, 2001). Para além de dar sentido ao mundo, as representações norteiam as condutas que são próprias de cada sociedade. Logo, a teoria das representações sociais nos convida a compreender os contextos em que as representações emergem. Suas contribuições para este trabalho centram-se na possibilidade de discutir e compreender quais representações as benzedeadas e os benzidos elaboram sobre ofício de benzeção frente a um mundo globalizado, e em um contexto de constantes transformações sociais.

#### **4. 2. Da ausência material à presença espiritual – benzeção à distância.**

Na literatura acadêmica tem sido apontado que a palavra ouvida e a representação ritualística presenciada é que confirmam a eficácia da benzeção. Em função disso, umas das coisas mais instigantes da benzeção são os rituais à distância. Nesses o benzido não se encontra de corpo presente, portanto não presencia o ritual.

Segundo os participantes da pesquisa, essa tem se tornado uma prática muito comum. Os pedidos dos benzidos em um passado não muito distante, eram enviados por bilhetes, por conhecidos, ou por pessoas próximas das (os) benzedeadas (os). Mas os avanços das tecnologias de informação e comunicação impuseram uma nova relação entre tempo-espaço (GIDDENS, 1997, 2001), ampliando as interações entre o benzido e

o benzedor, propiciando a superação das barreiras físicas, além de estimular a comunicação e, conseqüentemente, a troca entre diferentes culturas e formas de conhecimento.

Se antigamente o benzido tinha que enviar um bilhete ou recado e aguardar ansiosamente pela resposta das bênçãos proferidas, a mobilidade comunicacional tem permitido a quebra dessas barreiras. De certa forma o benzido já não necessitava estar presente para que fosse agraciado com as bênçãos, mas agora ele não precisa contar com a ética do mensageiro, depositando fé e confiança de que a sua mensagem seria entregue a benzedeira.

As (os) benzedoiras (os) continuam a receber mensagens em papel e por terceiros, mas na sociedade digital elas (es) têm o smartphone na palma de suas mãos. Nessa nova perspectiva, o benzido tem a possibilidade de entrar em contato direto. Todas as (os) benzedoiras (os) urbanas possuem um smartphone e por ele conversam com a família, com os amigos, participam de grupos em aplicativos de mensagens e recebem seus pedidos de bênçãos.

O pedido no ambiente online, via tecnologia de comunicação, via mídia, ganha sentido na representação ritualística que acontece off-line. Para que a benzedeira benza à distância ela necessita do nome ou de uma foto da pessoa que será benzida; na maior parte das ocasiões que presenciamos, tem sido utilizado apenas o nome, pois “só nome serve”. Esses pedidos são entregues por terceiros, bilhetes e enviados por aplicativos de mensagens - WhatsApp. - ou via telefonema.

Os que chegam por terceiros ou por bilhetes, as benzedoiras anotam<sup>55</sup> em cadernos que exibem com orgulho, são muitos nomes, alguns acompanhados da localidade da pessoa, outros do que ela será benzida. Perguntamos se podíamos fotografar os cadernos e elas disseram que não:

Por mim até pode, mas eu não posso deixa não Marquinho, porque tem gente da família que vem cá com nome e às vezes a pessoa nem sabe que vai ser benzida (CAMBUCÁ).

Em um exercício imaginativo, a linguagem do ritual, a mentalização ou vocalização das palavras conferem presença ao ausente. As representações da benzeção à distância muito se assemelham a lei da similaridade (magia homeopática) da magia, descrita e analisada por Frazer (1982) e revisada por Mauss e Hubert (2003). Nessas

---

<sup>55</sup> Angico e Gameleira não têm esse hábito.

benzeções as partes - o nome ou a fotografia - valem pelo todo, pela pessoa a ser benzida. Por esta razão não é necessário o contato ou a presença do enfermo, uma vez que pela “parte” é possível evocar - *similia similibus evocantur* – e curar o semelhante - *similia similibus curantur*. Nas descrições de Frazer, Mauss e Hubert, os magos utilizam objetos concretos, como roupas ou parte do corpo – unhas e cabelo por exemplo, mas por que as (os) benzedeadas (os) utilizam apenas o nome?

Para as (os) benzedeadas (os) o nome é a representação da indivíduo, é a identidade, é o que ele carrega consigo desde que nasceu, logo a conexão entre o nome e o sujeito, segundo elas (es), é muito mais forte do que um pedaço de pano, ou mecha de cabelo:

O nome é seu, num é? Pois então, se o nome é seu ele é você, porque você tem seu nome desde que nasceu. Mas eu benzo com mecha de cabelo, mas o nome é mais forte (ARAÇÁ).

Apesar de Araçá ter afirmado benzer com mechas de cabelo, não foi possível presenciar nenhum desses eventos, e ela não podia nos mostrar como é feito para não cometer o pecado de realizar um ritual sem a necessidade, pois “Deus é muito ocupado”.

O ritual, as bênçãos realizadas à distância ocorrem do mesmo modo que na presença do benzido, exceto pelo fato de que este está ausente. Contudo, as benzedeadas urbanas argumentam que apesar de ser possível benzer à distância, alguns males devem ser benzidos na presença do enfermo:

(...) tem benzeção que é melhor de perto. Igual cobreiro, eu benzo espinhela caída com a tira, aí tem que ser de perto, de longe não dá, para eu ver o tanto que tá caída (QUARESMEIRA).

Essas benzeções necessitam da resposta do enfermo e mais uma série de gestos que poderiam impedir a sua realização. Mas a inventividade das benzedeadas rurais as torna possível. Longe de ser “arcaico” ou a face dual e antagônica do urbano, o meio rural se tecnificou, tornando-se um ambiente cada vez mais heterogêneo. A melhor infraestrutura das estradas e dos meios de transporte, o acesso a bens de consumo e às tecnologias de comunicação e informação, propiciam um maior intercâmbio entre as fronteiras do rural e do urbano. As benzedeadas rurais, assim como as urbanas, recebem

pedidos de bênçãos não apenas por terceiros ou por bilhetes, elas também têm acesso à internet, e aos smartphones<sup>56</sup>.

Sobre as benzeções de cobreiro e espinhela caída, segundo Quaresmeira, é melhor ser realizada na presença do benzido. Angelim argumenta que para ela isso não é problema, e narra como é feito o processo. O benzido entrou em contato pelo smartphone do seu filho para ser curado de um cobreiro. Nesse ritual a benzedeira necessita que o enfermo dialogue com ela na medida em que ela desenvolve uma série de gestos, entre eles cortar uma porta de madeira de uma das saídas da casa com um machado<sup>57</sup>, enquanto o benzido responde as suas perguntas. Para realizar o ritual ela chamou o filho, que colocou a ligação no “viva voz” e segurava o smartphone enquanto Angelim explicava ao enfermo o que ele deveria responder, e procedeu com o ritual que necessitava ser repetido em três dias consecutivos.

Nas benzeções à distância, onde não é necessário o diálogo, fica um questionamento, como o benzido sabe que a benzeção foi realizada? Os entrevistados respondem que eles vão sentir que foram e que a benzeção à distância tem a mesma eficácia, mas:

É tudo uma questão de psicologia, psicologia, vai muito da intuição ou da fé da pessoa, às vezes a pessoa, eu falo que vou benzer de longe, mas às vezes ela fala que vai lá (na casa da benzedeira) pra benzer de perto. Então tem que ter fé pra funcionar (COPAÍBA).

Eu acho que à distância tem o mesmo valor (QUARESMEIRA).

Ao contrário do que se observa na magia (MAUSS e HUBERT, 2003), onde a ineficácia do rito é atribuída à falta de *mana* do mago ou à sua incapacidade de manipulação, na benzeção a falha é imputada ao benzido que não teve fé o suficiente para que o poder do *Divino Espírito Santo* pudesse agir. Afinal, para que a benzeção seja bem-sucedida, mesmo à distância, o benzido deve estar em sintonia com a benzedeira, deve acreditar no seu poder e na sua prática; como bem assegura Lévi-Strauss (1975), a crença institui a eficácia e o poder do feiticeiro.

Caso seja identificada a falta de fé no benzido, o benzedor tem o direito de recusar benzê-lo, isso tem sido utilizado como uma estratégia para evitar a presença de

---

<sup>56</sup>Entre os entrevistados rurais, Angico e Angelim moram em uma região que para acessar a rede telefônica é necessário a aquisição de uma antena, e ambos possuem.

<sup>57</sup>Três benzedeiros, Angico, Angelim e Quaresmeira comentaram que quando as mães levam as crianças para serem benzidas de cobreiro, no momento em que elas pegam o machado, a criança foge ou tenta fugir com medo.

pessoas que não acreditam e que querem denegrir a imagem da (o) benzedeira (o) confrontando suas práticas e negando seus saberes.

Parece ser indispensável a associação das suas práticas ao sagrado; talvez a presença do pesquisador explique essa necessidade. Ao falar sobre a incorporação do smartphone em suas práticas, Guabiroba afirma que:

As tecnologias é um projeto de Deus, se o ser humano criou é porque Deus deu esse dom (GUABIROBA).

O telefone é igual a televisão (ANGELIM). Ué, me explica isso direitinho que eu não tô entendendo (risos) (Pesquisador). Uai, a televisão a gente coloca na missa pra benzer a água, então pode usar o celular pra benzer os outros, o Padre também faz isso (ANGELIM).

No ritual Angelim se assemelha ao padre, é ela quem coordena, é ela quem intercede e da mesma maneira que ele pode proferir bênçãos pela TV, ela pode pelo smartphone. Percebe-se que as benzedeiças rurais não têm medo de ser modernas. Quando utiliza o smartphone a modernidade emerge em meio a tradição, e neste momento ela está resignificando um objeto profano, incorporando-o ao seu sistema simbólico, personificando sua prática e crença, conferindo legitimidade a um novo elemento que compõe a benzeção. De modo contrário, Quaresmeira, que se encontra no meio urbano, sente receio em utilizar a tecnologia, pois em um ambiente moderno e tecnificado a tradição é o seu diferencial.

