

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA**

***'AS PALAVRA É QUE VOGA'*  
CONCEPÇÕES DE CURA E SAÚDE ENTRE BENZEDEIRAS NO  
MUNICÍPIO DE PELOTAS**

Dissertação

**Paula Castro Almeida**

**Pelotas  
Março, 2015**

**PAULA CASTRO ALMEIDA**

***'AS PALAVRA É QUE VOGA'***  
**CONCEPÇÕES DE CURA E SAÚDE ENTRE BENZEDEIRAS NO  
MUNICÍPIO DE PELOTAS**

Orientadora: Profa. Dra. Helen Gonçalves  
Coorientadora: Profa. Dra. Adriane Luísa Rodolpho

Dissertação de mestrado  
apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Antropologia do  
Instituto de Ciências Humanas da  
Universidade Federal de Pelotas,  
como requisito parcial à obtenção do  
título de mestre.

Pelotas  
Março 2015

**Dados de Catalogação na Publicação:  
Bibliotecária Simone Godinho Maisonave – CRB-10/1733**

A447p Almeida, Paula Castro

'As palavra é que Voga': concepções de cura e saúde entre benzedeadas no Município de Pelotas / Paula Castro Almeida; Helen Gonçalves, orientadora; Adriane Luísa Rodolpho, coorientadora. – Pelotas, 2015.

127 f.: il.

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pelotas, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2015

1. Benzedeadas 2. Dom 3. Saúde 4. Cura 5. Eficácia simbólica I. Gonçalves, Helen, orient. II. Rodolpho, Adriane Luisa, coorient. III. Título.

CDD 306

Banca Examinadora:

.....  
Prof. Dra. Lorena Almeida Gill (UFPEL)

.....  
Prof. Dr. Francisco Pereira Neto (UFPEL)

.....  
Prof. Dra. Helen Gonçalves (Orientadora)

.....  
Prof. Dra. Adriane Luísa Rodolpho (Coorientadora)

Pelotas, 24 de março de 2015

## Agradecimentos

Ao finalizar este trabalho, não posso deixar de agradecer aos principais responsáveis por terem tornado possível o desenvolvimento desta pesquisa: as interlocutoras e interlocutor. À D. Orania, Gessí; Casturina; Elaine e ao Sr. Dário. Pessoas de rara bondade, que me receberam, tiveram a paciência e compreensão de permitir que eu entrasse em suas casas e compartilharam comigo, além de parte dos seus dias, suas histórias de vida, experiências e seus conhecimentos sagrados.

Agradeço, igualmente, a orientadora Helen Gonçalves e coorientadora Adriane Rodolpho pelas contribuições e incentivo durante o desenvolvimento desta dissertação. Aos professores do programa, por mostrarem-se sempre muito dispostos a dialogar e ajudar no que fosse possível, especialmente à professora Flávia Rieth, ao professor Francisco Neto; à professora Claudia Turra, pela preocupação em cooperar, estimular e apontar caminhos.

Agradeço ao Curso de Licenciatura em Educação do Campo da UFPel, que permitiu a minha permanência no mestrado.

Ao programa, por ter possibilitado esta realização. À Thaíse, secretária do PPGAnt, pelos auxílios e disponibilidade nos momentos mais tensos.

A todos os meus colegas e amigos, principalmente à Cristiane; Milena; Tamara; Bruna; Eric; Wellington e Brenda. Pessoas queridas, que sempre que puderam, mostraram-se presentes, ajudando com palavras edificantes e diálogos produtivos.

À minha irmã Kamila, meu cunhado Manolo e meu sobrinho amado Raoni, obrigado pelo carinho e ajuda nos dias de dificuldade.

Ao Rodrigo Lorensi, pela amizade e companhia nas horas de desânimo.

À todos e todas, ofereço minha gratidão. Que a vida lhes seja recíproca.

*Há os que dão pouco do muito que possuem, e fazem-no para serem elogiados, e seu desejo secreto desvaloriza seus presentes.*

*E há os que pouco têm e dão-no inteiramente.*

*Esses confiam na vida e na generosidade da vida, e seus cofres nunca se esvaziam.*

*E há os que dão com alegria, e essa alegria é sua recompensa.*

*E há os que dão com pena, e essa pena é seu batismo.*

*E há os que dão sem sentir pena nem buscar alegria e sem pensar na virtude:*

*Dão como no vale, o misto espalha sua fragrância no espaço.*

*Pelas mãos de tais pessoas, Deus fala; e através de seus olhos, ele sorri para o mundo.*

*É belo dar quando solicitado; é mais belo, porém, dar sem ser solicitado, por haver apenas compreendido;*

*E para os generosos, procurar quem receberá é uma alegria maior ainda que a de dar.*

*E existe alguma coisa que possais conservar?*

*Tudo que possuís será um dia dado.*

*Daí agora, portanto, para que a época da dádiva seja vossa e não de vossos herdeiros.*

*Gibran Khalil Gibran*

Dedico este trabalho à memória do meu querido Pesco, irmão amado, que apesar de não se encontrar mais por essas bandas, tem morada cativa em meu coração e em minhas lembranças.

## RESUMO

ALMEIDA, Paula Castro. **As Palavra é que Voga**: concepções de cura e saúde entre benzedeiros no município de Pelotas. 2015. n.127 de páginas. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

Esta dissertação de mestrado é resultado de uma pesquisa, que se propõe a estudar o ofício de benzer na cidade de Pelotas, no Rio Grande do Sul. O trabalho, de teor etnográfico, foi realizado junto aos oficiantes da cidade e, no contexto da experiência de campo, tratou de temas como a trajetória dos referidos oficiantes, a inserção na carreira, o desenvolvimento do dom e também as implicações na vida e no entorno destes sujeitos. Além disso, reflete igualmente sobre a eficácia simbólica e magia presente na prática. O afastamento do ofício e sua transmissão, integram o processo de pesquisa, no intuito de colaborar para pensar a permanência e manutenção da prática na região.

**Palavras-chave:** benzedeiros, dom, saúde, cura, eficácia, etnografia.

## ABSTRACT

ALMEIDA, Paula Castro. The word is that Vogue: healing and health concepts between healers in Pelotas. 2015. n. 127 pages. Dissertation (Master in Anthropology) - Program of Graduate Studies in Anthropology, Institute of Human Sciences, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2015.

This dissertation is the result of research that aims to study the craft of blessing in the city of Pelotas, Rio Grande do Sul. The work of ethnographic content, was carried out among city officiating and in the context of experience field, addressed issues such as the trajectory of those officiating, the inclusion in the career development of the gift and also the implications in life and around these subjects. It also reflects on the symbolic efficacy and this magic in practice. The removal of the craft and its transmission, part of the research process in order to work together to think the permanence and maintenance practice in the region.

**Keywords:** healers, gift, health, healing, effectiveness, ethnography.

## Lista de Figuras

- Figura 1: Fotografia da ajudante do Sr. Dário, limpando as tunas para o ritual de benzedura.....94
- Figura 2: Fotografia das tunas para benzedura, ainda em processo de preparação.....94
- Figura 3: Fotografia do Sr. Dário e sua ajudante preparando as tunas para seu ofício.....95
- Figura 4: Fotografia de parte do processo de limpeza das plantas e preparação para os atendimentos.....95
- Figura 5: Fotografia da técnica do processo de limpeza das tunas.....96
- Figura 6: Fotografia do Sr. Dário e sua ajudante, Liliane, finalizando a limpeza do local de atendimento.....96
- Figura 7: Fotografia das tunas limpas para a benzedura.....97
- Figura 8: Fotografia das prateleiras com as tunas prontas e caule de bananeira para confeccionar os xaropes. Acima artesanatos, presentes dos amigos e consulentes.....97
- Figura 9: Fotografia da sala de espera organizada para receber os consulentes. Exposto na mesa artesanatos para comercialização.....98
- Figura 10: Fotografia da vista interna da sala de espera para a rua.....98
- Figura 11: Fotografia das mensagens e imagens expostas na parede da sala de espera do Sr. Dario.....99
- Figura 12: Fotografia do canto da sala com objetos para a purificação do ambiente de atendimento.....99
- Figura 13: Fotografia do Sr. Dário em sua sala de atendimento.....100
- Figura 14: Fotografia dos consulentes aguardando serem recebidos. No canto direito D. Chica, esposa do Sr. Dário e responsável por recepcionar os consulentes.....100
- Figura 15: Fotografia da benzedeira Elaine na sala de sua casa.....101

Figura 16: Fotografia da D. Elaine simulando parte do processo do ritual de benzedura no pátio da frente de sua casa.....	101
Figura 17: Fotografia do congá de D. Elaine, com os santos de devoção, acompanhados de pequenas oferendas.....	102
Figura 18: Fotografia de D. Elaine mostrando um dos seus instrumentos de benzedura, a tesoura.....	102
Figura 19: Fotografia de D. Gessí na janela de sua casa, local onde ela permanece parte do dia.....	103
Figura 20: Fotografia de um objeto de proteção, colocado acima da porta de entrada da casa de D. Gessí.....	103
Figura 21: Fotografia do congá de D. Gessí, com os santos hierarquicamente organizados, acompanhados de pequenas oferendas.....	104
Figura 22: Fotografia de D. Gessí fazendo ritual de benzedura para umbigo rendido no bebê.....	104
Figura 23: Fotografia de D. Casturina em sua cozinha, ao lado do fogão a lenha, onde ela costumava fazer as brasas para a benzedura de fogo.....	105
Figura 24: Fotografia do congá de D. Casturina.....	105
Figura 25: Fotografia dos objetos de proteção de D. Casturina: quadro de Ogum/São Jorge, acompanhado de uma ferradura.....	106
Figura 26: Fotografia do altar e do objeto de tradição da família da benzedeira D. Ana.....	106
Figura 27: Fotografia de D. Ana apresentando o “Sagrado Coração de Jesus” e o seu altar, acompanhado de flores e da bíblia.....	107
Figura 28: Fotografia da figueira, utilizada como parte do ritual de benzedura da D. Orania, integrado o processo de cura.....	107

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	13
<b>Cap. I – Teoria e Método: a inserção no campo e a pesquisa</b>	
1.1. Trajeto Teórico e Metodológico.....	17
<b>Capítulo II – Trajetórias: o benzer na história e na vida das interlocutoras</b>	
2.1. Situando o Ofício: pensando o benzer na história.....	33
2.2. O Ofício do Benzer na História das Oficiantes.....	39
2.3. O Dom e o Sacrifício na Prática do Benzer.....	62
<b>Capítulo III – Processos de Cura: o ofício de benzer e suas práticas</b>	
3.1. O Poder de Curar.....	67
3.2. O Lugar da Magia e Importância do Corpo.....	84
3.3. A Corporificação do Benzer: imagens dos objetos, espaços e ofício....	92
<b>Capítulo IV – Afastamento do Ofício e Transmissão de Saberes</b>	
4.1. O Ofício de Benzer e o Momento do Afastamento.....	108
4.2. Herança ou Transmissão: os sucessores e a permanência do ofício..	114
<b>Considerações Finais</b> .....	123
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	127

## Introdução

Os primeiros contatos que levaram a me interessar pelo presente tema, possuem raízes ainda na minha infância. Cresci ouvindo histórias de minha avó materna, médium umbandista, proveniente do município de São José do Norte, especificamente da praia do Mar Grosso, lugar onde ela cresceu. As histórias contadas envolviam sereias, bruxas, benzedeadas e entidades de pretas velhas, com as quais ela “trabalhava”, benzendo os consulentes que a procuravam.

Da parte de minha avó paterna, escutava, igualmente, as histórias de minha bisavó, cujo espírito cigano a fazia percorrer as cidades do interior do Rio Grande do Sul, sustentando-se com seus conhecimentos de cartomancia, chás, ervas e emplastos caseiros. Intrigava-me muito este universo, a mim, pintado como mágico, encantador e secreto. Quando ingressei no curso de História licenciatura, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), logo nos primeiros meses, fui convidada a participar de um grupo de estudos em metodologia da pesquisa em Ciências Sociais, coordenado pelo professor José Carlos Ruivo, amante da Antropologia e de etnografias.

Durante esse período, descobri que poderia pesquisar os assuntos que sempre me suscitaram grande curiosidade e encantamento, acabei direcionando-me especificamente para os agentes populares de cura, no caso benzedeadas. Assim, dei início ao trabalho de conclusão de curso, o qual perdurou entre os anos de 2010 a 2011, seguindo este rumo. Enquanto graduanda em História, tive dificuldades em alocar o trabalho de conclusão de curso em uma perspectiva que não fosse a de Patrimônio Imaterial. Mas, encontrei aporte para pesquisar representação social, ainda de maneira incipiente na área, a partir das Ciências Sociais e Antropologia. E, em Pelotas, na área da História, conheci a pesquisa da professora Lorena Gill, voltada à tradição da prática de benzer da região, na perspectiva da História Oral e do Tempo Presente, agregando e atribuindo valor para a produção historiográfica da temática (2008).

Interessei-me ainda mais por tais áreas do conhecimento, buscando aprofundar-me por meio de um mestrado em Antropologia. Esforcei-me então,

para ingressar neste programa, no intuito de dar um aprofundamento teórico e metodológico adequado à pesquisa que havia começado.

Iniciei novo campo em Pelotas, o qual irei expor brevemente neste texto – os caminhos antecessores da trajetória efetiva – visto que durante os capítulos, discorri com maiores detalhes a respeito do percurso.

Esta empreitada deu-se de modo dificultoso, por diversos motivos, porém os principais residiam em não conhecer a região e não ter definições de interlocutores para dar embalo ao processo de investigação. Expor este começo de inserção em campo, apesar de fazer parte de uma introdução incipiente, mostra-se importante para tornar claro o processo de construção do acesso ao dado.