As benzedeiças adaptam suas práticas em função daqueles que as procuram, se o benzido acredita ser “melhor de perto” ou pelo WhatsApp. Assim será, desde que ele tenha fé e acredite na benzeção. Essa capacidade de adaptação pode ser apontada como um dos mecanismos que garantem a continuidade dessas práticas no tempo e configura-se como um exemplo de hibridação cultural.

### **4.3. Representações das benzedeiças e dos benzedeiros sobre a benzeção**

#### **4.3.1. A representação das benzedeiças e dos benzedeiros sobre as benzeções rurais e urbanas**

As práticas de benzeção encontram-se inseridas no espaço rural e no urbano. Foi perguntado aos entrevistados se existem diferenças entre as benzeções rurais e urbanas, e nesse sentido eles afirmaram que não há distinção. Entretanto, com o desenrolar da conversa, apontaram que os benzidos rurais necessitavam mais da presença das benzedeadas do que os urbanos. Dito isso, procurou-se saber qual era o motivo que resultasse isso e, como resposta, os 10 entrevistados relataram que a falta de estrutura no meio rural era a causa dessa necessidade.

Porque lá eles sofrem muito. Eu vejo que na roça o milagre de Deus é mais forte, com mais frequência, porque lá as pessoas as vezes tão doente e eles não tem nem condição de ir no medico, porque lá é mais **devagar** pra chegar as coisas, então eles apela é pra Deus e pede ajuda pra benzedeadas também (GUABIROBA).

A benzedeadas é mais importante na roça. Eu acho que o pessoal da roça tem mais fé que o pessoal da rua<sup>58</sup>. Quando as pessoas adoecem na rua é só corre no médico ou na farmácia, na rua tem essas tecnologia, na roça é tudo mais **atrasado**, mais **devagar**, lá tem as coisas tudo que da pra arrumar rapidinho, mais se a gente está na roça não é fácil de conseguir. Na roça não tem como correr de madrugada na farmácia se tiver um menino doente, se tiver uma febre só dá pra ajudar com os chá, com as oração. Aí as pessoas lá gostam mais de benzedeadas por conta disso, porque assim, como que eles vão ficar sem ninguém pra ajudar quando está adoecido, né? Primeiro é Jesus e depois é as benzedeadas que ajudam em nome do Divino Espírito Santo (COPAÍBA).

Eu acho que é tudo igual. Mais igual na roça, não tem médico sempre, é longe da rua e não dá pra ficar indo no médico né, aqui é mais **atrasado** nessas coisas, porque senão tem que largar o dia de serviços pra ir no médico. Então acaba que na roça todo mundo que acredita na benzedeadas precisa mais dela, é só pegar com Deus e benzer (IPÊ).

A representação da importância das benzedeadas no rural está relacionada a uma representação de um rural sem as estruturas e potencialidades comuns aos centros urbanos. As palavras “devagar” e “atrasado” aparecem nas narrativas das benzedeadas, onde o rural surge como o oposto ao desenvolvimento e ao progresso como infraestrutura para uma melhor maneira de viver. As benzedeadas representam ainda, a crença dos benzidos rurais em suas práticas como consequência do desespero e da necessidade, uma vez que por meio da fé as pessoas encontram esperança e apoio para enfrentamento das doenças e suportar as dificuldades (DURKHEIM, 1988; GERTZ, 2008). Essas representações se conectam às memórias afetivas do tempo em que

---

<sup>58</sup> Rua é um termo utilizado pelas populações rurais da região de Viçosa para referir-se à cidade.

viveram no meio rural, em que possivelmente presenciaram, ou vivenciaram, essas condições de pouca estrutura e pouca assistência.

Seis entrevistados argumentaram também, que muitos dos que as procuram não conseguem ir ao médico, pois os atendimentos públicos de saúde operam em uma lógica distinta à do trabalho rural. Em outras palavras, os atendimentos nas Unidades Básicas de Saúde (UBS)<sup>59</sup> acontecem nos horários em que os moradores das áreas rurais estão trabalhando, impedindo que façam uma consulta ao médico.

O horário que o SUS está funcionando o povo da roça está trabalhando, e não dá pra ficar perdendo dia de serviços, aí no final da tarde, quando eles param de trabalhar e tão precisando, eles vêm aqui (ANGELIN).

Na roça o PSF atende só no meio da semana, um dia da semana. Aí o pessoal não consegue procurar também, porque geralmente tá trabalhando. Inclusive lá na roça que eu vivo, tem o médico lá, se não me engano ele atende é na terça ou quarta. Aí nesse dia aí, vai o pessoal lá. Normalmente só vai os aposentados que não tem serviço fixo ou criança, as pessoas que trabalham não conseguem ir (ANGICO).

Foi questionado às benzedeadas se as pessoas continuariam a procurar a benção se o rural tivesse as mesmas condições da cidade. Dos dez entrevistados, 7 resumiram em um “sim”, argumentando que a fé seria a mesma. Outros 3 elaboraram respostas um pouco diferentes, nas quais percebe-se um estereótipo das pessoas rurais.

Sim, porque as pessoas da roça têm uma forma de fé diferente, é mais inocente (ANGICO).

Então, é aquela coisa que vai criando dentro da gente, parece que Deus dá uma força maior pra aquelas pessoas da roça, eles são mais devoção, acredita mais em Deus, é gente mais simples, então é por conta da fé que eles vão continuar procurando a benzedeadas (CAMBUCÁ).

Quem é da roça tem mais fé, até pra ir numa igreja é mais complicado. Mas se tivesse igreja eu acho que ia ter mais fé mesmo, porque o pessoal tem mais humildade (GUABIROBA).

---

<sup>59</sup> Há de se evidenciar que em 2019 o Governo Federal anunciou uma medida de incentivo à ampliação dos atendimentos nas UBS. A medida prevê que a população tenha acesso aos serviços básicos, como consultas médicas, odontológicas, coleta de exames laboratoriais, entre outros, durante os três turnos (BRASIL, 2019). Na época em que as entrevistas foram realizadas essa medida ainda não havia sido anunciada.

Para os três benzedores, os benzidos rurais são representados como pessoas de fé, são humildes e ingênuas. Essas representações se configuram como uma classificação identitária estereotipada que geralmente é utilizada para definir indivíduos e os grupos de maneira pejorativa. A humildade com o passar dos anos deixou de ser uma virtude e ganhou conotação negativa, tornando-se popularmente um sinônimo de pessoas submissas e que se auto-humilham (BRANDT, 1997).

Retornando ao questionamento inicial, sobre a importância das (os) benzedoras (os), indagou-se qual a relevância das (os) benzedoras (os) nas cidades. Como resposta, houve uma unanimidade de que era “a mesma coisa da roça”.

(...) importante igual na roça, por que é uma questão de fé, em todo lugar vai ter um que acredita, sempre tem gente que acredita, é igual religioso, todo lugar vai ter (CEDRO).

Acho que não muda não, procuram a benção mais por necessidade, mas é uma coisa que já está impregnada na cultura do pessoal, a pessoa já conhece (ANGICO).

(...) não tem diferença não meu filho, é igual pra tudo quanto é lado, as pessoas que procuram pensam da mesma forma, é que sabe que tem doença que é de médico e doença que é de benzedora. Então eles se tiver na cidade ou se tiver na rua, já sabe que tem que ir atrás de uma benzedora porque aí é só com a ajuda dela pra resolver (QUARESMEIRA).

A fé se apresenta como o suporte para a atuação da (o) benzedora (o). Em suas narrativas a fé e a crença na benção são os principais motivos para que os sujeitos continuem a buscar as bênçãos, mesmo na cidade. Mas ao contrário das outras benzedoras, Cambucá argumenta que as “pessoas da cidade são moles”:

É por conta da fé que as pessoas vão procurar. Mas tem uma coisa (silêncio). O que? (Pesquisador). Tem certeza que você quer que eu fale? (Cambucá). Sim (Pesquisador). Então está bom, você disse que não importa (risos). Gente da rua geralmente é muito mole, não é igual da roça não, nesses anos todos de vida nunca vi gente tão mole igual gente da rua. Às vezes trabalhou o dia inteirinho e chega aqui com cansaço de tanto trabalhar e acha que tá com mau-olhado, nunca vi, ô gente mole. Fica no sol, ficam em uns ambientes ruins sabe? Aí qualquer fraqueza já acha que alguém que botou mal-olhado (CAMBUCÁ).

As representações de Cambucá para com as pessoas da cidade nascem da sua exaltação do passado, quando ela diz que “nesses anos todos de vida nunca vi gente tão mole”, ela fazendo alusão ao trabalhador do campo, rustico, forte e que trabalhada de

sol a sol. Percebe-se uma estereotipação dos citadinos como frágeis, como pessoas que se entregam facilmente.

#### 4.3.1.1. “Doença de benzedeira médico nenhum cura”

Ao questionar os entrevistados sobre os motivos das pessoas procurarem a benzeção com todos os avanços tecnológicos, científicos e da medicina, eles respondiam que existem dois tipos de doenças, as “doenças de médicos” e as “doenças de benzedeiros”. As doenças de benzedeiros são “mágico-fisiológicas”, capazes de serem curadas por meio dos rituais de benzeção (Figura 10).

**Figura 10:** Variação da benzeção do cobreiro com talo de mamona.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

Nessas categorizações as (os) benzedeiros (os) legitimam seus saberes na medida em que a medicina acadêmica não consegue lidar com determinados problemas. Mas em contrapartida elas (es) admitem que há problemas em que o benzido deve procurar o médico, pois mesmo sendo importante a fé e que a benzeção possa contribuir com o tratamento, essas doenças “não são de benzedeiros”.