Quando principiei as saídas a campo, entrei em contato, primeiramente, com o pessoal da Federação Sul-RioGrandense de Cultos Afro-brasileiros do município. Percebi que a compreensão do ato de benzer para este seguimento religioso, baseia-se na ideia de que é preciso estar “incorporado” para realizar o ato de benzer. A benzedura, na percepção de alguns umbandistas da federação, é algo que está em vias de desaparecimento, de desuso.

Por indicação da orientadora, inclui postos de saúde neste mapeamento do espaço de pesquisa. Nestes espaços de saúde oficial, observei certa resistência. Os pontos de assistência médica visitados, encontram-se alocados nas zonas centrais do município de Pelotas, onde busquei colher informações com frequentadores, sobre a procura de tratamentos complementares, na tentativa de delinear o alcance da medicina popular especificamente a procura por benzedeadas. Logo no começo, enfrentei considerável desconfiança tendo de apresentar um ofício, no intuito de obter permissão para conversar com os pacientes. Ao sanar tal exigência e, explicar minhas intenções, a reação foi de grande estranhamento, evidenciando em parte, a percepção de desprestígio das pessoas integradas a medicina oficial, em relação aos conhecimentos de cura tradicionais.

Após as frustrantes tentativas, executadas em tais setores de pronto atendimento, resolvi ir até o Bairro Navegantes por indicação de uma pessoa conhecida, e por lá encontrei duas benzedeadas atuantes, que se colocaram à disposição para que pudéssemos conversar. Em seguida, por intermédio

novamente da orientadora, fui colocada em contato com uma enfermeira do posto médico do bairro Santos Dumont. Neste local, fui apresentada para uma agente de saúde, com a qual sai a visitar as casas das benzedadeiras do lugar, na intenção de convidá-las a participar da pesquisa.

Desta maneira, conheci mais três benzedadeiras do bairro Santos Dumont. Na sequência, busquei um outro benzedor no centro de Pelotas, fechando seis interlocutores, benzedadeiras e benzedeiro, relativamente dispostos a compartilharem suas trajetórias e processos de cura. Aos poucos, fui me ambientando e conseguindo tecer contatos mais sólidos para dar seguimento ao trabalho.

A breve apresentação da minha trajetória de campo revela as “bordas” do processo, onde o trabalho de desbravar o caminho e construir relações, fizeram-se de suma importância para ordenar e edificar os dados. A construção dos mesmos se deram, por meio da observação atenta e do aprendizado adquirido durante as experiências vivenciadas, examinadas e atentamente escutadas em campo (WAGNER, 2012).

Foi no decorrer deste trabalho que as categorias surgiram, delimitando e direcionando as perguntas e os capítulos desta dissertação. Pois, a ideia inicial consistia em trabalhar com a representação social do benzer nos bairros do município. Contudo, após ter acesso ao campo, foi necessário reavaliar essa delimitação direcionando para as concepções de cura e saúde entre as/o oficiantes, suas relações com a medicina científica, os males tratados e sua eficácia, bem como a importância de suas trajetórias de vida e conhecimentos.

No primeiro capítulo, trago o trajeto teórico metodológico utilizado, expondo os instrumentos empreendidos em campo, bem como os caminhos para delinear os dados.

Na segunda parte procuro, sucintamente, localizar o benzer na história do Brasil, buscando perfazer a estrada percorrida pelo ofício durante a constituição do país, juntamente com a inserção da medicina científica. Após, vêm o trajeto de vida das interlocutoras e interlocutor, onde levanto a discussão a respeito do dom e sacrifício entre as/o oficiantes e a prática do benzer.

No terceiro capítulo, discorro sobre os processos de cura, trazendo os males tratados, concomitante, com as diferenças e semelhanças nos tratamentos; bem como as concepções de cura e saúde; magia e eficácia simbólica. Para confluir com os textos, acrescentei imagens em um subitem com os espaços de cura, os próprios personagens do ofício, seus objetos e altares.

Por fim, na última divisão do trabalho, levanto a discussão a respeito do afastamento do ofício e a possível sucessão. Analiso os posicionamentos das benzedeadas que declaram-se apartadas do ofício, questionando igualmente, as possibilidades de permanência da prática através da iniciação de algum parente ou pessoa próxima.

Os esforços de concatenar os dados, podem ser comparados ao de montar um complexo quebra-cabeças, no qual é preciso dispensar grande atenção, diariamente e incansavelmente. Muitos dados apreendidos não couberam neste pequeno esforço de pesquisa, pois a riqueza deste universo é bastante extensa, exigindo uma pesquisa mais atenta, com um tempo maior de imersão em campo. Contudo, creio ter introduzido questões interessantes a serem melhor exploradas, mais adiante quem sabe, por mim ou por outros pesquisadores.

## Capítulo I – Teoria e Método: a inserção no campo e a pesquisa

### 1.1. Trajeto Teórico e Metodológico

Início este capítulo descrevendo a caminhada metodológica, empreendida até alcançar o método mais adequado para atingir o objetivo proposto nesta pesquisa ou, ao menos, delimitar o que foi possível.

A caminhada foi longa e cheia de dúvidas a respeito das escolhas metodológicas, teóricas, coleta de informações e compreensão destas. Tratar tais informações e transformá-las em dado, foi particularmente difícil neste contexto, por conta das nuances que a própria pergunta principal traz. Para que fique claro, disponho parte do caminho percorrido em campo, bem como os métodos e as técnicas utilizadas durante este processo.

Para responder as indagações advindas do meu interesse sobre o tema, contatei benzedoras e um benzedor. O grupo específico com quem dialoguei, envolveu cinco benzedoras e um benzedor. No decorrer da inserção em campo e conhecimento de quem é quem, apresentarei as interlocutoras e interlocutor expondo com maiores detalhes a aproximação. Houve uma perda, uma das interlocutoras retirou-se da pesquisa – não sentia-se a vontade para partilhar seus conhecimentos e sua vida enquanto benzedora. Dos seis interlocutores restantes, quatro pararam ou estão em vias de interromper o ofício, por conta da idade avançada ou de problemas de saúde. Este fato trouxe à tona algumas questões também teóricas a serem explicitadas.

Com o convívio pode ser possível inferir que, para esses oficiantes, a vida de doação/sacrifício ganha novo sentido/cotidiano por conta do dito “dom” de benzer que parece perder-se. Os rituais e rezas não serão mais proferidos com frequência na vida diária. Em paralelo, muitos deles – oficiantes da medicina popular - se utilizam da medicina oficial para curar seus males, que, por vezes, irá mostrar-se como alternativa única para sanar as desordens físicas. Questionou-se se as desordens físicas atuais são consequência do uso do dom de benzer – que se materializa, de algum modo, nos rituais de cura – exigindo um corpo físico também disposto a fazer acontecer. Seguindo

nesta linha de questionamento/suposição, proponho abordar a temática anunciada.

Foi a partir dos diálogos com estes oficiantes do benzer que pude experienciar meu objeto de estudo, através dos meus próprios significados como Wagner (2010) exemplificou.

Na busca por apreender o ofício do benzer e seus praticantes venho participando de rituais de benzeção, vivenciando algumas situações, deixando-me afetar, no sentido de Favret-Saada em 'Ser Afetado' (2005). Portanto, através de "uma comunicação não verbal, não intencional e involuntária, ao surgimento e ao livre jogo de afetos desprovidos de representação" (FAVRET-SAADA, 2005), consegui alcançar aspectos interessantes do ofício, os quais poderão auxiliar na reflexão proposta.

Creio, no entanto, ser necessário mencionar igualmente, as informações adquiridas através da etnografia ordinária, resultado de uma comunicação voluntária e intencional (FRAVRE-SAADA, 2005) direcionadas e delimitadas por perguntas, na intenção de adquirir respostas pontuais.

Ambas as maneiras de comunicação para compor o material etnográfico são profícuas, pois entre esses dois caminhos citados, nenhum está isento de 'riscos'.

Para tanto, mesmo conhecendo as limitações em relação ao proceder adotado, procurei inicialmente, um aporte no método da observação participante, ressaltando que entre "os modos de autoridade etnográfica, nenhum é obsoleto ou puro, havendo lugar para a invenção dentro de cada um dos paradigmas existentes" (CLIFFORD, 2011, p.55). Sendo assim, busquei ater-me em questões específicas envolvendo as vivências e o cotidiano dos sujeitos da pesquisa.

Ao ler o clássico texto de Foote-Whyte (1980), 'Treinando a Observação Participante', pude identificar diversas situações com as quais me deparei e, ainda me deparo em campo. No bairro Santos Dumont, poderia dizer que as agentes de saúde, cumpriram o papel do 'Doc<sup>1</sup>', pois foram as minhas guias, intermediárias, responsáveis por minimizar a desconfiança e inserir-me nas casas das benzedeadas no bairro, o qual, encontra-se a maior parte das

---

<sup>1</sup> Doc é nome do chamado informante de Foote-Whyte (1980), o qual o auxiliou na inserção ao campo de pesquisa, explicitado no texto "Treinando a observação Participante".

interlocutoras. No bairro Navegantes, tive o auxílio de uma outra intermediária, uma senhora amiga, moradora do local. Ela ajudou-me a me aproximar das duas interlocutoras deste lugar. O único benzedor presente nesta pesquisa, foi encontrado por indicações diversas, sem necessariamente a precisão de um mediador.

A desconfiança e os silêncios também, fizeram-se e fazem-se presente no desenvolvimento deste trabalho de campo, sendo necessário um determinado “tato” no contato pesquisador/pesquisado, como indicado por Valladares (2007) nos “Dez Mandamentos da Observação Participante”, inspirados no citado autor. A necessidade de esclarecer exatamente “o que eu queria” mostrou-se uma pergunta frequente e realizada pelas interlocutoras. A maioria delas fez o mesmo questionamento por mais de duas vezes em diferentes dias de visita, exceto o único benzedor presente na pesquisa. Este último, me parece que está acostumado a participar de estudos em diferentes áreas acadêmicas. Todavia, para todos eles, conforme já apontado na literatura: “descobri que minha aceitação dependia muito mais das relações pessoais desenvolvidas, do que explicações sobre as intenções da pesquisa” (FOOTE-WHYTE, 1980, p.79). Frente a isso, atentei para estabelecer um certo vínculo de proximidade e confiança com cada uma, no intuito de dissipar quaisquer empecilhos no decorrer da tarefa de campo e tornar desta forma, prazerosa as conversas e visitas realizadas durante essa experiência.

Assim o fiz e, em algum nível, logrei sucesso. Porém, foram inevitáveis certas desconfianças, algumas foram desfeitas e outras permaneceram, mesmo com a intermediação de pessoas locais conhecidas. As principais provinham de familiares que residiam junto a essas senhoras. A impressão que tive em alguns momentos foi a de que, após algumas idas na casa de determinadas interlocutoras, seus parentes indagavam os motivos de minhas visitas, que ao relatarem a causa de minha presença de uma maneira que me fuge ao conhecimento por razões evidentes, gerou uma espécie de oposição por parte desses parentes. Em alguns casos, foi possível dialogar e aclarar as dúvidas e suspeitas a meu respeito frente a estes familiares.

Embora tais situações tenham constituído pequenos obstáculos ao andamento do trabalho, elas não resultaram em maiores impedimentos diante

do desenvolvimento da proposta. Os momentos de inconstância no campo de pesquisa, delineiam-se por um terreno imprevisível, logo as técnicas, paradigmas e estratégias privilegiadas podem sofrer variações. Bem como a perspectiva apontada poder ser redirecionada – como já ocorreu neste campo. É possível, por conseguinte, que algumas nuances adquiram certo destaque diante da questão principal deste trabalho. Contudo, muitas dessas são especulações que só poderão ser confirmadas durante o decorrer da escrita do texto/análise.

Na perspectiva de Willian Foote-Whyte (1980) e Valadares (2007), trago à reflexão a maneira como venho conduzindo o manuseio das questões a serem levadas para as entrevistas e conversas. Inicialmente, tentei delimitar perguntas específicas, visando evitar tropeços, mas logo percebi que começar a aproximação com perguntas prontas nem sempre é o melhor caminho. Senti a necessidade de no primeiro momento, durante as visitas, introduzir a conversa roteirizando-as, lançando questões sobre o ofício de benzer. Ao fazê-las, no decorrer do diálogo, abster-me, permitindo que a conversa fluísse para onde a interlocutora ou interlocutor se sentisse mais confortável em falar. Busquei ficar atenta ao instante apropriado para perguntar, assim como o que perguntar (FOOTE-WHYTE, 1980, p. 81).

Neste modo de interação, sem pretender simplificar as extensões da intersubjetividade e, no esforço de objetivar um pouco a subjetividade inerente ao percurso metodológico privilegiado (CLIFFORD, 2011), empenho-me por tecer uma interação por meio de uma relação de diálogo mais fluido. Com isso, evito direcionar sistematicamente as falas para minimizar “uma possível aquiescência dos participantes da pesquisa” (CLIFFORD, 2011, p.43).

Ao tomar tais decisões, durante o apanhado das informações necessárias à análise, as desvantagens nesse processo consistiram em não alcançar os objetivos, previamente pensados e delimitados para o específico dia. O diálogo quase sempre tomava outros rumos e, mesmo com intervenções para retomar certos temas, a dificuldade mantinha-se em dar sequência ao assunto necessário às minhas inquietações para os encontros. Por vezes, e não foram poucas, por conta dessa maneira de proceder em campo, a sensação que me tomava era de desperdício de tempo. No entanto, ao retornar para casa e retomar os acontecimentos e gravações para redigir

o diário, percebia que estava equivocada. Havia uma riqueza de informações auferidas ao longo de uma conversa informal. Isto me remeteu novamente a Foote-Whyte (1980, p. 82), o qual afirma que “na medida em sentamos e ouvimos, conseguimos respostas para perguntas que não teríamos feito, se tivéssemos obtendo informações somente através de entrevistas.”