Já teve gente com doença muito séria pedindo pra eu benzer, ela (a pessoa) nem teve aqui não, essa pessoa morava em São Paulo, morava

porque acabou morrendo, ele estava com câncer nos ossos e estava no hospital, eles em cima de mim falando pra eu benzer e eu falei que isso não era pra mim (CAMBUCÁ).

Quando é pra médico tem que ir pro médico. Não pode deixar o medicamento do médico, né só ter fé não, tem que seguir todos os medicamentos. A medicina é um projeto do Divino Espírito Santo, os médico forma porque Deus deu à eles esse dom (GUABIROBA).

Teve gente que veio aqui que eu falei pra ir no médico. Um rapaz chegou em casa, e estava desesperado, estava com um trem<sup>60</sup> na gengiva mostrou pra eu benzer, eu, eu falei pra ele ir pro medico, aí ele foi e era câncer, aí ele morreu depois de 6 meses. Ele achou que era cobreiro, aí eu falei que não dava cobreiro na gengiva, e falei pra ele procurar o médico urgente. Porque o que não é pra mim eu falo a verdade, esse aqui não é pra mim, não é mesmo, então tem que falar a verdade e mandar ir pro médico (QUARESMEIRA).

As representações das benzedadeiras sobre as doenças não são apenas o produto resultante de determinações sociais e nem de sua vontade própria, são construções que emergem nos espaços em que circulam. Nesse sentido, as representações sociais podem configurar-se como formas de conhecimentos, tornando familiar tudo aquilo que é estranho ao sujeito (MOSCOVICI, 2010). O discurso médico figura-se no meio popular e se incorpora ao senso comum, e como a grande maioria das pessoas os entrevistados tiveram seus encontros com a medicina acadêmica. Por este prisma pode-se inferir que as categorizações das doenças estão imbricadas com a assimilação dos conhecimentos médicos.

Devido ao reconhecimento da importância dos saberes da medicina acadêmica e como forma de legitimar os seus conhecimentos, sete entrevistados afirmam que quando procurados em situações em que o indivíduo já se consultou com o médico, indicam aos benzidos que façam orações antes de tomar os medicamentos ou eles mesmos irão benzer a “caixa do remédio”.

Ah, tem que ter, né (fé e benzeção para tomar medicação alopática). Igual, a caixa do remédio a gente já deixa benzida que é para não correr o risco de esquecer (IPÊ).

Eu faço as benzeção até para os meus remédio, eu tenho até pra isso, olha aqui (aponta para o caderno onde tem algumas benzeções anotadas) “a benção dos medicamentos”, você acha que eu vou tomar remédio de qualquer maneira? Primeiro eu vou fazer as minhas orações para o Divino Espírito Santo me abençoar. Antes de tomar meu remédio eu vou lá, pego, faço as minhas orações e aí sim vou tomar meu remédio, eu quero o meu remédio todo abençoado (...). Por

---

<sup>60</sup> Trem refere-se à “coisa”.

conta disso que eu faço, eu benzo o remédio dos outros também, a ciência é boa, mas não pode esquecer da fé não (CAMBUCÁ).

Apesar de assimilarem os discursos médicos e reconhecerem a importância desses serviços, Angelim, Cambucá, Copaíba e Guabiroba, ressaltam que algumas vezes elas proferem as bênçãos mesmo sabendo que não é uma doença de benzedeira, como forma de ajudar e também por terem “dó” da pessoa que procura, principalmente crianças.

(...) o menino moreninho chegou aqui todo febril chorando, chorou a madrugada inteira. Eu venho e rezo, mas eu fico ali em cima, observando. Eu falei que a minha parte foi feita e que era pra levar no médico, chegando lá viu que era garganta inflamada (CAMBUCÁ).

Tem vez que a gente até sabe que a criança tem que ir pro médico, mas aí eles tão amuada e a gente benze mesmo assim e fala pra mãe levar no médico (ANGELIM).

Ao fazerem isso, as benzedeiros tornam seus laços mais fortes com os benzidos por meio do exercício da Dádiva (MAUSS, 2003). Nessas trocas as benzedeiros reforçam a representação da bondade, do cuidado e da humanidade ao tratar o outro.

Segundo Araçá, além das “doenças de médico” existem as “doenças de benzedeira”, “e essas, médico nenhum cura, médico só cura machucado, inflamação, essas coisas assim, sabe?”. Nesse sentido, Montero (1985) aponta que nos casos em que a medicina acadêmica não consegue encontrar soluções, a medicina popular se coloca como alternativa complementar na resolução dos problemas. Assim, como um sujeito que sobrevive à modernidade, a (o) benzedeira (o) cria as narrativas sobre seus saberes e os males que tratam. Nessas narrativas as (os) benzedeiros (os) continuam a ser relevantes para a comunidade a partir do momento em que apenas elas (es) detêm os conhecimentos para tratar males específicos.

Tem algumas diferenças, entre a medicina e a benzeção, tipo um braço quebrado o benzedor não vai curar. A benzeção vai curar esses mal olhado. Mas igual cobreiro, o médico passou uma pomada e fiquei passando um mês e não melhorava e tudo mais, aí depois que benzeu é que saiu esse negócio do braço, daí eu perdi um pouco a crença no hospital (ANGICO)

Aí levou a menina no médico fez tudo enquanto é coisa, é tratamento, aí o médico falou com ela que fez todos os exames e não achou nada (...). Aí no mesmo dia ela ligou pra mãe dela (que é vizinha de Copaíba), trouxe amenina aqui em casa. E a mãe dela passou aqui de tarde. “Ah dona Copaíba, vim cá trazer a menina pra senhora benzer,

está ruim pra dormir, levou no medico e o médico não achou nada (COPAÍBA).

Percebe-se na fala de Angico a descrença com os saberes médicos. Essa descrença nasce a partir do momento em que a medicina não se mostra eficaz em tratar o seu problema. As narrativas de “certezas” criadas pela modernidade, ao passo em que não se cumprem, instauram as desconfianças e angústias, fazendo com que as pessoas percam a “fé” na ciência e nas suas tecnologias. Por conseguinte, observa-se uma implícita hierarquização de saberes, neste caso os conhecimentos populares e de fé se sobrepõem aos alicerçados na ciência.

#### **4.3.1.2. Negação, aceitação e conflitos**

Nas narrativas dos entrevistados, tanto rurais quanto dos citadinos, existe uma recusa em se afirmar benzedeira ou benzedor. Precisamente, Cambucá e Guabiroba, apesar de não negarem o ofício da benzeção, relutam em serem denominadas benzedoiras. Cambucá, por exemplo, argumenta que as pessoas assimilam a benzeção à “incorporação de santo” e por isso não gosta de ser chamada assim.

Eu não gosto que me chama de benzedeira porque tem benzedor que recebe santo, sei lá, cada um tem uma maneira, as pessoas acham que benzedor tudo recebe santo. E chama eles de macumbeiro. Eu não sou macumbeira, então eu não gosto que me chama assim, pra que as pessoas não fiquem achando que eu faço esse tipo de coisa, porque eu só acredito em Deus mesmo, esse negócio de “pemba”, de feitiçaria é coisa de Pai de Santo (...) Eu não quero que ninguém acha que eu fico batendo tambor e mexendo coisa ruim (CAMBUCÁ).

A negação da palavra “benzedor/benedeira” é um mecanismo de defesa contra a estigmatização. Elas têm medo e receio, portanto não querem ser assimiladas à figura da macumbeira<sup>61</sup>. Quando negam a identidade macumbeira, as benzedoiras buscam uma sincronia entre a identidade social real e a virtual (GOFFMAN, 1988), em uma tentativa de realocar o estigma em outros sujeitos da sociedade, neste caso os Pais de Santo. Neste movimento se aproveitam da marca depreciativa que carregam as religiões de matriz africana, produto das relações socioculturais entre religiões hegemônicas e subalternas, reafirmando as diferenças entre elas e suas semelhanças com o sagrado, o “bom”.

---

<sup>61</sup> Macumbeira, feitiçeira, bruxa e pembeira são termos sinônimos em suas narrativas, sendo utilizados para designar quem realiza rituais com o intuito de causar o mal, chamado por eles de “trabalho”.

No caso de Guabiroba, as negações vêm ao encontro da fé que expressa atualmente. Ela é protestante pentecostal, prefere ser reconhecida como intercessora, termo aceito em sua igreja para designar as pessoas que empreendem a cura por meio da fé, da imposição de mãos e da indicação de plantas.

Eu gosto de ser chamada de intercessora, porque intercessora é aquela pessoa que intercede a Deus por uma pessoa que está com problema ou doente e ao qual Deus tem me abençoado e eu tenho horado e Deus tem me respondido, e é assim que as pessoas que fazem isso são chamadas na minha religião (GUABIROBA).

Guabiroba possui uma trajetória peculiar, é filha de um Pai de Santo e de uma mãe sem religião, mas que proferia bênçãos e era devota de santos católicos. Para se casar, Guabiroba crismou e se converteu ao catolicismo, posteriormente se tornou espírita e hoje é pentecostal. Nesses trânsitos religiosos ela nunca deixou de “benzer”; em uma negociação simbólica ressignificava suas práticas adotando novas terminologias em função da religião que frequentava.

Guabiroba pode ser considerada um peregrino que elabora sua biografia espiritual a partir de seu inventário religioso, hibridizando e interpretando essa sucessão de experiências, por vezes “contraditórias como um caminho que tem um sentido. Isto implica particularmente que ela consiga reconstituir sua própria trajetória pela mediação de um relato” (Hervieu-Léger, 2008, p. 89). Nesse caminho, a fé atual sempre será reconhecida como a verdadeira fé, como aquela que lhe mostrou o Deus verdadeiro.

Esse cenário de aceitação ou negação do nome benzedeira, tem relação direta com o reconhecimento que esperam da população. Além da população, a aceitação das práticas pelos líderes religiosos é muito importante para as benzedeiros. Em um estudo desenvolvido por Quintana (1999) no Rio Grande do Sul, as benzedeiros da zona rural que frequentavam a religião católica, recebiam o aval do padre para prover bênçãos aos doentes que lhes procuravam. De modo similar, 7 entrevistados possuem uma relação mais estreita com a igreja e por esta também apresentam o reconhecimento do Padre ou do Pastor.

(...) o Padre falou que era para eu continuar a fazer o que eu estava fazendo porque eu trazia benefício para muita gente, então pronto, eu continuei. (CAMBUCÁ).

(...) os Padres nunca reclamaram não, eu já até benzi um Padre. (QUARESMEIRA).

Brandão (1987, p. 117) expõe que uma “atitude autoritariamente desconfiada e controladora dos agentes eclesiais dá, aos poucos, lugar a uma estratégia de compreensão dos valores religiosos do povo e, mais ainda, de incorporação de elementos do catolicismo popular à própria liturgia oficial”. Este posicionamento mais flexível da igreja para com as crenças populares é uma forma de manter os fiéis na religião, uma estratégia<sup>62</sup> similar à que vem sendo utilizada pelas igrejas neopentecostais para atrair novos adeptos (BITUN, 2015). Porém, isso não quer dizer que a atuação dos benzedores esteja isenta de conflitos com os líderes das religiões que frequentam ou se identificam. Cedro comenta que já foi tratado com desdém e de forma pejorativa por Padres<sup>63</sup> católicos e considera incabível atribuírem a uma ação caridosa o rótulo de *maligno*:

Primeiro o padre tem que ir e ver o que você está fazendo. Se está servindo a Deus ou ao Diabo. Porque uma pessoa que faz 40 dias de jejum, uma pessoa que jejua duas vezes por mês, uma pessoa que ora 50 pai nosso por dia, 30 ave maria, salmos e evangelhos não serve ao demônio, serve, mas a Deus (CEDRO).

Percebe-se que Cedro tem necessidade de afirmar sua conexão com o sagrado relatando o número de orações que reza durante o dia. Já Araçá narra um episódio em que discutiu com o Padre. A discussão ocorreu durante a missa no momento da Homilia; o Padre começou a falar da benção com um tom negativo, dizendo que não entendia porque haviam católicos que procuravam este tipo de serviço. Araçá levantou a mão e, sem muita atenção do Padre, iniciou o seu discurso. Afirmou que ele estava errado, que se um doente a procura para ser benzido, ela deve ajudá-lo. O Padre argumentou que não concordava com ela, que a pessoa deveria procurar a igreja e (ou) o médico, e Araçá respondeu dizendo:

Mas eu sempre concordo, eu sempre benzo as pessoas. Só vou parar quando Deus lembrar de mim e me tirar dessa terra. Mas se Deus falar que através da minha alma é para eu benzer a pessoa, eu vou lá e oro. (ARAÇÁ).

---

<sup>62</sup> A incorporação de elementos da cultura popular nas religiões oficiais não é uma coisa nova. Ginzburg (2010), em “*Os andarilhos do Bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*”, apresenta as conexões entre os vários elementos culturais presentes no nordeste da Itália e como a Igreja Católica Apostólica Romana, por meio de processos inquisitórios e a habilidade do clero em deturpar os relatos, buscava associar as crenças populares ao Diabo ou incorporá-las na medida em que passavam pelo filtro da cristianização.

<sup>63</sup> Brandão (1987) aponta que aos olhos das religiões oficiais, as crenças populares são uma forma primitiva, limitada e incapaz de se alcançar a religião presente no imaginário da população.

Essa relação conflituosa não se dá apenas com o Padre ou o Pastor, os entrevistados relatam que muitos religiosos não aceitam e depreciam suas práticas. Ademais, este embate também se encontra no âmbito familiar. A família de Cedro, por exemplo, não gostava, tinha receio e medo de que ele sofresse retaliações, e, portanto, não queria que ele benzesse – apenas a mãe o apoiava.

No princípio foi difícil enfrentar padres, pastores, irmão, pai consentimento só de mãe. Porque eles tinham medo. Todo mundo lá de casa achava ruim, reclamava, mas acho que era por medo mesmo. Às vezes alguém que não era conhecido batia na porta e eles não queriam nem atender porque achava que era pra pedir pra eu benzer. De todos lá só tive apoio da minha mãe mesmo, só dela mesmo (CEDRO).

De modo geral, a tensão familiar tem como pano de fundo as diferenças entre as crenças religiosas. Os filhos católicos se converteram ao pentecostalismo e, a partir daí, tornaram-se críticos ferrenhos às práticas da mãe. Em alguns momentos essas críticas tomam um ar de deboche, e por vezes eles (os filhos) vulgarizam os rituais como foi relatado por Angelim. Ela ainda expressa que um de seus filhos a imitava benzer caçoando de sua prática. Segundo ela, o filho perguntava o porquê daquela besteira, e dizia que “jogar brasa dentro d’água qualquer um joga, inclusive ele”.

Analisando o contexto religioso brasileiro, não há nada de muito novo nestes conflitos, como bem aponta Brandão (1987). Poucas vezes na história do Brasil as religiões oficiais se uniram em prol de algo comum, o que não seria diferente, pensando em uma escala menor. O autor disserta que sempre são atribuídos sentimentos negativos às religiões de caráter mágico e (ou) de matriz africana, como a umbanda, o candomblé, o espiritismo, entre outras. Refletindo sobre o caráter mágico da benzeção e de sua condição marginal – no sentido de que não é institucionalizada ou uma religião oficial -, não é difícil compreender que estes mesmos sentimentos sejam atribuídos a ela.

#### **4.3.2. As benzeção na visão dos benzidos - O cuidado**

A partir das representações das benzedeadas e benzedeiros sobre a benzeção, pretende-se nesse tópico apresentar a representação daqueles que procuram os seus serviços, os benzidos. Nesse sentido, foi proposto aos benzidos que relatassem o que pensavam sobre as benzedeadas. Como resposta, eles não conseguiram elaborar suas argumentações e afirmaram que “isso nunca passou pela minha cabeça” ou “sabe que eu

nem sei direito”. Ao questionar o cotidiano, se instaurou o silêncio, onde foi possível perceber que as relações cotidianas se naturalizaram ao ponto em que não se pensa mais sobre o que se faz ou que se sente, apenas se sente.

Ao reformular a pergunta, foi solicitado a eles que dissessem o que sentiam pelas benzedeadas e todos os 9 benzidos argumentaram sobre o cuidado que elas (es) tinham em tratar os problemas e faziam isso contrapondo suas experiências com os profissionais da medicina:

Médico não importa com a gente, com ninguém, porque eles chegam, às vezes nem olha a gente, não dá atenção, a gente que falar das coisas que está sentindo, mas eles fica de cabeça baixa e já vai escrevendo a receita e mandando tomar remédio. E as benzedeadas não é assim, eles conversam, dão atenção, **trata** bem, pergunta o que a gente está sentindo, olha pra gente, fala com a gente, elas **cuida**, né? Isso tudo. As vezes a gente não tem um chá e elas oferece se tiver, elas têm **carinho**, né? (BENZIDA 5).

Eu sempre procuro a benzedeadas como primeiro recurso. Gosto muito, sinto que elas prestam atenção quando conversam com a gente. Não tem nada melhor, eu (pausa), a sensação de estar sendo ouvida, sabe? Tem todo um **cuidado** na hora que vai benzer, não é de qualquer jeito igual quando vamos no médico, as vezes eles nem levantam a cabeça, isso me dá uma raiva (BENZIDA 9).

As benzedeadas todo mundo já conhece, elas são **carinhosa**, **cuidadosa**, então a gente chega lá e já vai conversando, abraça, fala com elas, né? Aí ela benze, tem vezes que bate papo depois, então é uma porção de coisa boa que as benzedeadas faz (BENZIDA 8).

Elas (as benzedeadas) são seres humano iluminado de Deus, **cuida** de todo mundo, **trata** todo mundo igual, não tem rico, não tem pobre, não tem cor. **Acolhe** todo mundo, **ajuda** a gente a se curar. E médico não está nem aí não, só quer tirar o (dinheiro) deles (BENZIDA 6).

O que eu sinto é que com as benzedeadas eu sou bem tratada, elas **tratam** a gente igual gente, aí você se sente até melhor (BENZIDA 1).

A benzeção eu vejo muito as vezes, é igual a gente fala, o aconchego, a conversa, a carência, o ser humano, nenhuma tecnologia vai superar, ou melhor, substituir a carência do ser humano. O médico pode, a tecnologia pode diagnosticar, visualizar com mais facilidade, mas essa troca, esse contato humano não tem como substituir não. A benzeção tem muito a ver com a carência que a pessoa tem, mas é aquela coisa bem espontânea, ela não faz isso pra suprir a carência, sabe? Elas tem esse aconchego, então a pessoa já sai de lá com tudo no lugar já. Então pra mim é uma pessoa disposta a **ajudar**, a **cuidar**, uma pessoa desprendida. Hoje em dia as pessoas não doam muito o seu tempo, e a benzedeadas está disposta a se **doar**, então ela é uma pessoa muito boa (BENZIDO 3).

Percebe-se nas narrativas a repetição de palavras como “trata”, “cuida”, “cuidadosa”, “ajuda”, “doar”, que evocam o elemento afetivo, como produto das representações que se manifestam como uma espécie de tendência entre as pessoas que procuram a benzeção. Segundo Archanjo e Leite (2008), as (os) benzedeiros (as), ao criarem um ambiente onde a pessoa se sinta cuidada em toda sua dimensão corporal e emocional, propicia a cura para além da sua dimensão simbólica. Nas narrativas são evidentes as relações de afetividade estabelecidas nos cotidianos entre a benzedeira e o benzido. A essência da benzeção se expressa por meio da humanização do benzido, que além de concebê-lo em sua integralidade, busca acolhê-lo. O cuidado e a humanização do benzido se traduzem na compreensão do ser humano para além da doença, como sujeito social.