Ao trazer as informações à luz da análise, na busca por transformá-las em dado e apreender o fluxo das ações e narrativas para compreender o universo do benzer e seus personagens, procurei apoio na descrição densa de Geertz (2008). Ela oferece, a partir do interpretativismo, subsídios para o exame das falas e, por conseguinte, para o campo de sentidos e significados, partilhados ou não pelas oficiantes do benzer.

O paradigma hermenêutico de Clifford Geertz, traz às descrições uma sublinhada importância na produção da etnografia, como uma interpretação das formas em que o nativo utiliza para se definir. Exemplificando, ele diz:

Que isso não significa que tais descrições são elas mesmas berbere, judia ou francesa — isto é, parte da realidade que elas descrevem ostensivamente; elas são antropológicas — isto é, partem de um sistema em desenvolvimento de análise científica. Elas devem ser encaradas em termos das interpretações às quais pessoas de uma denominação particular submetem sua experiência, uma vez que isso é o que elas professam como descrições. São antropológicas porque, de fato, são os antropólogos que as professam. Normalmente, não é necessário ressaltar de forma tão laboriosa que o objeto de estudo é uma coisa e o estudo é uma outra. (GEERTZ, 2008, p. 11)

Geertz (2008, p.11) elucida que nos introduzimos no trabalho de campo, com nossas próprias interpretações sobre as intenções dos interlocutores ou que pensamos sobre o que eles querem, depois é que vamos sistematizando-as. Nessa perspectiva, as vivências em campo, compostas por “uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente irregulares e implícitas” (GEERTZ, 2008, p. 7) devem ser apreendidas e interpretadas, para serem apresentadas como um dado relevante para o contexto pesquisado.

Para além de situar-me entre as ferramentas teóricas e metodológicas oferecidas por Geertz, trago as contribuições de distinta pertinência de James Clifford, tendo em vista a importância de ambos na ampla e diversa discussão para pensar a construção do texto etnográfico nos estudos antropológicos.

Clifford (2011) delimita a textualização, enquanto elemento fundamental da descrição densa, denominada *sinédoque* por ele (tomando a parte pelo todo e o todo pela parte). Explicita que a:

Experiência da pesquisa, traduzida num corpus textual, separados de suas ocasiões discursivas de produção, incorre em importantes consequências para a autoridade etnográfica. (...) Um ritual, ou um evento textualizados, não estão mais intimamente ligados à produção daquele evento por atores específicos, ao invés disso os textos tornam-se evidências de um contexto englobante, uma realidade cultural. (CLIFFORD, 2011, p. 39)

Sendo assim, a criação do texto etnográfico não pode pautar-se somente na experiência e na interpretação de uma outra realidade limitada, mas ela é uma negociação, que envolve todos consciente e politicamente significativos (CLIFFORD, 2011).

Sem a pretensão de discutir sobre o saber/fazer antropológico, os quais perpassam os paradigmas tanto hermenêutico/experiencial, quanto o dialógico, polifônico, saliento que cabe a cada um escolher como delimitar o estilo adequado à um decurso textual imprevisível. Ainda na perspectiva de Clifford, um dos pontos principais deve situar-se em identificar os espaços de tensão, enquanto elementos crítico/construtivos na busca por uma etnografia válida e pertinente em seu âmbito de atuação.

Mariza Peirano (1992) destaca que a preocupação com o fazer etnográfico não é um problema recente, moldando-se em um conjunto de vicissitudes refletidas em diferentes contextos:

As novas propostas giram fundamentalmente em torno da ligação entre pesquisa de campo e construção de etnografias. Em outras palavras, chama-se a atenção para o fato de que a maneira como se faz etnografia/pesquisa de campo está intimamente ligada à forma como se escreve, ou melhor, se constrói etnografias como textos. Assim, estão intimamente relacionados na construção etnográfica a pesquisa de campo (incluindo, naturalmente, a escolha do objeto), a construção do texto e o papel desempenhado pelo leitor. (PEIRANO, 1992, p.134)

Dessa maneira, percebo estes dilemas paradigmáticos como um processo que se transforma dialeticamente, dialogando entre si e trazendo novas formas de se pensar o trabalho de campo e suas reverberações antropológicas.

A partir destas reflexões sobre a validade do proceder privilegiado, sigo nas trilhas da descrição densa. Considerando as singularidades do método,

procuro, pois, “separar as piscadelas dos tiques nervosos e as piscadelas verdadeiras das imitadas, no esforço de traçar as curvas de um discurso social, fixando-o em uma forma inspecionável.” (GEERTZ, 2008, p.12,13).

Tal tarefa demanda um trabalho intenso, pois a apreensão e o exame ‘microscópico’ das falas exigiriam um tempo maior para que ocorresse de fato uma aproximação menos marginalizada da pequena parte do discurso social que os sujeitos da pesquisa poderiam no levar a compreender (GEERTZ, 2008). No entanto, a partir das informações auferidas em campo, creio ser importante identificar como se constrói a narrativa das interlocutoras, se surgem a partir de uma vivência sofrida, dos atos de cura – guiados pelos conhecimentos adquiridos e interpretados a partir da imitação prestigiosa de Marcel Mauss (2003) – ou se por meio de uma situação dramática, envolvendo familiares e pessoas próximas.

Traçar, igualmente, através das categorias narrativas de cada interlocutora, as quais estabelecem um vínculo de continuidade entre a trajetória de vida e a carreira, envolvendo a iniciação e o aprendizado de manejo do dom.

As relações com os espaços de saúde oficial e com seus agentes está intrínseca à análise das narrativas, tendo em vista a importância da questão de identificar as concepções destas benzedeadas a respeito de saúde e cura, salientando a maneira como elas aderem/consomem/acreditam, ou não, às alegações médicas.

Dentre estas anunciações sobre o que é importante trazer à tona, no fluxo do discurso social (GEERTZ, 2008), há algumas nuances a serem devidamente tratadas como dados relevantes para atingir a proposta inicial desta pesquisa, ao menos em grande parte.

No intuito de melhor elucidar alguns conceitos chave a serem privilegiados neste processo, trago-os, na intenção de introduzi-los ao leitor, pois acredito que desta maneira, tornar-se-á mais clara a compreensão deste trabalho.

Tais conceitos condutores – responsáveis por impulsionar e delimitar caminhos entre as interlocutoras e interlocutor neste estágio da investigação – incluindo a reflexão a respeito das ideias de saúde e cura, consistem no chamado sistema do dom, aqui analisado a partir de Alain Caillé (2002). O

qual, de certa maneira, empenha-se em relacionar esse conceito com o de *sacrifício*, que pode dar-se pela *doação*.

Neste trabalho o dom figura-se enquanto conceito central, presente nas falas das benzedeadas. O dito dom é responsável por constitui-las enquanto tal. Arrisco, no entanto, buscar problematizar o sistema do dom/dádiva (figurado na ação do benzer) com a ideia de sacrifício. Caillé, que dispõe de uma perspectiva atualizada do dom, oferece-me a possibilidade teórica para pensar tal discussão. Também não me foi possível deixar de refletir sobre a abordagem maussiana, considerando que Mauss (2003) introduziu os referidos conceitos, constituindo a base para este tema.

O sistema do dom/dádiva compreendido como “toda prestação de serviço ou bem, efetuada sem obrigação, garantia ou certeza de retribuição” (CAILLÉ, 2002, p. 143), se estabelece como um dom para as benzedeadas. As trocas, para elas, não são somente materiais, podem implicar em prestações de valores espirituais (LANNA, 2000). Esse dom se refere também a capacidade “altruísta” de transmitirem, de maneira gratuita o bem, a cura, ou seja, a disposição em ajudar o outro sem nada pedir como retorno.

Para Caillé (2002) “o sacrifício dá-se como uma troca simbólica, o que é sempre uma outra maneira de designar o dom” (CAILLÉ, 2002, p. 172). É crível, portanto, pensá-lo diante da prática da benzedura e de quem exerce a mesma como uma abnegação, peculiar a um tipo de sacrifício religioso, na intenção de alcançar o divino e ter acesso ao poder/benefício da cura. Neste caso, não havendo opção entre dispor do dom de benzer ou não, visto que a obtenção do dom não permite negá-lo. Ao pensar o sacrifício na perspectiva de Mauss e Henri Hubert (2005, p.56) temos que, “o sacrifício tem por finalidade afetar o estado religioso do sacrificante ou do objeto do sacrificado.”

Porém, essa doação, essa renúncia espontânea, não anula completamente a espera do retorno. Logo, as descrições sobre a iniciação, reforço, fazem-se de suma pertinência. Elas depreendem os motivos da inserção e trajetória no ofício. Têm, inicialmente, o intuito de obter uma percepção de “dentro”, ou melhor, das próprias benzedeadas em relação a esse processo de transformação diante de suas vivências enquanto oficiantes de cura. Assim sendo, as descrições delimitam esse decurso em direção a resignificação, refletida nas suas singularidades cotidianas.

O sacrifício, enquanto verdadeiro executor do dom (CAILLÉ, 2002), mostra-se legitimado<sup>2</sup> por ele. Sendo assim, a doação pode ser traduzida como uma das dimensões do dom, amplificadas pelo sacrifício<sup>3</sup>. Esta doação, configura-se como altruísta e espontânea e, ao mesmo tempo, obrigatória e conveniente.

O antropólogo Marcos Lanna dispõe de produções a respeito da dádiva/dom, as quais também auxiliam na compreensão desse conceito. Analisando-o a partir do ensaio sobre a dádiva de Mauss e Hubert, ele sugere uma percepção universalista à tese, no sentido de dispor que a “dádiva é o fundamento de toda sociabilidade e comunicação humana.” (LANNA, 2000).

O dom, conforme compreendido nas narrativas das benzedeadas, não é desinteressado. Ele pode trazer privilégios nas amizades (de aliança, de solidariedade etc.), além “de prazer e/ou criatividade, em confronto com os interesses instrumentais” (CAILLÉ, 2002, p. 145). A solidariedade, permanece respaldada em uma concepção de doação e de resposta a seres espirituais. Pode ser interpretada, para Caillé, como um tipo de “sacrifício de grau hierárquico superior aos dons praticados entre os humanos” (2002, p. 168).

A benzedeadas por ter esse dom, “sacrifica-se” ao doá-lo, recebendo em troca, simbolicamente e a princípio, a legitimação e o reconhecimento. Recebe, portanto, uma proteção divina especial, adquirida para além do dom. Contudo, ao depararem-se com uma outra condição frente ao infortúnio da doença e da idade avançada: quais seriam os caminhos para a ressignificação desse cotidiano? Esse questionamento é válido aos sujeitos do presente estudo?

Estas perguntas decorrem do contato e reflexão sobre como se dá o afastamento do dom e/ou qual a relação dessas benzedeadas com as situações em que o corpo físico e o cansaço, pela idade e história de vida, já não permitem mais com que a dádiva do dom seja concedida à quem as procura. Ainda, se a relação com o dom não está se dando de maneira plena – salientando que há um comprometimento com o mesmo, no momento em que tal “poder” é assumido e praticado.

---

<sup>2</sup> Caillé (2002, p.209) define: “não é o sacrifício que confere valor ao dom, antes é o dom que legitima o sacrifício.”

<sup>3</sup> Idem, 2002

Há, igualmente, para elas uma espécie de aliança tecida entre a benzedeira e os espíritos que povoam o mundo invisível, cujo contato e convívio é um privilégio de quem tem o dom. São vínculos, definidos como uma espécie de parentesco simbólico, firmado na dependência de proteção estabelecida entre o guia espiritual e o médium (benzedeira/o).

Os vínculos com tais entidades desse mundo invisível, pressupõem um modelo de comportamento, uma rotina de uma determinada dedicação às entidades, com rituais e rezas específicas para manter o laço e, conseqüentemente, o dom de curar. Retomo Caillé (2002), que localiza o sistema sacrificial enquanto troca simbólica determinando o dom. A manutenção desses laços entre mundo invisível, o oficiante e suas tarefas, além de serem atravessados pelos paradigmas cristãos, podem ser comparados à maneira como o autor analisa o citado sistema: “um sacrificante, um sacrificador e um objeto sacrificado” (CAILLÉ, 2002, p. 173). A citação abaixo exemplifica de modo claro:

O sacrificante é a pessoa que paga ou traz o dom, talvez o indivíduo ou grupo, uma família, um clã, uma nação etc.; o sacrificador, a pessoa que garante a translação muitas vezes perigosa da dádiva à entidade superior, talvez até o próprio sacrificante, agindo por própria conta e risco ou em prol do grupo que representa. Mas, na maioria das vezes trata-se de um especialista pago para isso. Muitos autores chegam até a afirmar que é na esfera do sacrifício que tem origem a divisão do trabalho e que o sacrificador representa, então, a primeira encarnação e como que arquétipo da figura do especialista. O destinatário não precisa ser dotado do grau de transcendência que lhe é atribuído pela maioria das grandes religiões mais ou menos universalistas, com a notável exceção do budismo e muito particularmente do budismo da linha “nibânica”, isto é que tem como alvo o nirvana. Pode consistir em alguma espécie de fonte de fecundidade ou eficácia, simples gênio do lugar ou do momento mais ou menos mal delineado. É muitas vezes um ancestral um falecido, um santo um herói. Pode ser também, sem dúvida, um dos deuses ou até o próprio deus (...). (CAILLÉ, 2002, p. 173, 74).