As benzedeiros reconhecem o ser humano em uma perspectiva holística, em sua integralidade, corpo, mente e espírito. De modo contrário, a medicina é orientada pelo pensamento cartesiano e acaba rompendo outras instâncias quando preconiza o corpo. Ela ainda estabelece um distanciamento entre médico e paciente na medida em que concebe os corpos como “máquinas”, tratando os problemas do corpo apenas como um mal funcionamento das partes que o compõe (BARBOSA et al, 2004).

Possivelmente, os elementos culturais, sociais e econômicos compartilhados (BOLTANKS, 2004) entre benzedeira (a) e benzido propiciam esse ambiente, onde o compromisso e o envolvimento da (a) benzedeira (a) favorecem a promoção da saúde. A humanização como possibilidade de formação de vínculo, faz com que as pessoas sintam-se abertas para relatarem seus problemas pessoais. Um exemplo é quando a Benzida 1 argumenta que em algumas ocasiões vai à residência da benzedeira com o intuito de receber as bênçãos, mas acaba melhorando após alguns minutos de conversa.

(...) às vezes eu vou na casa de Quaresmeira para ser benzida, mas através de uma conversa eu acabo melhorando sem perceber. Acho que é porque a gente cria uma relação de proximidade mesmo, e tem mais abertura para falar dos problemas e dos sentimentos, acho que é por isso (BENZIDA 1).

Nessas conversas, segundo Quintana (1999), as narrativas construídas possibilitam o benzido a reconstruir seu universo simbólico, de maneira que este tenha acesso a um “conhecimento real” e que faça sentido, e não apenas a uma informação como qualquer outra. Ou seja, o acesso à “realidade” propicia o esclarecimento de aspectos da vida privada e cotidiana que até então se encontravam desorganizados.

Além disso, a construção da imagem da (o) benzedeira (o) como uma pessoa bondosa e que possui a capacidade de curar (dotada de poderes), pode ser considerada como um dos fatores que favorecem a aceitação da reconstrução do universo simbólico, propiciando a confiança necessária para que a pessoa consiga se abrir. Por outro lado, os médicos são representados como ríspidos e frios, uma vez que a comunicação entre eles e os pacientes é impossibilitada pela velocidade das consultas, de maneira que se torna impossível estabelecer um diálogo, impedindo que os pacientes expressem o que sentem antes mesmo de serem aconselhados e terem a prescrição terapêutica (SILVA, 2004).

O Benzido 2, além de afirmar a importância da benzeção no cuidado humano argumentou que as benzedeadas eram uma “coisa de Deus” e contou um caso em que os animais da roça em que morava estavam doentes e um benzedor os curou.

Eu tava com uns cabrito doente, a muito anos atrás, esse benzedor já até tá morto já. Então é seguinte, os cabritos tá vivendo doente, né? Então eu fiquei sabendo dum benzedor lá nos Camilo e fui pro lado de lá caçar esse tal de benzedor. Aí eu trouxe ele na roça que eu morava na época e ele foi lá, pediu pra ver as criação tudo, passou a mão numas planta, nuns mato pra lá, eu não lembro mais direito, né? Aí ele foi lá, fez as rezas dele e depois foi embora. Mas ele repetiu essa reza 3 dias, os três dias eu busquei ele lá. Só você vendo, ele fez as benzeção dele e as criação sarou tudo, e eu não sô muito chegado nessas coisas não, mas eu vou de vez de vez em quando. Esse benzedor era um homem bom de mais, só você vendo, muito prestativo (BENZIDO 2).

Percebe-se que para além do cuidado humano, o benzedeador é representado como alguém que intenta trazer a harmonia ao ambiente. Além disso, o Benzido 2 sente a necessidade de afirmar que não procura benzedeadas (os) com frequência. Possivelmente, essa fala emerge em função de sua condição religiosa, ele é católico, e como foi possível observar no tópico 4.3.1.2, a benzeção é tratada de forma pejorativa por algumas pessoas. A partir disso, infere-se que por receio de ser julgado, o Benzido 2 tenta se desassociar das (os) benzedeadas (os).

#### **4.3.2.1. A benzeção à distância na visão dos benzidos**

Como pode-se perceber no tópico anterior, o carinho, a fala e o contato humano são importantes para os benzidos. Desse modo, foi solicitada a opinião sobre serem benzidos à distância. O Benzido 7 expõe que precisa ver o ritual se desenvolver para saber o que está acontecendo, e só assim terá certeza de que foi benzido.

Olha, eu não gosto de ser benzido à distância, eu preciso ver pra funcionar, se eu não ver uma brasa, os raminhos na mão da benzedeira, eu tenho certeza que não vai dar certo. Porque eu sou assim mesmo, eu tenho que ver. Porque tem gente que fala que funciona né, manda recado, manda papelinho com o nome, mas eu não acredito. Como que eu vou saber como que eu estou se eu não ver a benzeção sendo feita? Pra mim é isso (BENZIDO 7).

Outro entrevistado, o Benzido 2, também alegou que em sua percepção a benzeção à distância não funciona. Para ele o contato corporal é importante e a incorporação de tecnologia ou o envio do pedido por bilhete, não irá fazer a benzeção funcionar. Em suas falas, percebe-se que a exclusão do corpo, do tato e do olhar faz com que a benzeção à distância seja representada como vazia de sentido e ineficaz, tornando impossível que a cura aconteça. Outro ponto importante sobre a benzeção à distância diz respeito à incorporação de tecnologias. O benzido 2 representa a benzeção como algo natural e por essa razão ele é contrário à benzeção por telefone, uma vez que este é artificial.

Então, eu acho que pra mim não dá certo, esse negócio de mandar recado eu não gosto. Igual telefonar, pra mim também não, vai usar trem de plástico pra me benzer? Não é mesmo? Eu tenho que ir lá pra saber. Porque a benzedeira vai orar na gente, então se for de longe a gente não vai estar lá. Então, assim, tem a fé, mas se eu não tiver lá, ela não vai olhar o que eu tenho. Aí eu já acho que não tem razão não (BENZIDO 2).

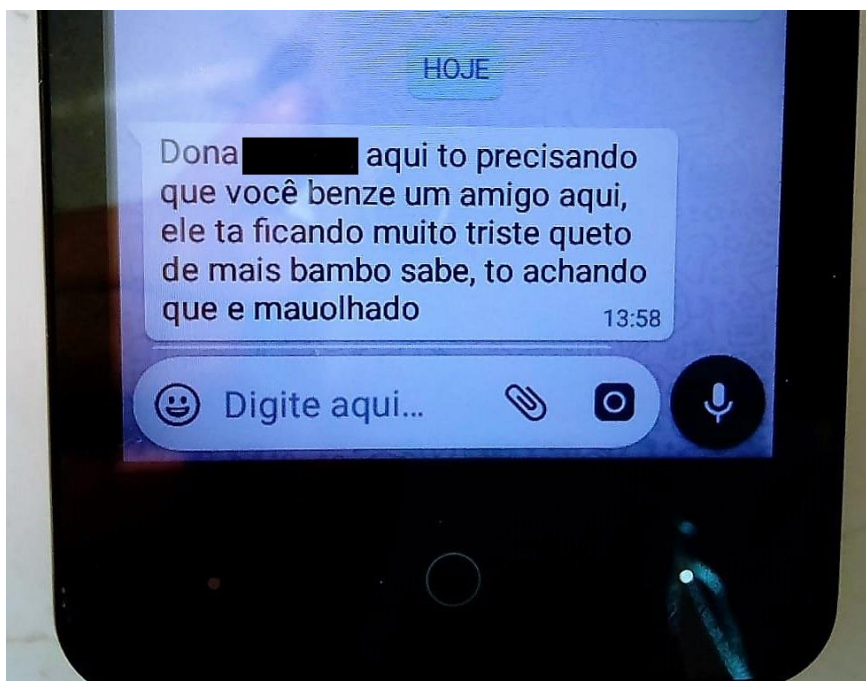
Os outros 7 benzidos acreditam na benzeção à distância, e os entrevistados 9, 4 e 3 já foram benzidos por Whats app (Figura 11).

Eu acredito nisso e funciona. Eu já fui benzida à distância, entreguei o papel com o nome completo, já mandei recado. Até por telefone e whatsapp, você acredita? Já melhorou mal-olhado, dor de cabeça. Já benzi muito à distância, por a benzedeira está rezando, mas é Deus que vai agir (BENZIDA 8).

Pra mim funciona, já mandei recado, já liguei também. Hoje em dia eu ligo mais do que mando recado. Eu peço pra ser benzida e sempre dá certo. Eu acredito muito nessa questão espiritual. Já fui até benzida também pelo WhatsApp (BENZIDA 9).

Eu acho o ritual importante, mas eu não preciso ver o ritual, porque eu acredito que a pessoa vai me benzer. Então eu acho que dá certo pela fé mesmo, se você tem crença vai dá certo (BENZIDA 4).

**Figura 11:** Smartphone do filho com o pedido de benzeção.



**Fonte:** Pesquisa de campo, 2018.

As falas dos entrevistados sobre a benzeção à distância reiteram as observações de Lévi-Strauss (1975), em que a crença na benzeção institui a sua eficácia, pois a cura consiste em tornar tangível uma situação abstrata. Logo, para que a benzeção se suceda é necessário que o benzido acredite no poder do benzedor e nos seus métodos de proferir bênção. Os teóricos mostram que a eficácia da magia ou da reza está intimamente relacionada ao desenvolvimento do rito; uma vez que o rito não se dispõe aos olhos do benzido é a crença e a fé que alicerçaram o êxito. Faz-se necessário dizer que por mais abstrato que pareça, todas essas crenças são fenômenos que dispensam qualquer explicação científica e se encontram no plano do místico, do sagrado e do religioso.

## CONSIDERAÇÕES

*Di Cavalcanti, Oiticica e Frida Kahlo  
Têm o mesmo valor que a benzedeira do bairro  
Disse que não, ali o recém formado entende  
Não vou espera você ficar doente*

*Criolo, 2011*

Espalhadas por Viçosa-MG, as (os) benzedeadas (os) executam seus saberes de cura, agregando conteúdos mágicos, religiosos e científicos. É um saber que se encontra no seio familiar, transmitido por meio do saber-fazer ou adquirido de maneira sobrenatural; mas, independentemente de como se aprenda, são as lealdades familiares que contribuem para manutenção desses conhecimentos ao longo das gerações.

As (os) benzedeadas (os) trazem respostas para as mazelas daqueles que às (os) procuram, os benzidos. O ofício da benzeção baseia-se na caridade, elas (es) não cobram pelas suas bênçãos; aceitar o dinheiro (profano) implica na perda ou diminuição do seu poder (sagrado). Contudo, as trocas de dádivas encontram-se presentes nos cotidianos. Essas trocas estão para além de bens materiais; benzedeadas (os) e benzidos trocam afetos.

Nas representações dos benzidos pode-se perceber que as (os) benzedeadas (os) conhecem a sua história, são o apoio e o ombro a quem recorrem, evidenciando a construção de laços sociais sólidos. É uma relação alicerçada na confiança, mantida pela força da tradição, da fé e da crença no seu poder curativo. Cura esta, alcançada por intercessão da (o) benzedeadas (o) junto ao sagrado. Por sua vez, a afirmação do elemento sagrado em suas práticas é primordial para as (os) benzedeadas (os). Elas (es) são cristãs (ãos) e sentem a necessidade de comprovar sua conexão com Deus, para isso estigmatizam outras profissões de fé como uma estratégia para se diferenciar. Além

disso, ressignificam elementos profanos incorporados na benzeção como, por exemplo, o smartphone.

A benzeção no espaço rural se apresenta como um lugar de fala que legitima esses dois discursos: o da tecnologia e o da busca pela tradição. As (os) benzedeadas (os) rurais não têm receio de serem modernas (os), elas (es) querem e por isso não se intimidam ao utilizar o WhatsApp. nas suas práticas. Por outro lado, as (os) benzedeadas (os) urbanas (os) se encontram imersas (os) em um ambiente tecnológico e, por esta razão, a tradição se torna o seu diferencial; e mesmo incorporando o smartphone em suas práticas, elas (es) mantêm alguns dogmas, e estipulam algumas regras para benzer. Notou-se que as (os) benzedeadas (os) não transitam entre o rural e o urbano, mas as suas práticas sim, sendo elas (es) procuradas (os) por pessoas de diversas localidades. Percebeu-se que uma das principais diferenças entra a benzeção rural e a urbana - para além da incorporação e aceitação da tecnologia - é a forma na qual adquirem os elementos/objetos necessários para o ritual.

Ainda sobre as suas práticas, a pesquisa revelou que os elementos simbólicos utilizados na realização do ritual têm maior relevância do que o objeto em si, o que amplia as possibilidades de adaptação nos diferentes contextos, rural e urbano, permitindo que na indisponibilidade de algum objeto – planta ou brasa por exemplo – este seja ressignificado e não impeça a execução ritualística.

Percebeu-se a existência de conflitos entre elas (es) e as autoridades eclesiais e seus familiares, o que pode ser interpretado como uma herança dos tempos coloniais e que, em passos lentos, vem se diluindo no percurso da história, uma vez que alguns padres e pastores não condenam suas práticas. Isso pode ser lido como um avanço, mesmo que este posicionamento venha a ser uma estratégia das igrejas para manter os seus fiéis.

Sobre a relação da benzeção com a medicina oficial, concerne expor que a procura pela benzeção se dá não apenas pela fé, mas por essa se traduzir em uma linguagem acessível às pessoas de diversas camadas da sociedade. Depreende-se que a sua procura no meio rural também está relacionada à lógica de funcionamento das Unidades Básicas de Saúde, evidenciando um descompasso entre os horários de atendimento e o horário de trabalho do agricultor.

Cabe considerar que os saberes mágicos, durante todo o desenvolvimento da humanidade estiveram atrelados, também, à atividade agrícola, o que nos mostra a relevância do conhecimento tradicional/popular no desenvolvimento das práticas

extensionistas. Afinal, os saberes populares são o ponto de partida para qualquer aproximação, pois são eles que dão sentido aos fazeres cotidianos. Considera-se que, rompendo com a visão difusionista, para o Extensionista Rural é imprescindível buscar minimamente conhecer a realidade do agricultor como um sistema complexo, que perpassa o aspecto cultural, social, político e econômico. Dito isso, como forma de instigar novas investigações, ficam alguns questionamentos: a hibridação dos saberes se faz presente nas instituições modernas? Como as instituições modernas e seus profissionais se relacionam que a possibilidade de aproximação e inserção desses saberes? É importante deixar claro que com estes questionamentos não se busca hierarquizar ou fragmentar os saberes, mas articulá-los em benefício da população.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALBUQUERQUE, U. P. **Introdução à etnobotânica**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Interciência, 2005.
- ALMEIDA, M. DA C. DE. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. Ed. Livraria Física, 2010.
- ALMEIDA, M.E. A transmissão geracional em questão. In: **Lealdades visíveis e invisíveis um estudo sobre a transmissão geracional da profissão na família**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC- Rio. 2013, p.200.
- ALVES, J. J. A.; ROCHA, M. da S. P.; SOUTO, W. DE M. S.; TORQUATO, S. C.; PORTELA, R. A. O conhecimento ecológico tradicional no planejamento e na gestão ambiental. **Ateliê Geográfico**, vol. 4, nº 10 p.44-60, 2010.
- ANDRADE, M. P. Saberes de lá e de cá tecidos em uma escola pública de Viçosa, MG. Monografia. Universidade Federal de Viçosa, Centro de Ciências Biológicas e da Saúde, 2016.
- ANDRÉ M. E. D. A. de. Texto, Contexto e Significados: Algumas Questões na Análise de Dados Qualitativos. **Cad. Pesq.**, São Paulo, 66-71, maio 1983.
- APPOLINÁRIO, F. **Metodologia da Ciência: Filosofia e Prática da Pesquisa**. Ed. Pioneira Thomson Learning, 2006.
- ARCHANJO, L.R.D.; LEITE, A.T. A benzeção como prática terapêutica. **Rev. RUBS**, Curitiba, v.1, n.3, p.15-19; 2008.
- BAGLI, P. Rural e urbano nos municípios de Presidente Prudente, Álvares Machado e Mirante Do Paranapanema: dos mitos pretéritos às recentes transformações. **Dissertação** (Mestrado em Geografia), Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Tecnologia, 2006.
- BARBOSA, M.A. et al. Crenças populares e recursos alternativos como práticas de saúde. **Rev. Enferm. UERJ**, p. 12:38-43. 2004.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BECK, U. A Reinvenção da Política: Rumo a uma Teoria da Modernização Reflexiva. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

BENNET, B.C. & PRANCE, G.T. Introduced plants in the indigenous pharmacopoeia of northern South America. **Economic Botany**, 54, p. 90-102, 2000.

BITUN, R. Campo Religioso Neopentecostal Igreja Mundial do Poder de Deus e o Trânsito Religioso. **Revista Nures**, Ano XI, nº 30, 2015.

BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Ed. Graal, 2004.

BRANDÃO, C. R. **Os Deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. Ed. Brasiliense, 1980.

\_\_\_\_\_. **O festim dos bruxos. Estudo sobre a religião no Brasil**. Ed. UNICAMP, 1987.

\_\_\_\_\_. **Prece e folia, festa e romaria**. Ed. Ideias & Letras, 2010.

BRANDT, H. Teologia na Estrada — Percepção do Humilde. **Estudos Teológicos**, v. 37, n. 1, p. 28-46, 1997.

BRASIL. Ministério da Cultura. **Lei Municipal reconhece benzedeiros do Triunfo**. Disponível em: < [www.cultura.gov.br/](http://www.cultura.gov.br/)>. Acesso em setembro de 2017.

\_\_\_\_\_. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares no SUS – PNPIC-SUS**. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. Disponível em < <http://dab.saude.gov.br/portaldab/biblioteca.php?conteudo=publicacoes/pnpic> >. Acesso em setembro de 2017.

\_\_\_\_\_. **Portaria nº 849, de 27 de março de 2017**. Inclui a Arteterapia, Ayurveda, Biodança, Dança Circular, Meditação, Musicoterapia, Naturopatia, Osteopatia, Quiropraxia, Reflexoterapia, Reiki, Shantala, Terapia Comunitária Integrativa e Yoga à Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares. Diário Oficial da União, 27 de março de 2017.

\_\_\_\_\_. UBS que ampliar horário de funcionamento receberá mais recursos federais <<<http://www.saude.gov.br/noticias/agencia-saude/45344-ubs-que-ampliar-horario-de-funcionamento-recebera-mais-recursos-do-governo-federal>>> Acesso em: 2019.

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. 1ª. ed., São Leopoldo/RS: Unisinos, 2006.

CANCLINI, N. **Culturas Híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade. EDUSP, 2008.

CANDAU, V. M. F.; RUSSO, K. Interculturalidade e Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. **Rev. Diálogo Educ.**, Curitiba, v. 10, n. 29, p. 151-169, 2010.