O gerenciamento do dom dá-se a partir da manutenção com os vínculos espirituais, dos guias/entidades/Deus, das orações realizadas diariamente, ou velas acesas no “congá<sup>4</sup>” ou no altar. Essa conduta é pautada em uma lógica de bondade e solidariedade desinteressada. O doar-se sem nada pedir em troca etc. constitui o ofício de benzer. Caillé questiona-se, portanto: “Será que se pode sacrificar outra coisa a não ser a si mesmo?” A resposta, para ele,

---

<sup>4</sup> Congá é o nome que Umbanda dá ao local onde são colocados os santos, hierarquicamente organizados, conforme o grau de santidade.

consiste em “que para representar o papel de destinatário do sacrifício o indivíduo deve se pôr como superior a si mesmo, e instituir e provar, performativamente, tal superioridade pelo próprio fato do sacrifício.” (CAILLÉ, 2002, p. 174, 75).

O ato, nas ações das benzedeadas, é performativamente desenvolvido no cotidiano, especialmente quando a oficiante se coloca enquanto intermediária entre o mundo invisível e o restante. Todas nutrem figurativamente esses laços, disponibilizados pelo dom, através de rituais específicos, cujos conhecimentos para fazer a cura cabem somente a cada oficiante, sob pena de ter que ser um “escolhido” para se ter o mesmo acesso.

As narrativas envolvendo situações dramáticas, onde o acesso especial ao divino gerou um “milagre”, figuram como legitimadoras desse processo e do poder de comunicação e cura. A negociação está presente e, a princípio, é uma negociação desinteressada, sem a intenção de algum retorno, conforme elas destacam. A centralidade do dom é também a identidade da benzedeadas, só é reconhecida enquanto portadora dele, identificada como mediadora entre dois espaços: o mundo invisível e o material.

As implicações de se ter um dom estão presentes nesse sacrifício metafórico, visto que a trajetória de vida dessas senhoras (e senhor), está imbricada ao ofício. Existe, em grande parte, através dele. Podem, portanto, entender e prescrever o que é saúde, como se alcança a cura, do corpo, o ordenamento da vida, o melhor comportamento, escolhas etc. Assim, como prescrevem com o poder de curar, foram ‘prescritas’ (escolhidas/eleitas/capazes), com repercussões ao longo da vida no seu corpo e cotidiano.

É importante trazer a performance, enquanto recurso indispensável para alcançar a eficácia simbólica, inaugurada por Claude Lévi-Strauss e trabalhada em diversos estudos para se pensar as práticas rituais e suas dimensões simbólicas. Lévi-Strauss (2008) conceitua a eficácia simbólica, a partir do consentimento coletivo, do reconhecimento do xamã e na experiência vivida, tanto pelo feiticeiro, quanto pelo doente.

Ele define-a por meio da palavra ab-reação<sup>5</sup>, conformando um sistema, através da complementação entre o que Lévi-Strauss (2008, p.196:7) determina como pensamento normal e pensamento patológico. Essa combinação gera um meio termo, diante dessas duas disposições justapostas. Assim, “feiticeiro, doente e público, representações e procedimentos”, encontra cada um o seu lugar, por entre um “sistema de oposições e correlações” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 197).

A técnica do xamã<sup>6</sup> de resgatar oralmente os eventos causadores da situação, o antropólogo francês denomina como “técnica narrativa”, a qual pretende reorganizar as vivências do consulente. Desta maneira, há um reordenamento do evento que suprime a ameaça da desordem. A cura consistiria, por consequência, em ressignificar “as dores que o corpo se recusa a aceitar” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 213).

A benzedeira cumpre esse papel, no momento em que desempenha uma performance, oferecendo ao consulente uma forma de expressar as vicissitudes que de outra maneira não seria possível à quem sofre. Uma maneira de reinterpretar o estado da pessoa acometida pelo infortúnio, essa ação Lévi-Strauss chama de encantação<sup>7</sup>.

A performance, segundo Sônia Maluf (2013, p. 29), constitui-se, atualmente, em “um verdadeiro percurso próprio nos campos da cura ritual, das articulações entre saúde e religião das terapias não convencionais e externas à biomedicina, mas também da feitiçaria e da bruxaria, benzeção e desembruxamento.” Ela apresenta o conceito de eficácia simbólica de maneira bastante clara, em ‘Para além da eficácia simbólica’ (2013). Maluf faz uma leitura contemporânea do conceito, realizada a partir de uma releitura dos clássicos (Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss), procurando valorizar elementos secundários ou subsistentes. Sendo assim, desenvolve reflexões

---

<sup>5</sup> Lévi-Strauss (2008, p.196) apresenta esse termo, o qual pertence à psicanálise, para delimitar o instante “decisivo da cura, em que o doente revive intensamente a situação inicial que está na base de seu distúrbio, antes de superá-la definitivamente. Nesse sentido, o xamã seria um ab-reator profissional.”

<sup>6</sup> Idem, p. 210:12

<sup>7</sup> Encantação, para Lévi-Strauss (2008, p. 215) seria o “xamã falar por seu doente, interroga-lo, e pôr em sua boca réplicas que correspondem à interpretação de seu estado, o qual ela se deve compenetrar.”

partindo de tais elementos, dialogando com a antropologia da saúde e cura ritual (MALUF, 2013).

Para ela, a eficácia simbólica estaria vinculada a *transformação*<sup>8</sup> de si, sendo “eficácia como cura de um lado, e eficácia como modo de subjetivação, de outro” (MALUF, 2013, p. 31). A noção de transformação e agência enquanto práxis, são definidas pela autora como dimensões complementares do trabalho ritual e terapêutico. Sendo a transformação, um agrupamento do que ela designa como “afecções” e, a agência seria uma característica residual do conceito, cuja atuação não é devidamente tratada nas diferentes enunciações do mesmo.

A crítica a Lévi-Strauss é voltada à essa perspectiva central: a de transformação. Maluf coloca que a ‘metamorfose’ descrita nas curas rituais “não se reduz a uma série de analogias estruturais, que dariam sentido umas às outras ou que induziriam umas às outras<sup>9</sup>”. O ato envolveria, segundo ela, um apanhado de práticas, ações, agenciamentos e sujeitos.

A dimensão narrativa do mito, coletivo e pessoal, correspondem às questões levantadas por Maluf (2013), colocadas como responsáveis pelas transformações ocorridas no instante ritual e terapêutico, gerando dessa maneira, uma experiência provocada pelo empenho intelectual, corporal e afetivo desempenhado na ação.

Diante deste panorama, a performance, segundo a autora, teria sofrido uma abordagem à margem, não recebendo a devida importância. A performance exprime a reincorporação das “questões como ação, criatividade, imaginação e expressões poéticas<sup>10</sup>” agregando ao ritual a dramatização, a qual incita no sujeito a experiência corporificada e afetiva (MALUF, 2013).

A autora, ainda coloca a importância dos objetos como integrantes das engrenagens existentes em um processo de cura ritual, funcionando enquanto mediadores entre mitos coletivos, narrativas pessoais (MALUF, 2013, p.54) e instituindo relações. Além dos objetos, o corpo também está imbricado como

---

<sup>8</sup> A autora também denomina essa transformação como “reinvenções de si, metamorfoses de si, emergência do sujeito.” (Idem, p. 31)

<sup>9</sup> Idem, p. 32

<sup>10</sup> Idem, p. 50

parte do processo da eficácia simbólica, por meio da performance. Desta maneira, para introduzir uma reflexão a respeito, incluo Mauss (2003) e as técnicas do corpo. O mesmo delimita o corpo “enquanto o primeiro e mais natural instrumento do homem. Ou, mais exatamente, sem falar de instrumento: o primeiro e o mais natural objeto e meio técnico do homem é o seu corpo” (MAUSS, 2003, p. 407).

É possível tecer uma analogia com as benzedeadas que adquirem a técnica do benzer, por meio do “ato tradicional eficaz” (MAUSS, 2003, p. 407). As rezas, gestos, manuseio de objetos, maneiras de agir e portar-se estão incluídas nessa constituição da personagem do benzer. O corpo com marcas e histórias, contudo, faz parte do processo de legitimação, de eficácia. A benzedead (ou benzedor) jovem, não passa tanta credibilidade e confiança quanto uma senhora – ainda um tipo ideal existente no imaginário e na cura dita popular. Uma das interlocutoras contou-me que em função de sua idade/aparência jovem, teve, no início de suas atuações, o seu dom questionado (aspecto que será posteriormente retomado).

O ofício e suas reverberações na vida das oficiantes encontram-se portanto, também reveladas no corpo, cuja característica poderá lhe dar maior prestígio diante dos consulentes, comunidades e outras benzedeadas. Todavia, contraditoriamente, na medida em que a idade avança bastante, essa vantagem poderá tornar-se em desvantagem. Doença, cansaço, visão comprometida são algumas das condições de não permanência no ofício. Ressalto que nem todas as interlocutoras inseriram-se no ofício jovens, havendo benzedeadas que inseriram-se no ofício entre cinquenta ou sessenta anos de idade, apesar de se saberem portadoras do dom.

O corpo, como um dos instrumentos da cura, precisa ser purificado, sendo a prática do benzer responsável por torná-lo impuro, “aberto” para doenças e energias negativas, na perspectiva da fala das oficiantes. Mary Douglas (1966), em ‘Pureza e Perigo’, no capítulo sobre as Abominações do Levítico’, disponibiliza caminhos para pensar a respeito desta necessidade de purificação. Seguir os preceitos e as formalidades rituais para um oficiante, significa integrar-se com Deus, santos e entidades que povoam o mundo invisível, regulando as ações deles. Caso haja observância de tais preceitos

na vida cotidiana haverá prosperidade (DOUGLAS, 1966), o contrário resulta em infortúnios e doenças.

Para manter a integridade do corpo, segundo Douglas (1966, p. 41:3), é necessário que se seja justo e bom, que se diferencie com acuidade as categorias da criação; é conceber definições justas, “é ser capaz de discriminar e ordenar.” O oposto, corresponde a desordem, visto que o bem-aventurado ordena e dissipa uma possível confusão.

A forma como se dá a purificação, para elas/ele, reside nos rituais cotidianos, consistindo em manter um altar/congá com imagens hierarquicamente distribuídas, velas acesas diariamente, acompanhadas de orações, diálogos com Deus e a presença de plantas específicas no ambiente de atendimento, dentre outros objetos. Além desses cuidados, há a necessidade manter o pensamento elevado, ou melhor, ter bons pensamentos e sentimentos em relação ao próximo, reafirmando uma conduta santa.

Logo, estas medidas, são corporificadas não somente na figura da benzedeira, mas também no seu espaço de atuação e na maneira como ela se relaciona com esse espaço.

No intuito de compreender um pouco mais essas relações, insiro Thomas Csordas (2008), partindo do capítulo ‘paradigma da corporeidade’, destacado de sua obra ‘Corpo/Significado/cura’. Neste texto, a análise, baseia-se nas práticas de cura pertencentes ao cristianismo carismático na América do Norte, pautando-se nos conceitos de *pré-objetivo* de Maurice Merleau-Ponty e de *habitus* de Pierre Bourdieu, os quais mostram o colapso dos dualismos entre corpo e mente, sujeito e objeto.

O autor inicia a análise colocando que compreende o corpo como sujeito da cultura<sup>11</sup>. Para Csordas o conceito *pré-objetivo* do filósofo quer “recuar o mundo objetivo e começar com o corpo no mundo” (CSORDAS, 2008, p. 106), salientando que no nível da percepção não existem objetos, nós simplesmente estamos no mundo<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ele reforça, dizendo que o corpo é “base existencial da cultura” (CSORDAS, 2008, p. 102).

<sup>12</sup> Idem, p. 106

Na perspectiva de Bourdieu, o conceito de *habitus*<sup>13</sup> seria o corpo socialmente informado. Sendo assim, o corpo é, segundo Csordas, o ponto de partida fértil para examinar a cultura e o sujeito, reforçando que a percepção (*pré-objetivo*) e a prática (*habitus*) edificada no corpo culmina no colapso das diferenças instauradas entre sujeito e objeto. O colapso, nesse sentido, autorizaria analisar a maneira como os objetos culturais e os sujeitos são estabelecidos e reificados, no “fluxo e na indeterminação da vida adulta” (CSORDAS, 2008, p. 145: 6).

Esta indeterminação, evidencia que os sujeitos estão em constante reconstrução de si, transformando-se então, não somente a si mesmos, mas também seu meio de inserção. A/o oficiante do benzer, enquanto especialista da cura, possui esse poder transformador, ao ressignificar o sofrimento do consulente e, por conseguinte, “reatualizar” a importância e permanência da benzedura.

Assim sendo, Csordas oferece uma outra possibilidade de perceber a experiência da cura no ritual de benzedura, bem como a percepção do ofício e das oficiantes. É um parâmetro inicial a ser explorado, com cautela, ao longo do desenvolvimento reflexivo a respeito do presente tema.

Essas colocações correspondem às ponderações teóricas sobre o que ainda devo explorar com mais afinco no desenvolvimento desta pesquisa, não obstante, o intuito foi determinar rumos possíveis a serem seguidos nos desdobramentos deste estudo.

---

<sup>13</sup> Segundo Csordas (2008) esse conceito foi introduzido por Mauss em “As Técnicas do Corpo” para falar sobre os usos padronizados do corpo e organizá-los, determinando o corpo como objeto original do desenvolvimento do trabalho da cultura, representando um objeto da técnica, um meio técnico e origem subjetiva da técnica. (Idem, p. 109). Cuja concepção, Bourdieu ultrapassa, fixando o “Habitus como um sistema de disposições duráveis, principio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e a estruturação de práticas e representações”. (Idem, p. 109).

## Capítulo II – Trajetórias: o benzer na história e na vida das interlocutoras

### 2.1. Situando o ofício: pensando o benzer na história

As oficiantes e o oficiante participantes desta pesquisa, encontram-se situados no município de Pelotas. Essa cidade, localizada no interior do Rio Grande do Sul, com quase 400 mil habitantes, possui, assim como o Brasil em toda a sua extensão, uma multiplicidade de manifestações religiosas, envolvendo rituais de cura. São as conhecidas práticas terapêuticas populares, as quais mantêm espaço apesar das transformações geradas pelo tempo. Mesmo a “Medicina, com sua tecnologia atual, não inviabiliza a procura de soluções mágicas para as doenças” (MONTERO, 1985, p.13) nas cidades. Assim sendo, parto desta urbe, para pensar o ofício do benzer em termos históricos nacionais.

Adianto que não pretendo redigir a história da benzedura no país, mas sim apontar algumas pistas, no intuito de tentar situar a historicidade de tal prática de cura.

O elemento da diversidade religiosa está presente nas práticas de benzedura, constituindo-se por meio da integração de aspectos do catolicismo, das religiões de matriz africana, da cultura indígena e do kardecismo. Sendo assim, a prática se configura como um campo de constituição simbólica atravessado por diversas denominações religiosas. Tal ecletismo se desenvolveu durante a formação do Brasil, entre o período colonial e imperial (correspondendo aos séculos XVI a XIX). Apesar da tentativa de reprodução da sociedade europeia no local, a população já estabelecida no país possuía muitas ressalvas em relação aos novos profissionais da saúde que estavam se apresentando, vendo-os com desconfiança (PRIORE, 2012). Esses profissionais, eram integrantes da “Fiscatura”, primeiro órgão regulador das práticas médicas no país, que se estabeleceu no Brasil a partir do ano de 1808 (PIMENTA, 2003, 307), o qual será explicado nos próximos parágrafos.

Desta maneira, durante o citado período, a permanência das curas alternativas<sup>1</sup> fazia franca concorrência com o estabelecimento da medicina oficial no país. Neste cenário, a benzedura se apresentava a partir das mulheres conhecedoras de ervas curativas, rezas e rituais, bem como os chamados curandeiros, igualmente possuidores desses saberes. Ao pensar o benzer na história do Brasil, há a necessidade de dar enfoque ao feminino, tendo em vista que eram as mulheres quem sabiam cuidar do próprio corpo, conheciam ervas, ritos, rezas de cura e encantamentos. Eram as mais perseguidas e, por sua sabedoria, consideradas feiticeiras. As mulheres benzedoras mantinham contato com o sobrenatural, com o demônio, logo, como tais mereciam castigos e morte (PRIORE, 2012).

A Medicina erudita (dos colonizadores) percebia os métodos de cura “alternativa” como prova da ignorância popular, reduzindo as práticas a crenças sem sentido. No artigo de Tânia Pimenta, apresentado na compilação organizada por Chalhoub (2003) sobre as “Artes e ofícios de curar no Brasil”, ela discorre sobre o princípio das instituições médicas instaladas no país na primeira metade do século XIX, que ajudam a contextualizar os conflitos daquele momento. A autora aponta que haviam profissionais especializados<sup>2</sup> inseridos legalmente pela “Fiscatura”, instituição médica do citado período, que tinham suas práticas fiscalizadas e legitimadas por meio de licenças concedidas pela mesma. Desta maneira, as práticas de curas populares até então vigentes, começaram a sofrer regulamentações, que as inferiorizavam. Cito trecho do texto para melhor ilustrar:

Havia, de fato, uma hierarquia entre as categorias médicas, e sangradores, tiradores de dentes, curandeiros, parteiras, curadores de moléstias específicas eram considerados, segundo a Fiscatura, ofícios inferiores aos de médico, cirurgião e boticário que tinham prerrogativas sobre o primeiro grupo. Correspondendo ao status das categorias subalternas, seus praticantes eram pouco prestigiados socialmente: mulheres, escravos, forros, africanos. Desse modo, a distribuição das cartas de autorização ocorria de acordo com as diferenças sociais e econômicas existentes na sociedade, e a outorga

---

<sup>1</sup> As curas alternativas presentes nesse período eram compostas por: curandeiros, sangradores, tiradores de dente, parteiras, curadores de moléstias específicas. Estes ofícios eram desempenhados por mulheres, escravos, forros e africanos (PIMENTA, 2003, p. 308:9).

<sup>2</sup> A fiscatura funcionava centralizada em dois cargos: o de físico-mor e o de cirurgião-mor, entre os quais eram divididas as práticas médicas. As que fossem relacionadas à prescrição e fabricação de remédios eram da alçada do físico-mor, e as relacionadas às intervenções cirúrgicas, da responsabilidade do cirurgião-mor (PIMENTA, 2003, p. 308).

dos títulos, por sua vez, reafirmava o maior ou menor prestígio das pessoas que os recebiam. (PIMENTA, 2003, p. 308)

Nesse período inicial da inserção da Medicina científica no Brasil, a busca por interferir nas “concepções de saúde das classes populares, mostrava-se por meio da implantação da tal fisicatura, procurando restringir as atividades médicas à essa prática” (PIMENTA, 2003, p. 309). Segundo a referida autora, os oficiais<sup>3</sup> que regulavam os ofícios voltados à saúde, não deixavam muito espaço para as curas alternativas, interpretadas como alheias ao espaço da Medicina científica, recentemente instalada no país, justamente porque almejavam essa mudança de “mentalidades” entre a população local. No entanto, a fiscalização sobre quem executava os cuidados médicos não logrou tanto sucesso, pois o sistema criado não conseguia manter um estado de vigilância que desse conta do vasto território brasileiro (PIMENTA, 2003).

A chamada fisicatura propriamente desapareceu pouco tempo depois, no ano de 1828. No entanto, surgiu a “Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, com novas regras e, conseqüentemente, outros olhares sobre as artes de curar no Brasil” (PIMENTA, 2003, p. 320). Tal fato ocorreu, não somente por conta do conflito entre a busca pela regulamentação das práticas médicas e as práticas de cura locais, mas por perceberem os métodos desses terapeutas populares<sup>4</sup> escusos, devido a maneira precária que faziam procedimentos perigosos sem o conhecimento erudito e a instrumentação já disponível na época e considerada devida.

A marca de charlatães, a qual passou a ser deferida aos terapeutas populares nas primeiras décadas do século XIX, pelos integrantes da Medicina científica, ao oficializarem quem eram os legítimos profissionais, não impediu que a população mantivesse a preferência por terapeutas populares. A principal razão para essa prática ser bastante valorizada é que elas:

Estavam relacionadas às visões cosmológicas dessas pessoas, na maior parte africanos e descendentes de africanos, em que as doenças eram associadas a elementos espirituais. O vasto

---

<sup>3</sup> Assim eram denominados os funcionários da Fisicatura, eram chamados de ‘oficiais’, sendo compostos por delegados, subdelegados, examinadores, visitantes, meirinhos e escrivães (PIMENTA, 2003, p. 308).

<sup>4</sup> Os terapeutas populares a quem me refiro, não são apenas as benzedeiras ou benzedeiros, mas curandeiros de ordens diversas, sangradores, boticários e parteiras. Todos esses estão citados no artigo de Tânia Salgado Pimenta, apresentado na obra organizada pelo historiador Sidney Chaloub, sobre “As Artes e Ofícios de curar no Brasil”.

conhecimento que tinham sobre plantas medicinais, reconhecido pelos médicos acadêmicos, também estava relacionado às suas crenças religiosas. Ainda que os curadores tivessem influências de outras tradições culturais, como as indígenas ou as relativas a setores populares europeus, também nesses casos existia a crença de que as doenças poderiam ser causadas por problemas espirituais. (PIMENTA, 2003, p. 324)

A forma de ver e lidar com o corpo e suas moléstias também exemplifica o amálgama religioso brasileiro, muito explorado por pesquisadores. Roger Bastide, por exemplo, estudou os ecletismos no campo da religiosidade e, conseqüentemente, da cura no Brasil. Quando o cientista social francês aporta no Brasil na década de 30, começo do século XX, depara-se com uma sociedade de classes. Nessa conjuntura social, via-se a convivência dos negros e mestiços cada vez mais apartadas dos brancos, devido ao processo de urbanização e industrialização que se encontrava o país. Não havia mais a convivência apontada por Gilberto Freyre em 'Casa Grande Senzala', onde brancos e negros compartilhavam espaços e vivências na casa-grande. Sendo assim, esta nova configuração do cotidiano, promovia "a desafrikanização gradual do negro, aliada a deseuropeização do branco" (QUEIROZ, 1983, p.38 *apud* BASTIDE, 1960, p.97).

No intuito de explicar essa sociedade, Bastide traz o conceito de sincretismo, encontrado na obra 'Américas Negras: As Civilizações Africanas no Novo Mundo'. Segundo o qual:

O sincretismo por correspondência Deuses-Santos é o processo mais fundamental, além de ser o mais estudado. Pode ser explicado historicamente, pela necessidade que tinham os escravos, na época colonial, de dissimular aos olhos dos brancos suas cerimônias pagãs; dançavam então diante de um altar católico, o que fazia com que seus senhores, mesmo achando as coisas esquisitas, não imaginassem que as danças dos negros se dirigiam muito além das litografias ou das estatuas dos santos, às divindades africanas. Ainda hoje, os /sacerdotes ou sacerdotisas do Brasil reconhecem que o sincretismo não é mais do que uma máscara dos brancos posta nos deuses negros. Entretanto, teologicamente, justifica-se aos olhos dos fiéis. No fundo, só existe uma religião universal, aquela que reconhece a existência de um deus único e criador; mas esse Deus está muito longe dos homens para que estes últimos possam entrar em contato direto com ele; fazem-se necessários "intermediários", anjos do Antigo Testamento, santos do catolicismo para os brancos, orixá vodun para os negros. (BASTIDE, 1974, p. 144,145)

Desta forma o sincretismo é situado enquanto uma das justificações para as presentes interconexões sociais da realidade em questão, correspondendo

“às modificações das estruturas sociais do país na medida de suas mudanças, sob o efeito da urbanização e da industrialização.” (BASTIDE, 1974, p.157). Na conformação social brasileira, contudo, apesar da prática do benzer estar bastante presente nas religiosidades de matriz africana, não se restringe a essa vertente do sagrado.

As misturas tão citadas por Bastide, bem como a breve trajetória histórica sobre o campo da saúde no Brasil e seus agentes autônomos, indica caminhos para localizar o benzer na história da nação brasileira, cuja abordagem historiográfica do ofício da benzedura é quase inexistente. O mesmo é analisado juntamente com outros exercícios de cura, por vezes inserindo as benzedeadas e benzedores em uma única categoria: a de curandeiros. Todavia, essa ausência não anula a presença destes agentes de cura na sociedade nos mais diferentes períodos históricos.

A pluralidade religiosa, comentada sucintamente neste texto, evidencia a multiplicidade dos usos da fé para a manutenção da saúde (BRANDÃO, 1985). A benzedura, entra como integrante dessa maneira de professar a fé e de se aproximar do sagrado em momentos de tensão e conflito entre o que não é explicável no mundo material (corpo) e o que pode adquirir sentido no mundo invisível. Nessa perspectiva, Brandão oferece uma explicação:

O milagre popular é a mostra de efeitos simples de trocas de fidelidades mútuas entre o sujeito e a divindade, com a ajuda ou não de uma igreja e de mediadores humanos ou sobrenaturais. Ele não é a quebra, mas retomadas da ordem natural das coisas na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo por algum tempo quebrada. (BRANDÃO, 1985, p. 131)

Apesar das manifestações da organização religiosa nacional misturarem-se e mostrarem-se importantes socialmente, como: catolicismo popular, práticas sagradas de matriz africana, kardecismo entre outras influências, o que “prevalece são as funções terapêuticas e não as funções religiosas” (LOYOLA, 1984, p.92). Durante o trabalho de campo, foi possível perceber que na benzedura, é mais importante a ação em si, o saber/fazer dos rituais de benzeção, do que a fé professada pelo oficiante, alguns chegam a declararem-se “eccléticos” em relação a escolha de suas doutrinas.

Ao permanecer na tentativa de determinar um lugar para a benzedura na formação do país, bem como para outras práticas de cura, pensando as

suas permanências e importância, reproduzo as reflexões colocadas pela pesquisadora Maria Lucia Montes, em sua contribuição à obra “História da vida privada no Brasil”, tomo 4. Para ela, em um contexto social constituído historicamente pela supremacia católica presente “em quatro séculos de interferência no Estado, na política, crenças e valores” (MONTES, 2000, p. 73), a presença e constância de variadas doutrinas, tanto as pentecostais, neopentecostais, junto as muitas expressões do sagrado de matriz africana, além do Kardec, representam o rompimento dessa hegemonia (MONTES, 2000). Ao partilhar o campo religioso brasileiro, não por opção, mas por falta dela, o catolicismo “obriga-se” a dar lugar à esses sistemas de crenças, tendo por consequência, o reconhecimento da existência do catolicismo popular e de suas práticas de cura, bem como de outras manifestações advindas. Seriam, para Paula Montero “sistemas culturais próprios e relativamente autônomos no interior do sistema cultural hegemônico.” (MONTERO, 1985, p. 13:4). Assim, o ofício do benzer seria mais um destes sistemas culturais que sobrevive e é requisitado e não somente pelas classes populares. Sua prática é vinculada a uma conduta cultural do brasileiro, que é a de também buscar resoluções mágicas curativas para seus males. Montero (1985) coloca: Como compreender essa inquietante infiltração e permanência no interior do mundo urbano tecnológico? (MONTERO, 1985, p. 13).