- CÂNDIDO, A. **Os parceiros do rio bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Ed. Duas Cidade, 1974.
- CARNEIRO, M. J. Ruralidade: novas identidades em construção. **Estudos Sociedade e Agricultura**, vol.6, nº 2, 1998.
- CORREA, R. L. Interações espaciais. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Explorações geográficas**: percursos no fim do século. Rio de Janeiro:Bertrand Brasil, 1997.
- DA MATTA, R. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- DEL PRIORE, M. **História das mulheres no Brasil**. Ed. Contexto, São Paulo, 2001.
- DER - **Departamento de Economia Rural**. Disponível em: <[http://www.posextens.aorural.ufv.br/?page\\_id=53](http://www.posextens.aorural.ufv.br/?page_id=53)>. Acesso em maio de 2018.
- DURKHEIM, E. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo, **Edições Paulinas**, 1989.
- ENTREFOLHASPI. Grupo Entre Folhas – Práticas Integrativas. Disponível em: <<http://entrefolhaspi.eco.br/site/videos>>. Acesso em junho de 2018.
- EVANS-PRICHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Ed. Zahar, 2004.
- FIGUEIREDO B. G. **A Arte da Cura: Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais**. Ed. Vício de Leitura, 2002.
- FILHO, G. B. R. A formação do espaço construído: cidade e legislação urbanística em Viçosa-MG. 1997. 234f. **Tese** (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 1997.
- FRANCELIN, M. M. Ciência, senso comum e revoluções científicas: ressonâncias e paradoxos. **Ci. Inf.**, vol.33, nº 3, p.26-34, 2004.
- FRAZER, J. G. O Ramo de Ouro. Rio de Janeiro: **Editora Guanabara**, 1982.
- GEERTZ, C. **A Interpretação Das Culturas**. Ed. LTC, 2008.
- GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. Ed. UNESP, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Modernidade e identidade**. Trad. P. Dentzien. Ed. Jorge Zahar, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Mundo em descontrole o que a globalização está fazendo em nós**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 3ª ed. Ed. Record, 2003.
- \_\_\_\_\_. Risco, confiança e reflexividade. In: BECK, U.; GIDDENS, A.; LASH, S. **Modernização Reflexiva**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1997.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Os andarilhos do Bem**: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII Ed. Companhia de Bolso, 2010.

GOFFMAN, E. **Estigma - Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. Ed. Vozes, 1992.

HALL, S. Fundamentalismo, diáspora e hibridismo. In: HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HERTZ, Robert. A proeminência da mão direita: um estudo sobre a polaridade religiosa. In. **Religião e Sociedade**, vol.06, 1980.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Ed. Vozes, 2008.

HOEFFEL, J. L de M.; GONÇALVES N. M.; FADINI A. A. B.; SEIXAS S. R. da C. Conhecimento tradicional e uso de plantas medicinais nas Apas Cantareira/SP e Fernão Dias/mg. **VITAS: Visões Transdisciplinares sobre Ambiente e Sociedade**, nº 1, 2011.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. PIRES, F. J (Org.), vol. 28, 1959.

JODELET, D. Representações Sociais: um domínio em expansão. In. JODELET, D. (Org.). **As representações sociais**, Rio de Janeiro, p. 17-44. 2001.

LAPLANTINE, F. A etnografia como atividade perceptiva: o olhar. In. LAPLANTINE, F. (org). **A descrição etnográfica**: a pesquisa e seus métodos. Ed. Armand Colin, 2010.

LEININGER, M. **Culture care diversity and universality**: a theory of nursing. National langue for nursing press, New York, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia; A eficácia simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. 12. ed. Campinas: Papyrus, 2014.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. Ed. Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MARCONI, M. de A.; LAKATOS, E. M. **Metodologia Científica**. Ed. São Paulo: Atlas, 2011.

MARICATO, Ermínia. Na periferia do mundo globalizado: metrópoles brasileiras. In: **Brasil, cidades**: alternativas para a crise urbana, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2001.

MARQUES, J. G. 2001. **Pescando pescadores**: ciência e etnociência em uma perspectiva ecológica. 2. ed. NUPAUB, USP, São Paulo, Brasil.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. (Org.). **Sociologia e Antropologia**. Ed. EDUSP, 2003.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M.(Org.). **Sociologia e antropologia**. Ed. EDUSP, 2003.

MONTERO, P. Da doença à desordem, a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MOSCOVICI, S., DOISE, W. **Dissensões e consenso**: uma teoria geral das decisões colectivas. Horizonte Psicologia, 2001.

MOSCOVICI, S. **Representações Sociais: Investigações em Psicologia Social**. Tradução de Pedrinho A. Ed. Vozes, 2010.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). **Pesquisa social**: teoria método e criatividade. Ed. Vozes, 1994.

NERY, V. C. A. Rezas, Crenças, Simpatias e Benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fê1. **VI Intercom**, 2006.

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

\_\_\_\_\_ **O que é medicina popular**. São Paulo, Brasiliense, 1983.

OLIVEIRA, R. C. **O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir de escrever**. Ed. UNESP, 2006.

PANIAGO, M. do C. T. Evolução histórica e tendências de mudanças sócio.culturais na comunidade de Viçosa-MG. **Dissertação** (Mestrado em Extensão Rural), Universidade Federal de Viçosa, Departamento de Economia Rural, 1983.

PESAVENTO, S. J. Catarina Come-Gente. **Imaginário**, nº 4, p. 48-58, 1998.

QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau olhado, simpatia as e uma pitada de psicanálise**. Ed. EDUSC, 1999.

RUA, J. Urbanidades no rural: o dever de novas territorialidades. **Campo-Território**: Revista de Geografia Agrária, Uberlândia, vol. 1, nº 1, p. 82-106, 2006.

SANTOS, M. **A Urbanização Brasileira**. Hucitec, São Paulo, 1993.

SARTI, C.A. A família como ordem simbólica. **Psicologia USP**, vol. 15, n.3, p. 11-28, 2004.

- SCHNEIDER, S. As atividades rurais não-agrícolas e as transformações do espaço rural: perspectivas recentes. **Cuadernos de Desarrollo Rural**, Colombia, nº 44, p. 11-40, 2000.
- SÊGA, R. A. O conceito de representação social nas obras de Denise Jodelet e Serge Moscovici. **Anos 90**, nº 13, p. 128-133, 2000.
- SILVA D.D. DA S.; FRANÇA E. C. O., Plantas que curam: eficácia simbólica na religiosidade popular. Anais dos Simpósios da Associação Brasileira de História da Religião - **ABHR**, vol. 13, 2012.
- SILVA, L.C. A participação das rezadeiras nos projetos de saúde comunitária do estado da Paraíba. **Rev. Intern. Folkcomunicação**, v.2, nº 4. 2004.
- SILVA, M. M. C.; DOULA, S. M. Representações sociais sobre a Aids entre jovens rurais e urbanos de Minas Gerais. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, vol. 35, p. 77-90, 2014.
- SOARES M. J. Descendentes de Nativos da Zona da Mata Mineira - Lembranças, trajetórias e memórias. **XXV Simpósio Nacional de História**, 2009.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SUSUKI, J. C. Campo e cidade no Brasil: transformações socioespaciais e dificuldades de conceituação. **NERA**, nº 10, 2007.
- TAUFNER C. F.; FERRAÇO E. B.; RIBEIRO L. F. Uso de plantas medicinais como alternativa fitoterápica nas unidades de saúde pública de Santa Teresa e Marilândia - ES. - **Natureza online**, nº4, p. 30-39. 2006.
- TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, nº 20, p. 31-45, Editora UFPR, 2009.
- VASCONCELOS, E. M. Redefinindo as práticas de saúde a partir da educação popular nos serviços de saúde. In: VASCONCELOS, E. M. (Org.) **A saúde nas palavras e nos gestos**: reflexões da rede de educação popular e saúde São Paulo: HUCITEC, p.11-9, 2001.
- VELHO, G. Indivíduo e religião na cultura brasileira. Sistemas cognitivos e sistemas de crença. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, nº 31, p. 121-129, 1991.
- VERGER, P. F. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade ioruba. 4. impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, vol. 22, p. 203-220, 2014.

XAVIER. P. M. A.; FLÔR C.C. Uma revisão do tema Saberes Populares na pesquisa em Educação em Ciências. Atas do IX Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências – **IX ENPEC**, 2013.

WHO. WORLD HEALTH ORGANIZATION. **Tradicional Medicine Strategy 2002-2005**. Geneve, 2002.

## APÊNDICE

**Tabela 7:** Plantas citadas pelos entrevistados – usos e indicações terapêuticas.

<b>Nome popular</b>	<b>Nome científico</b>	<b>Família</b>	<b>Uso</b>	<b>Indicações terapêuticas</b>
Açafrão	<i>Curcuma longa</i> L.	Zingiberaceae	Alimentar/medicinal	Dor, inflamação
Aipo	<i>Apium graveolens</i> L.	Apiaceae	Alimentar/medicinal	Emagrecer, diurético
Alecrim	<i>Rosmarinus officinalis</i> L.	Lamiaceae	Alimentar/medicinal/ espiritual	Dor
Alevante	<i>Mentha</i> spp.	Lamiaceae	Medicinal	Gripe, vermífuga
Alfavaca	<i>Ocimum selloi</i> Benth.	Lamiaceae	Medicinal	Problemas respiratórios
Algodão	<i>Gossypium hirsutum</i> L.	Malvaceae	Medicinal	Dor
Almeirão	<i>Lactuca canadensis</i> L.	Asteraceae	Alimentar/medicinal	Problemas no estômago e no fígado
Amor de cachorro/ Arrozinho do campo	-	Poaceae	Medicinal	Problemas renais
Angico branco	<i>Pseudopiptadenia contorta</i> (DC.)	Fabaceae	Medicinal	Dor, depuração do sangue
Antúrio dobrado	<i>Anthurium</i> spp.	Araceae	Medicinal	Antifúngico
Araruta	<i>Maranta arundinaceae</i> L.	Marantaceae	Medicinal	Inflamação e problemas

				nos ossos
Arnica	<i>Solidago chilensis</i> Meyen	Asteraceae	Medicinal	Dor
Aroeira	<i>Schinus terebinthifolia</i> Raddi	Anacardiaceae	Medicinal	Alergia
Arruda	<i>Ruta graveolens</i> L.	Rutaceae	Medicinal e espiritual	Cólica menstrual
Babado	<i>Datura suaveolens</i> Willd.	Solanaceae	Medicinal	Problemas dermatológicos
Babosa	<i>Aloe vera</i> (L.) Burm. f.	Liliaceae	Medicinal	Queimadura
Bálsamo	<i>Sedum dendroideum</i> Moc. & Sessé ex DC.	Crassulaceae	Medicinal	Gastrite, problemas estomacais
Banana	<i>Musa x paradisiaca</i> L.	Musaceae	Medicinal	Insônia
Bardana	<i>Arctium minus</i> (Hill) Bernh.	Asteraceae	Medicinal	Problemas no fígado e no intestino
Batata	<i>Solanum tuberosum</i> L.	Solanaceae	Alimentar/Medicinal	Gastrite
Batata doce	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Convolvulaceae	Alimentar	-
Boldo	<i>Plectranthus barbatus</i> Andrews	Lamiaceae	Medicinal	Problemas no fígado e no intestino
Broto de bambu	<i>Bambusa vulgaris</i> Schrad. ex J.C. Wendl.	Poaceae	Medicinal/cosmético	Imunidade, fortalecer cabelos e unhas