Os aspectos apontados, referentes ao campo religioso, de saúde e cura no nosso país são características marcantes da realidade nacional, que contribuem para entendermos as estruturas sociais, as quais estamos submersos. Há questões naturalizadas, como o amálgama religioso, com suas incontáveis possibilidades de práticas de cura provenientes de diferentes doutrinas, convivendo sem um aparente conflito, especialmente quando envolve questões de saúde. A naturalização desse sincretismo na cura é um processo quase imperceptível/não questionável para o senso comum. Todavia, é importante procurar perceber, ver e apreender a complexidade e a magnitude das manifestações e seus usos, colaborando para a ampliação das nossas percepções de saúde, corpo, mundo e valorização do que nos pertence.

## 2.2. O Ofício do benzer na História das oficiantes

Após procurar situar bem resumidamente a prática do benzer na história do nosso país, trago neste capítulo os representantes do ofício, legalmente empoderados pelos conhecimentos do benzer e por quem os busca para solicitar auxílio, alívio e cura. Apresento aqui, as benzedeadas e benzedor contemporâneos, dos quais, alguns atuam, outros estão parando, benzendo esporadicamente e outros não benzem mais. Todos contribuíram para a permanência do ofício e ajudaram muitas pessoas a lidarem com situações de doenças físicas, ou consideradas apenas psicológicas. Juntamente com a atuação desses oficiantes, há as rezas e rituais tradicionais que os diferenciam, logo os identificam.

Estas interlocutoras e interlocutor situam-se em diferentes partes do município de Pelotas. Os bairros onde as benzedeadas contatadas atuam, porque ali residem, são: centro da cidade, Bairro Navegantes II e o Bairro Santos Dumont. Neste momento, além de apresentá-las, vou contextualizá-las a partir de suas histórias de vida, dispondo sua inserção no ofício de benzer e como adquiriram o *dom*. As narrativas serão expostas, constituindo um parecer etnográfico da fala das benzedeadas e do benzedor, procurando “retirar as maiúsculas” (GEERTZ, 2008, p. 15) da conjuntura analisada.

### **Sr. Dário**

Início com Sr. Dário, o único benzedor pertencente ao sexo masculino nesta pesquisa. Fato que não anula a presença de homens no ofício de benzer, contudo, é preciso sublinhar que as mulheres estão em maioria, como já apontado anteriormente – é uma prática mais feminina do que masculina. Dário é um benzedor que reconhece-se como católico, residente na zona urbana do município, no Bairro Centro, em uma localidade relativamente nobre da região. Comparando-o com as demais oficiantes, ele é o benzedor que possui mais recursos financeiros, residindo em uma casa confortável e dispondo de um local específico nela para atender seus consulentes.

Fazendo um caminho inverso, não introduzirei a descrição de Sr. Dário pela iniciação/inserção dele no ofício de benzer, mas sim como se dá atualmente a sua prática.

Além das diferenças econômicas dele perante as outras benzedoras, Dário possui outra característica que o torna peculiar diante das demais oficiantes: o reconhecimento e aproximação com os profissionais da Medicina científica. Essa particularidade é perceptível na maneira como ele se apresenta para seus consulentes. Ele porta, ao atender, um jaleco branco, usa luvas descartáveis e atende em uma sala configurada como um consultório médico. Nela há uma recepção, com cadeiras na entrada para as pessoas aguardarem o seu chamado, quando passam à sala reservada, onde ele atende. Em seus relatos a mim, Sr. Dário comenta sobre sua boa relação com médicos de diferentes especialidades, cita nomes de profissionais e diz que muitos o indicam para seus pacientes, recomendando-os ir “no homem da tuna”. O que indica que seu trabalho é, em algum nível, possuidor de credibilidade por profissionais da Medicina.

A sua esposa Dona Chica, é quem recebe as pessoas que chegam no local para consultar. E, ela atua como uma secretária e recepcionista. Cabe a ela fazer a cobrança de uma tacha de colaboração, cujo valor é fixo e está em cinco reais<sup>5</sup>. Não presenciei até o momento, pessoas que foram atendidas sem dispor da quantia estipulada como colaboração. Na sala de espera é oferecido gratuitamente, pedaços do caule da bananeira, para a confecção do xarope<sup>6</sup>, bem como a receita do mesmo, para males referentes ao sistema respiratório e, junto a isso, há a comercialização de artesanato de parentes da família do casal. Portanto, há nesse local, um sistema de trocas pautado em fé, cura, mercadoria e dinheiro. Em nenhum momento, ao que me conste, isso é percebido como uma injúria. Se fizermos um paralelo com muitos outros locais, considerados do campo religioso, essa composição também está

---

<sup>5</sup> Durante o mês de janeiro de 2015, a taxa de cinco reais que pretendia-se fixa, aumentou para a quantia de oito reais. Sr. Dário justificou o referido aumento, afirmando que precisou aumentar o salário de seus funcionários, além dos acréscimos recentes nos valores de alguns bens de consumo necessários aos atendimentos.

<sup>6</sup> A receita do xarope é composta por: meio quilo de mel, meio litro de água, nove rodela do caule da bananeira, nove folhas de guaco, nove cravos da índia. Coloca todos os ingredientes para ferver, depois armazena em um pote.

presente. Para as pessoas que o frequentam e sua esposa a cobrança de uma taxa “são contribuições” que auxiliam a permanência e manutenção do local oferecido para “doar conforto e auxílio à quem necessita”, conforme diz D. Chica. A esposa é quem agencia e organiza os atendimentos, por ordem de chegada ou por urgência, ou seja, caso alguém com muita debilidade física apareça no local, esse tem o direito de ser recebido imediatamente, sem esperar.

Sr. Dário possui alguns ajudantes<sup>7</sup>, Dona Liliane é uma, a qual trabalha com ele há muitos anos. Demonstra uma fé inabalável nos poderes curativos deste benzedor, pois ele havia curado o filho dela, quando o menino, ainda bebê, estava “desenganado pelos médicos”, nas palavras de Liliane: “benzedura vale mais que medicação”. Os casos de cura desempenhados pelo oficiante são frequentemente narrados por ela. Além do filho, que na época do milagre realizado por Sr. Dário tinha apenas dois anos e hoje é um menino de onze anos, Liliane conta sobre situações, por exemplo, quando estava “cheia de berrugas e cobreiro” e com as benzeduras se curou.

A rotina deste benzedor é ordenada pelo ofício, os atendimentos só param em períodos de final de ano, em ocasiões próximas as datas festivas, contudo retornam em seguida do término de tais dias. O cotidiano é dividido entre dias de colher as tunas (espécie de cactos) e cortá-las, separando as boas das estragadas, limpando a sala de atendimentos e ordenando os materiais e os dias estipulados para receber os consulentes, que correspondem às terças-feiras e quintas-feiras. Nesses dias, Sr. Dário permanece toda a manhã e tarde atendendo, estende-se até às 20h00 da noite. Disponho, abaixo, um trecho de meu diário de campo explicando a divisão desse cotidiano:

Ao chegar na casa do benzedor Dario, ele estava em seu local de atendimento, com sua ajudante cortando as tunas, seu instrumento de cura principal, as folhas de cactos recolhidas por ele, sua ajudante e um carroceiro no entorno do centro de Pelotas. A divisão ocorre da seguinte forma: 170 tunas cortadas na segunda-feira e mais 170 cortadas na quarta-feira, na sexta-feira é o dia de sair para recolher a folha de cactos. Liliane é nome da senhora, ajudante que Sr. Dário, diz ser seu braço direito. A história que compete a essa senhora e a relação dela com o benzedor, é marcada pela caridade

---

<sup>7</sup> Os ajudantes do Sr. Dário são: D. Liliane, um carroceiro, cuja contratação dá-se de maneira rotativa, variando a pessoa contratada; e uma outra senhora, a D. Leci, que às vezes fica como recepcionista para o Sr. Dário, substituindo a esposa.

narrada por ambos. Parece que quando o benzedor a encontrou ela estava em situação financeira e de vida bastante precária. Então Dário a contratou para trabalhar em sua casa e agilizou um mutirão para construir uma casa para ela e seus filhos. Ele está presente na vida de Liliane, bem como sua família (esposa e filhos) há mais de vinte anos.

Durante a minha permanência no local, seu Dário e Liliane trabalhavam incessantemente, cortando as tunas, limpando o local e juntando os restos das tunas em uma lona para jogar na grande lixeira que fica em frente ao estabelecimento. Sr. Dário não parava de conversar, contava histórias diversas, em meio a todo esse movimento chegou uma moça para ele atender, a moça tinha problemas que Sr. Dário identificou como nervo rendido. A característica era um caroço na mão dela e nas costas havia a cicatriz de um que os médicos haviam retirado(...). (Diário de campo, nov. 2014)

São em torno de 140 a 120 pessoas atendidas nos dias de consulta, perfazendo entre 280 a 240 consulentes por semana. Sr. Dário conta que por vezes, excursões de outras localidades do Estado aparecem por lá para que ele faça a simpatia com as tunas. A procura por esse benzedor alcança diferentes classes sociais, presenciei indivíduos de aparente condição humilde e, também, os visivelmente abastados buscando nas tunas a cura esperada.

Este benzedor tem 81 anos, benze há 40 anos. Pai de três filhas mulheres e de “diversos filhos de coração”, conta orgulhoso a formação e profissão dos netos, salientando os dois que são envolvidos com a área da saúde, uma dentista e um oftalmologista. A neta dentista, segundo Dário é:

“A reencarnação de minha filha, que faleceu com sete meses de idade. Um médium espírita confirmou e a comprovação veio quando os dentes de minha neta não cresceram e, então, tiveram que implantar os dentes na boca dela, por isso ela se tornou dentista e trabalha com implantes.” (Diário de campo, dez. 2014)

A aproximação dele com a doutrina kardecista é relativamente negada, visto que Sr. Dário declara-se católico e sem nenhum envolvimento com as práticas de Kardec. As outras manifestações de matriz africana, são vistas com maus olhos por ele. No entanto há elementos dessas religiões em sua prática, por exemplo, a forma como a limpeza espiritual do local é feita: é colocado nos cantos um copo com água e sal para espantar as más energias, bem como é usada as plantas conhecidas como espada de São Jorge e “Comigo Ninguém Pode” para purificar o ambiente, alocadas no canto direito

da porta de entrada. Atrás de sua cadeira tem também um copo com água e sal para espantar o mau olhado<sup>8</sup>.

Sr. Dário relata com frequência o parecer de duas senhoras médiuns kardecista, que revelaram à ele a presença de Jesus Cristo, o qual permanece do lado direito do benzedeiro, além da Nossa Senhora (mãe de Jesus) que fica também do lado direito (de quem entra) na porta de entrada do local de atendimento.

Dentre as revelações dessas médiuns, há uma narrada por uma outra senhora (médium kardecista e vidente), após ter sido curada pelo benzedor de uma paralisia nas pernas, cuja história ajuda a explicar os motivos do uso das tunas no ritual de cura. Ela revelou para o Sr. Dário que ele havia sido, em vidas passadas, um artesão responsável por confeccionar sandálias. Para elucidar, exponho a fala do próprio oficiante sobre:

Ela me contou que antes de vir pra essa vida, eu fazia sandálias para os franciscanos e havia feito uma sandália para Jesus. Disse que Jesus colocava todos os dias uma coroa em minha cabeça e que, conforme eu vou atendendo as pessoas, a coroa murcha. Mas, no outro dia recebo uma coroa nova. (Diário de campo, Jan. 2015)

Logo, as tunas representariam a sandália que o Sr. Dário fez para Jesus Cristo em uma “encarnação passada”. A “folha” da planta cheia de espinhos, faz alusão aos espinhos da coroa de Cristo. Nesse sentido, o benzedor ao retirar os espinhos da planta, a prepara para retirar os males e sofrimentos das pessoas que o procuram pedindo ajuda.

Para melhor compreender a história deste benzedeiro, trago a trajetória dele de inserção no ofício. A narrativa de Sr. Dário sobre sua iniciação na benzedura se dá a partir de um evento dramático, quando ocorreu um contato com Jesus Cristo. Nesse contato, Jesus deu uma missão à ele, dizendo que era necessário que Dário sobrevivesse, pois o mesmo a deveria cumprir. Nas palavras dele:

“Eu sofri um acidente no dia 27 de agosto de 1969, fiquei 35 dias em coma, me quebrou as pernas, me quebrou os braços. Eu recebi uma mensagem para fazer ou que eu estou fazendo. A minha fé me curou, porque eu fiquei um ano e meio aleijado. Próximo de

---

<sup>8</sup> Cito estes rituais como exemplo, pois os mesmos são rituais comuns em terreiros de Umbanda para limpeza do local, assim como é comum adeptos ou simpatizantes dessa doutrina religiosa, utilizarem o ritual para a mesma finalidade: limpeza do espaço onde vivem ou onde se fazem os rituais consagrados.

desligarem meus aparelhos uma voz apareceu, mais de uma vez. Então eu pedi que apresentasse de quem era essa voz. Ai veio uma nuvem vermelha que se abriu tipo um jardim, eu escutei a voz: - Sou eu meu filho, não tenha medo que tu não vai cair no poço, eu já te peguei nas minhas mãos. Aí na segunda vez que ele apareceu, eu olhei pra cima e vi seus braços estendidos, e ele (Jesus) disse: - Sou eu. Aí eu só disse uma palavra, chamei ele de 'bonitão', eu disse: o Senhor é bonito meu pai. Ele disse: - Vai, vai que tens uma missão pra fazer na terra. Tu tens que fazer um trabalho no pé, com uma planta com espinhos. Eu estarei sempre ao teu lado, não tenha medo que tu não vai cair no buraco. Aí a Medicina tinha ficado inválida. (Diário de Campo, Mar. 2014)

O drama do acidente, possibilitou esse contato inesperado com Jesus Cristo. Todavia, anterior a essa visita súbita, Sr. Dário relata uma vida de doação, na qual diz ter tido uma conduta voltada à caridade, a solidariedade e ao altruísmo. A família de Dário era de comerciantes (feirantes, agricultores). Sendo assim, durante sua trajetória profissional as histórias de auxílio a quem aparecia com necessidades são muitas. Situações de pobreza, descritas por ele, foram mencionadas – nas quais as pessoas passavam por extrema dificuldade financeira, não tendo como se alimentar e ele socorria, oferecendo comida, dinheiro e emprego.