Cambará/assapeixe	<i>Lantana camara</i> L.	Verbenaceae	Medicinal	Gripe, dor e catarro no peito
Cambucá	<i>Plinia edulis</i> (Vell.) Sobral	Myrtaceae	Alimentar	-
Camomila	<i>Chamomilla recutita</i> (L.) Rauschert	Asteraceae	Medicinal	Calmante
Cana	<i>Saccharum officinarum</i> L.	Poaceae	-	-
Cana de macaco	<i>Costus spicatus</i> (Jacq.) Sw.	Zingiberaceae	Medicinal	Problemas renais
Cânfora	<i>Artemisia camphorata</i> Vill.	Asteraceae	Medicinal	Febre
Capiçoba	<i>Erechtites valerianifolius</i> (Wolf) DC.	Asteraceae	Alimentar	-
Capim santo	<i>Cymbopogon citratus</i> (DC.) Stapf	Poaceae	Medicinal	Insônia, catarro, asma e febre
Caju	<i>Anacardium occidentale</i> L.	Anacardiaceae	Alimentar/Medicinal	Controlar o colesterol
Cebolinha	<i>Allium fistulosum</i> L.	Alliaceae	Alimentar/Medicinal	Controlar a pressão arterial
Cenoura	<i>Daucus carota</i> L.	Apiaceae	Alimentar	-
Chapéu de couro	<i>Echinodorus macrophyllus</i> Mich.	Alismataceae	Medicinal	Reumatismo, problemas nos rins
Chuchu	<i>Sechium edule</i> (Jacq.) Sw.	Cucurbitaceae	Alimentar	Calmante
Cicuta	<i>Conium maculatum</i> L.	Apiaceae	-	veneno

Comigo-ninguém pode	<i>Dieffenbachia picta</i> Schott	Araceae	Espiritual	-
Copo de leite	<i>Zantedeschia aethiopica</i> Spreng.	Araceae	Medicinal	Imunidade e inchaço
Coqueiro	<i>Cocos nucifera</i> L.	Arecaceae	Alimentar/Medicinal	Colesterol, diarreia e ulcera
Cordão de frade	<i>Leonotis nepetaefolia</i> (L.) R. Br.	Lamiaceae	Medicinal	Má digestão, gases, enxaqueca e gastrite
Couve	<i>Brassica oleracea</i> L.	Brassicaceae	Medicinal	Problemas e estomago
Erva cidreira ou falsa melissa	<i>Lippia alba</i> (Mill.) N.E. Br.	Verbenaceae	Medicinal	Calmante
Erva de bicho	<i>Polygonum</i> spp.	Polygonaceae	Medicinal	Micose
Erva de passarinho	<i>Struthanthus concinnus</i> (Mart.) Mart.	Loranthaceae	Medicinal	Gripe, pneumonia e catarro
Espada de São Jorge	<i>Sansevieria trifasciata</i> Prain	Asparagaceae	Espiritual	-
Feijão andu	<i>Cajanus cajan</i> (L.).	Fabaceae	Alimentar/ Medicinal	Bronquite e tosse
Fumo bravo	<i>Elephantopus mollis</i> Kunth	Asteraceae	Medicinal/Veterinário	Curar bicheira
Funcho	<i>Foeniculum vulgare</i> Mill.	Apiaceae	Medicinal	Problemas no estomago e no intestino

Gengibre	<i>Zingiber officinale</i> Roscoe	Zingiberaceae	Alimentar/Medicinal	Imunidade e gripe
Goiabeira	<i>Psidium guajava</i> L.	Myrtaceae	Alimentar	-
Guaco	<i>Mikania glomerata</i> Spreng.	Asteraceae	Medicinal	Problemas respiratórios
Hortelã	<i>Mentha x villosa</i> Huds.	Lamiaceae	Medicinal	Problemas intestinais
Ipê roxo	<i>Tabebuia avellaneda</i> Lorentz ex Griseb.	Bignoniaceae	Medicinal	Infecção
Jaborandi	<i>Piper aduncum</i> L.	Piperaceae	Medicinal/Cosmético	Expectorante e fortalecimento do cabelo
Jiló	<i>Solanum gilo</i> Raddi	Solanaceae	Alimentar	-
Jurubão	<i>Solanum lycocarpum</i> A. St.-Hil.	Solanaceae	Medicinal	Problemas no estomago
Lampião	<i>Hibiscus rosa-sinensis</i> L.	Malvaceae	Medicinal/Espiritual	emagrecer
Laranjeira	<i>Citrus sinensis</i> (L.) Osbeck	Rutaceae	Alimentar/Medicinal	Alergia e problemas intestinais
Limoeiro	<i>Citrus limonia</i> (L.) Osbeck	Rutaceae	Alimentar/Medicinal	Digestão e problemas respiratórios
Língua de vaca/Tanchagem	<i>Plantago major</i> L.	Plantaginaceae	Medicinal	Gripes e resfriados
Losna	<i>Artemisia absinthium</i> L.	Asteraceae	Medicinal	Vermífugo e problemas estomacais

Macaé	<i>Leonurus sibiricus</i> L.	Lamiaceae	Medicinal	Problemas respiratórios, intestinais e estomacais
Macaé rasteiro			Medicinal/Espiritual	Fraqueza
Mamão	<i>Carica papaya</i> L.	Caricaceae	Medicinal	Estimular o apetite
Mamona	<i>Ricinus communis</i> L.	Euphorbiaceae	Mamona	Curar umbigo
Mandioca	<i>Manihot esculenta</i> Crantz	Euphorbiaceae	Alimentar	-
Manjericão	<i>Ocimum basilicum</i> L.	Lamiaceae	Alimentar/Medicinal	Imunidade e estresse
Macela/Marcela	<i>Achyrocline satureioides</i> (Lam.) DC.	Asteraceae	Alimentar/Medicinal/ Cosmético	Problemas intestinais, estomacais e queda de cabelo
Marmelinho	<i>Tournefortia paniculata</i>	Boraginaceae.	Medicinal	Antibiótico das vias urinárias
Mate	<i>Ilex paraguariensis</i> A. St.-Hil.	Aquifoliaceae	Alimentar/Medicinal	Facilitar a digestão
Melissa	<i>Melissa officinalis</i> L.	Lamiaceae	Medicinal	Gripe, dor de cabeça, dor de barriga e calmante
Mil em ramas/Novalgina	<i>Achillea millefolium</i> L.	Asteraceae	Medicinal	Dor e febre
Milho	<i>Zea mays</i> L.	Poaceae	Alimentar/Medicinal	Problemas no coração, nos

				rins e na próstata
Orégano	<i>Origanum vulgare</i> L.	Lamiaceae	Alimentar/Medicinal	Anti-inflamatório
Pelo de porco	-	Poaceae	Cosmético	Tratamento dos cabelos
Pimenta	<i>Capsicum frutescens</i> L.	Solanaceae	Espiritual	-
Piteira	<i>Furcraea foetida</i> (L.) Haw.	Asparagaceae	Medicinal	Queimadura
Poejo	<i>Mentha pulegium</i> L.	Lamiaceae	Medicinal	Gripe
Quina	<i>Coutarea hexandra</i> (Jacq.) K. Schum.	Rubiaceae	Medicinal	Contra cólica e falta de apetite
Romã	<i>Punica granatum</i> L.	Punicaceae	Alimentar/Medicinal	Gripe e inflamação
Rosa	<i>Rosa</i> spp.	Rosaceae	Medicinal	Fungicida
Saião	<i>Kalanchoe brasiliensis</i> Larrañaga	Crassulaceae	Medicinal	Problemas estomacais e cicatrizante
Salsa	<i>Petroselinum crispum</i> (Mill.) A.W.Hill.	Apiaceae	Medicinal	Falta de apetite e calmante
Sálvia	<i>Salvia officinalis</i> L.	Lamiaceae	Medicinal	Calmante
Samambaia (avenca)	<i>Adiantum</i> spp.	Pteridaceae	Medicinal	Expectorante
Samambaia Chorona	<i>Polypodium persicariifolium</i> Schrad.	Polypodiaceae	-	-

Santa Maria	<i>Chenopodium ambrosioides</i> L.	Amaranthaceae	Medicinal	Abortiva, vermífuga e anti-inflamatória
São Caetano	<i>Momordica charantia</i> L.	Cucurbitaceae	Medicinal	Diabetes e problemas de pele
São João	-	-	Medicinal	Dor
Serralha	<i>Sonchus oleraceus</i> L.	Asteraceae	Alimentar/Medicinal	Dor e problemas no fígado
Taboa	<i>Typha domingensis</i> Pers.	Typhaceae	Alimentar/Medicinal	Cicatrizante e anemia
Taioba	<i>Xanthosoma sagittifolium</i> (L.) Schott	Araceae	Alimentar/Medicinal	Laxante
Tomatinho Cereja	<i>Lycopersicon esculentum</i> Mill.	Solanaceae	Alimentar/Medicinal	Câncer
Urucum	<i>Bixa orellana</i> L.	Bixaceae	Alimentar/Medicinal	Queimadura