Para além destes relatos de filantropia, há um outro episódio na vida do Sr. Dário que marca a sua conduta diferenciada e a sua proximidade com as divindades (Jesus Cristo e Nossa Senhora). Destaco a narrativa do benzedor a respeito do referido acontecimento:

Quando eu tinha sete anos, eu passei nove dias e nove noites, colocando sangue pelo nariz e pelos dentes. Chamava “punga de hemorragia” de mil se escapava um, uma doença que na época era pior que câncer. Me colocaram sentado em uma cadeira de palha e alguém segurava uma bacia e eu vomitava pra dentro. E a minha mãe, do meu lado, dizia: - Meu filho vai embora! E eu recebia, lá do outro lado uma palavra: - Não vai embora, não. Era Jesus que respondia. Desde que cai no hospital com sete anos, eu já tive uma permissão pra ficar aqui na terra pra fazer curas. (Diário de campo, jan. 2015)

Ele também relata que, durante o coma no hospital, o ecletismo de sua rede de relações sociais antes de se saber com *dom* de cura, salientando as visitas incessantes e diversas: “ali me visitou rico, pobre, negro, branco.” Logo, a conduta solidária dele era amplamente reconhecida na cidade, angariando a empatia de núcleos diversos da sociedade. Desta maneira, o evento que o fez sofrer por um período considerável de sua vida, atentando o tempo de

internação no hospital e o de recuperação do acidente, trouxe o seu *dom*, o seu *poder* de cura.

Nesse sentido, o sofrimento purificou Sr. Dário o suficiente para que o mesmo recebesse a visita de Jesus Cristo em seu leito de convalescença, marcando o seu processo de beatificação perante o seu meio de inserção. Talvez o seu passado ajudando pessoas necessitadas também compôs o merecimento do *dom*. Contar a história do acidente e da visão/conversa com Jesus repetidas vezes é parte da manutenção deste reconhecimento social. Através dela se apresenta, consistindo ainda em uma maneira de justificar seu contato “especial com Jesus” e merecimento. Assim, a fama de um homem que falou com o filho de Deus, deu a Sr. Dário a legitimação do seu poder fazer, reproduzido e propagado no município e entorno.

As primeiras benzeduras de Dário, foram feitas na sala de estar de sua casa, somente alguns anos depois que uma sala exclusiva para os atendimentos foi construída. O ritual feito com as tunas, davam-se com ele ajoelhado. Todavia em uma das consultas médicas (checkup) que faz periodicamente, o médico o alertou de que se ele continuasse fazendo os rituais ajoelhado a sua coluna não iria suportar. Sendo assim, se quisesse prolongar a sua prática, deveria sentar-se diante do consulente para assim realizar o ritual.

O ajoelhar-se na frente dos consulentes no começo dos atendimentos, denotava a necessidade de expor em gestos a conduta humilde e bondosa, como é retratada no imaginário popular alguém com essas características. O *dom* revela-se também nesses atos, “fazer o bem sem olhar a quem” diz Sr. Dário. O contato com o mundo invisível e a mediunidade constatada são elementos do *dom*, para além do doar-se incansavelmente, fundando um modelo de auto representação, através de tal comportamento.

Os relatos de milagres durante a sua trajetória são muitos, incluindo pessoas que curam-se de câncer. Para ele, seus poderes recebidos de Jesus alcançam qualquer mal, inclusive de objetos como eletrodomésticos. Sr. Dário afirma ter um poder que provêm de suas mãos, quando alguns objetos em sua casa estragam, ele conserta fazendo orações a Jesus e energizando-os com as mãos. Uma geladeira e uma máquina de lavar foram consertadas pelo seu poder, segundo relatos sobre seus feitos de poder e cura.

A ligação deste benzedor com Jesus e os poderes curativos adquiridos por meio deste contato, entre ele e Jesus Cristo, assemelha-se a história do Pássaro-Trovão<sup>9</sup> relatada pelo etnógrafo Hallowell e citado por Ingold em uma conferência<sup>10</sup> em 2011. Uma das testemunhas do citado etnógrafo, um senhor, ao ouvir vários relâmpagos “pergunta a sua esposa: Você ouviu o que disse o trovão? Ao que ela respondeu: Não, não peguei bem.” (INGOLD, 2012, p. 21). Hallowell coloca que o fato do senhor não ter compreendido a mensagem do pássaro, não significa o não entendimento da linguagem dele, mas sim a constatação de que os “Ojibwa” não estão o tempo todo sintonizados com a ave para receber todas as mensagens em cada trovoadas. Esse senhor obteve contato com o pássaro durante seus sonhos, na adolescência, tecendo laços, os quais geraram vínculos, semelhantes à sujeição de tutela, sendo assim, “ouvir e responder ao trovão não corresponde a uma questão de tradução, mas sim de empatia, concebidas por uma relação de comunhão e afeto” (INGOLD, 2012, p. 21).

Essa empatia é relatada por cada um dos oficiantes, bem como a tutela dos espíritos descrita por meio de uma aliança com Deus, com algum santo católico, ou de uma entidade advinda de religiões de matriz africana.

#### **D. Gessí**

Dário afirma ter Jesus Cristo ao seu lado direito e Dona Gessí tem Deus e seus pretos velhos, que a ajudam nas benzeduras. Essa benzedora é a próxima oficiante a ser apresentada. Trago-a para marcar um traço de distinção no texto entre os interlocutores da pesquisa, praticantes do ofício de benzer na cidade de Pelotas. Ao contrário do interlocutor, anteriormente citado, D. Gessí é uma senhora de 80 anos, completados em setembro de 2014. Mora no Bairro Santos Dumont, conhecido antigamente como Vila das Corujas.

---

<sup>9</sup> Segundo um grupo de indígenas caçadores do norte canadense (Ojibwa), existia uma ave chamada Pássaro-Trovão, que emitia sons de relâmpagos quando aparecia no céu, a qual tinha poderes de mostrar visões reveladoras (INGOLD, 2012, p.20).

<sup>10</sup> STEIL, C.A.; CARVALHO, I.C.M (org.). **Cultura, percepção e ambiente**: diálogos com Tim Ingold. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

O local é uma periferia de fácil acesso desde o centro da cidade. É um lugar humilde, mas não de extrema pobreza. D. Gessí reside em uma casa simples, sem luxos. Mora com a filha, uma mulher de 44 anos, mãe de um casal de adolescentes. A narrativa de D. Gessí é marcada pela mediunidade e seus atos de cura. Durante a sua vida a mediunidade se mostrou cedo, em um episódio em que ela previu a morte do avô<sup>11</sup>. É oportuno introduzir a sua trajetória a partir da própria fala dela, quando narra a sua primeira benzedura, responsável por validar sua entrada no universo do benzer:

Comecei a benzer com 17 anos, mentindo. Todos os dias, em frente a minha casa uma mulher saía todos os dias com uma criancinha e eu, dizia pra minha vizinha porque aquela mulher sai todos os dias com aquela criança? Um dia vou lá. Fui lá então para conhecer ela. Me apresentei, disse que morava na casa da frente, que se ela precisasse de mim eu estou as ordens. Aí ela mandou eu entrar e disse pra mim que o marido dela trabalhava no DAER [Departamento Autônomo de Estradas de Rodagem] e pra onde eles iam ela ia junto, que a casa era móvel e eles levavam a casa, e que eles não conheciam nada do lugar. Ela disse que levava a criança no médico e que o médico não estava acertando. Aí ela trouxe a criança e botou no meu colo. Mas, eu não sabia benzer coisa nenhuma! Eu via benzer, mas não sabia o que diziam. Aí eu disse pra ela que eu sabia o que a criança tinha. Eu disse que era sapo recolhido e eu disse que ia benzer. Aí eu sabia que benzia com capim né? Aí eu fui na rua trouxe o capim, tinha que ter ponta o capim. Eu escolhi trouxe e pedi uma tesoura e disse: quando eu perguntar o que é que eu corto, a senhora diz que é "sapo brabo". Aí eu fui ouvindo como se fazia a benzedura e benzendo a criança. Aí ela disse assim pra mim: e agora que chá eu dou? Eu pensei: eu não sei! Aí me veio: - a senhora dá da folha da violeta. A senhora coloca um pouquinho de açúcar e não deixa pegar vento encanado. Aí eu fui embora, consegui a violeta e levei pra ela. No outro dia quando eu fui a criança tinha colocado tudo aquilo pra fora. Aí eu benzi a criança, a criança ficou boa graças a Deus. Essa mulher não sabia como me agradecer, me presenteava de todo o jeito. Ela ia perder a criança sem saber! Médico não sabe o que é isso né, essas doenças de benzedura médico não sabe (Diário de Campo, Ag. 2014).

---

<sup>11</sup> Nesse ocorrido, D. Gessí, então com 10 ou 11 anos de idade, ao saber que o avô iria ficar sozinho em casa, sem sua avó, solicitou a sua mãe que convidasse ele para dormir em sua casa. A mãe disse que não havia necessidade. Então, enquanto seu avô ficou sozinho, ele pediu a um menino para buscar um vinho na mercearia. O garoto foi e trouxe o vinho, entre outros mantimentos solicitados por ele. Nessa ocasião, após consumir os alimentos e a bebida, D. Gessí conta que seu avô enlouqueceu, começou a definhar e morreu. Segundo Gessí, o avô foi vítima do feitiço de uma vizinha, com a qual ele havia tido um desentendimento. A vizinha então rancorosa, quando viu a oportunidade de se vingar, assim o fez. O feitiço foi feito com o troco do dinheiro do avô de Gessí, o menino responsável pela compra era parente dessa mulher vingativa. Dessa forma, assim que ela descobriu que os trocados que estavam com o garoto pertenciam a ele, não perdeu tempo e fez o feitiço que matou o avô de Gessí. Tudo isso ela previu e conseguiu ver antes do acontecido se dar (Diário de Campo, Ago. 2014).

Ao longo da fala de Dona Gessí é possível perceber que a “mentira” contada representa a “descoberta” de seu dom, ou melhor, a confirmação deste dom. Essa situação de certa forma desmistifica, frente ao imaginário que permeia a representação dessas figuras populares, a ideia da necessidade de haver uma grande cena no instante em que a/o benzedeira/o compreende que já possui o seu dom de cura e deve começar a atuar. Ou seja, neste caso, o seu dom já existia, mas não fora exercido até o momento que a necessidade/ ‘curiosidade’ a empurrou até a família.

Há alguns aspectos interessantes na maneira como ela configura a sua inserção no ofício. Ela conta ter começado a benzer quando morava no Bairro Areal (local bem próximo ao centro), contudo nesse lugar o seu reconhecimento não ocorreu, haviam muitas benzedeiros – como se fosse mais uma e não a benzedeira. Neste local ela via as benzedeiros benzerem de sapinho. As ouvia dizer durante a benzeção: “o que é que eu corto? Sapo brabo”, todavia não compreendia as rezas. Apesar de reconhecer as palavras e não as rezas e de observar outras benzedeiros, em sua narrativa chama a primeira benzedura de uma “mentira”. A mentira vincula-se, portanto, ao não reconhecimento de suas capacidades de benzer naquele local.

A partir da cura da criança, seria possível inseri-la na categoria de benzedeiros, mas cuja iniciação deu-se por imitação prestigiosa (MAUSS, 2003). Ela passou a se reconhecer como benzedeira quando pode benzer uma criança doente mediante a fé da mãe (e dela) na sua capacidade.

Na trajetória de iniciação da D. Gessí, outro evento acontece demarcando o seu contato especial com o mundo invisível e uma permissão para prosseguir com sucesso sua vontade:

Vinte dias depois de ter benzido pela primeira vez, eu estava deitada assim né, Eu estava deitada, mas não estava dormindo e apareceu [para ela] uma velhinha assim, baixinha, de trunfinha<sup>12</sup> branca e avental branco e disse pra mim assim: Tu quer aprender a benzer? Eu disse: Quero. E ela me deu um quadradinho assim, como se fosse um livrinho, como se fosse um pedacinho de tabuinha. Mas ela me deu como um livrinho e disse assim: Com esse livrinho tu vai aprender a benzer tudo que é coisa.

Dali eu segui benzendo. Mas eu não sabia benzer nada! Eu via benzer de sapinho, tinha as vizinhas de quando eu morava no Areal, que benzia – mas eu não sabia o que elas diziam, quais eram as

---

<sup>12</sup> A “trunfinha” citada na fala de D. Gessí significa turbante, uma espécie de touca muito utilizada antigamente por mulheres que tinham um cabelo abundante.

rezas. Hoje eu benzo de minguaadeira, de sol etc. Vai assim e pergunta, tem um sobrado ali na “fachinha” e tu pergunta: Sabe alguém que benze? Aí vão te dizer: É lá na Dona Gessi. Ontem mesmo benzi um gurizinho que estava com umbigo desse tamanho assim [grande], porque ele tava com o umbigo rendido (Diário de campo, Ag. 2014).

A visita da “velhinha pequenininha”, citada pela benzedeira, sela o processo de iniciação. Desde a primeira vez em que ela arriscou a prática do ofício e obteve êxito ela começou a desenvolver seus dotes mediúnicos na Umbanda, onde se preparou para tornar-se mãe de santo. De Pelotas, mudou-se para Canguçu, para acompanhar a família. Nesse município, D. Gessi fez sua fama de mãe de santo e benzedeira. Após um outro evento, intensificou a sua reputação e a tornou bastante conhecida no município. Neste ocorrido, ela foi procurada para curar uma moça, que sofria de problemas de saúde e não tinha conseguido um diagnóstico certo pelos médicos:

“Quando eu conheci a casa eram três peças só. Diz que a casa era de 16 peças, mas o marido gastou tudo para curar a mulher e não adiantou. E, eu, em 21 dias curei ela. Aí quando falaram que havia uma curandeira que iria curar ela, disseram: Mas que idade tem essa curandeira? Aí diziam: Ah, deve ter uns 22 ou 23 anos. Diz que davam risada, porque se as velhas não curavam, como uma guria de vinte e poucos anos vai curar! A mulher estava toda torta, por causa de um feitiço que fizeram pra ela. Ia no médico e ninguém curava. Fiz um trabalho pra ela, que começou às oito horas da noite e terminou as seis horas da manhã, porque eram quatro trabalhos. Era um no cemitério, um na encruzilhada, um na mata e outro na água corrente, né. E, de onde eu morava, levava uma hora da minha casa até o cemitério e o cemitério e a encruzilhada eram pertinho. Mas não podia levar todos os trabalhos juntos, então tinha que ir no cemitério levar um, depois voltar em casa, levar outro na encruzilhada, ir na mata levar outro e levar na água, na água corrente para levar embora. Aí levou 21 dias pra ela ficar boa. Aí quando terminei toda essa jornada, a minha entidade baixou e disse pro marido da mulher que quando fizesse 20 dias, que era pra ele deixar a porta encostada, que quando faltasse dez pra meia noite lá na língua deles, da entidade que estava falando né. Disse a ele que deixasse a cama dela arrumada como se fosse em um hospital, botasse uma cadeira ou bidê, uma coisa do lado da cama, com um pano branco, uma vela e um copo com água e deixasse a porta meio aberta. Quando faltasse dez pra meia noite, e não era pra ele falar com ninguém, que ela ia começar a gritar, gritar, gritar... e que ele deixasse que gritasse, né. E aí depois ela ia dormir, ele ia ver quem ia chegar lá, que ia chegar bastante gente lá, mas que ele não falasse nada. E, ele disse que chegou mesmo, uns quantos, tudo de branquinho, com a malinha na mão, ficaram tudo do lado da cama dela, que ela ia gritar até meia noite. Mas a entidade não disse meia noite, disse “a hora grande”. Depois disso ela ia dormir e, quando passasse dez minutos ela ia se acordar e não ia ter mais nada. E ela ficou boa! Depois teve filho, trabalhou muitos anos na prefeitura. Ela era bem nova, tinha só um filho, depois disso aí veio

mais um casal de filho. O filho dela até seguido vem aqui. Qualquer problema que ele tem lá, ele vem aqui. (Diário de Campo, Set. 2014)

A ocasião contada por Gessí, que a levou a ser requisitada por pessoas influentes em Canguçu, inclusive o prefeito do local, não foi uma benzedura, mas sim um designado “trabalho de religião”, um “desmancha feitiço”, cuja habilidade de D. Gessí era tão reconhecida, quanto os seus dotes de benzedeira. Em Canguçu ela diz ter tido dois terreiros, uma “casa de Caboclo” na rua principal, parte central da cidade e um próximo a delegacia do lugar. Acrescenta ainda: - “queriam que eu abrisse mais uma casa de Umbanda, eu não gastava com nada, nada, só entrava com meu corpo”. Nesse período, D. Gessí fala que não tinha tempo nem para se alimentar, de tantos trabalhos e benzeduras que apareciam diariamente.

Pessoas de diferentes regiões do Estado do Rio Grande do Sul, procuravam-na, oferecendo-se para pagarem as despesas de viagem, esperando que seus dons mediúnicos e seu contato com um mundo invisível, povoado por entidades curandeiras, pudessem resolver os seus problemas espirituais e físicos: - “Conheci um mundo de lugar e nunca cobre nada, mas ganhava mais do que se cobrasse”, salienta a benzedeira.

Quando ela retornou a Pelotas, algum tempo depois, mudou-se para o Santos Dumont, seu atual bairro. Nesse período, deu-se um terceiro acontecimento, responsável pela disseminação de suas habilidades na região.

Aqui na vila, a primeira criança que eu benzi foi um gurizinho, que morava ali na esquina, agora já é pai de filho. O guri tava quase morto, agora até a mãe dele tá muito mal coitada. Eu não ia na casa dela, eu morava do lado, mas eu não ia. Quando aconteceu isso eu morava lá adiante. Eu me dava muito com ela, até gosto muito dela, mas não visitava, porque a casa dela vivia cheia de homem, né. Apesar que o mal ninguém pega em ninguém, pega se a gente quiser. Aí eu passei pra convidar pro meu aniversário, era pra festa, mas não era momento de festa – eu tinha que fazer era outra coisa. Aí eu passei ela estava chorando, então perguntei o que era, né? Aí ela pegou e me disse que o filho estava muito doente, perguntei: A senhora deixa eu ver ele? Ela disse: Deixo, pode entrar. Entrei, entrei e parei nos pés da cama, porque eu gosto de parar nos pés da cama. Então eu disse: A senhora não chore, porque enquanto tá respirando a gente tem esperança, depois que para a respiração aí não tem mais. A senhora não quer que eu benza ele? Os pastores que estavam lá no dia disseram que benzedura era besteira. Olharam bem pra mim assim: Isso aí é bobagem! Mas, [se] a senhora quer benzer benza! disseram pra mãe da criança que era evangélica.

Esse lugar aqui era todo aberto e a minha mãe morava aqui do lado, e o pai da minha sobrinha neta, ia atrás de mim em tudo quanto

era lugar que eu ia. Então, eu mandei ele chamar a falecida minha mãe, que Deus chame agora. E a minha mãe foi. Quando ela chegou ela disse: Minha filha, esse guri vai morrer aqui dentro, manda essa mulher embora, porque essa criança tá quase morta. E eu disse: Mas ele não vai morrer. E ela retrucou: Mas vai morrer minha filha, tu não conheces. Eu já perdi um mundo de filho, estou vendo essa criança não demora a morrer. E eu insisti: Essa criança não vai morrer. Aí benzi a criança, depois levei em uma árvore que estava se criando, levei a criancinha ali, benzi e entreguei pra mãe e recomendei: A senhora de tal remédio, tem um remédio que é só na farmácia Estrela que tem. Se a senhora tem dinheiro a senhora compra, se a senhora não tem eu lhe empresto. Depois quando a senhora tiver a senhora me pague. Ela disse: Não, mas eu tenho. Tá, aí fui embora. A minha mãe disse: Aquela criança não vai se salvar! Eu repeti: Vai, ele não vai morrer! E minha mãe teimou: Tu não conheces, eu já perdi muitos filhos, sei quando uma criança tá morrendo. E eu repeti: Mas ele não vai morrer. Aí no outro dia, bem no final da tarde passei pra saber como o gurizinho estava e ele estava melhor. No outro dia de manhã eu fui de novo e a mãe dele me disse: Olha D. Gessí, o seu defunto eu tive que acordar de noite pra dar o remédio. Tá aí, pai de um mundo de filho. E dali pegou movimento aqui na vila. (Diário de Campo, Set. 2014)

As narrativas de curas realizados por ela, as falas voltadas a um modelo de comportamento específico – ou seja, de uma pessoa que não faz mal a ninguém, da renúncia aos bens materiais – são expostos como a prova de um sacrifício verdadeiro (CAILLÉ, 2002).

#### **D. Casturina**

Para dar sequência a trajetória e inserção no ofício, conforme exposto até o momento, incluo D. Casturina. Esta benzedeira é uma senhora de 67 anos, mãe de cinco filhos, já perdeu uma filha e cria seu neto de 13 anos (filho da falecida filha). Seus outros quatro filhos moram por perto, além do restante dos netos e bisnetos. Nasceu em Piratini, se criou no 3º distrito de Canguçu. Quando veio para Pelotas morou no Laranjal e depois mudou-se para Camaquã e, por último, retornou a Pelotas e para o Bairro Santos Dumont.

A narrativa dessa benzedeira, constitui-se a partir de duas categorias: situação dramática e imitação. A sua trajetória de vida está atrelada ao ofício de benzer e a religiosidade. Os relatos do que ela denomina perturbações integram a sua história. Segundo ela, somente após a sua iniciação na Umbanda e aproximação do Kardec é que sua vida melhorou e as perturbações desapareceram.

D. Casturina conta que não foi ensinada por ninguém terreno, as entidades a ensinaram a benzer. Entretanto, houve um pai de santo que a preparou. A preparação não foi somente na doutrina umbandista, mas também, no ofício, onde ela aprendeu a benzedura de fogo, com a qual a benzedeira diz ter o poder de curar qualquer tipo de doença. Seu drama (*perturbações*) consiste nos sofrimentos causados pelas manifestações desse contato particular dela com o mundo invisível.

Os referidos transtornos, presentes desde a infância, eram caracterizados por visões de “fantasmas”, entidades e escuta de vozes. O seu pai a protegia, pois entendia o que sentia e procurava ensiná-la a não ter medo. Esses ocorridos começaram quando morava no 3º Distrito de Canguçu, onde cresceu. No espaço rural, segundo a benzedeira, o mundo invisível mostrava-se bastante povoado e, por vezes, era amedrontador. Histórias de assombração no sítio de sua avó e no poço onde se buscava a água, foram contadas por ela. Disponho uma narrativa a respeito do que ocorria:

Eu tinha muita perturbação! Lá em casa, pra fora, estávamos todos deitados, então, de repente eu saía correndo e dizendo: Mãe eles querem me pegar! E [eu] via aquele homem de branco, com uma burra pedra que ele queria jogar por cima de mim. Eu ia na cacimba, porque lá pra fora a gente carregava água, mas era a nossa cacimba, não era a da falecida mãe Picuxa que aparecia as assombrações... Eu ia buscar água pra mãe [e] pegava dois baldes. Olha, eu saía chorando, disparando, chamando: Mãe me socorre! E, de dia! Não podia mais aguentar aquilo. E, eu disse pra minha mãe que não ia buscar mais água. Eu tinha uns 16 anos, mas desde os 15 anos eu sofria com essas visões. Eu já tinha mediunidade, mas meu pai nem ia em terreira, nem minha mãe. Eles nem acreditavam nessas coisas. E, na época, tudo era longe, né. Aí eu fiquei desesperada com aquilo tudo, porque era demais, né! Uma vez eu fui, tinha uma casa muito antiga, não sei, do tempo da minha avó, e tinha uma figueira, umas árvores de butiá, aí quando eu cheguei perto da casa, ouvi um grunhido. Aí sai chorando, chorando (...). Pros outros não aparecia nada, mas pra mim eu sentia, ouvia os gemidos. Cemitério pra mim era um perigo! Eu não podia entrar, via as coisas tudo. Meu pai enxergava muita coisa, mas não tinha medo de nada e me protegia muito. A minha irmã sofria com as mesmas perturbações. Quando procuramos ajuda na religião, disseram que nós tínhamos mediunidade. Primeiro foi no espiritismo, no Kardec. O falecido Maurílio, que era muito bom me atendeu. Era longe, tinha que pegar ônibus pra ir. Depois fomos pra terreira, minha mãe me levou. Me desenvolvi com o falecido pai de santo Marcelino. (Diário de Campo, set. 2014)

Casturina se iniciou com a benzedura de fogo<sup>13</sup>, dentro da Umbanda, contou que foi identificada com “missão para tesoura”, que é o dom de benzer com a tesoura (a benzedura de fogo). Procurou auxílio no Kardec e na Umbanda e permaneceu nessa última, convertendo-se em uma filha de santo. Aprontou-se na religião, onde o pai de santo tinha como ritual de cura a benzedura, principalmente a benzedura de fogo. Segue abaixo a narrativa de D. Casturina sobre sua iniciação no benzer:

A benzedura foi quando já morava no Laranjal. O Marcelino foi me visitar. Nessa visita pedi que ele me benzesse e ele me disse: Ogum mandou dizer que não é pra tu te benzer mais. E, eu surpresa, perguntei: Uê, mas por que?! Aí ele mandou: Pega a tesoura e me benze. Aí eu benzi ele. Peguei as brasas, peguei a tesoura. Aprendi a benzedura porque veio assim na minha cabeça, como um dom que veio assim pra mim. Me veio as coisas na hora. Vinha a irradiação e eu pegava tudo assim, ninguém me ensinou. Eu não sabia benzedura pra quebrante, também veio na minha cabeça, veio aquela irradiação pra mim e me diz tudo. Quando fui benzer o meu pai de santo, também recebi irradiação e disse o que ele sentia né. E ele me disse: Tu tá pronta, pode benzer! Aí começou a vir na minha cabeça tudo, tudo. Às vezes, não sabia as benzeduras assim, as coisas pra dizer e aquilo vinha na minha cabeça. Acho que eles (os espíritos/entidades) viram né, quando meu corpo teve liberado, aberto, eles vieram. Ele foi meu cobaia, ele que me mandou benzer pra ver se eu sabia mesmo. (Diário de Campo, nov. 2014)

Para Casturina o dom é configurado pela mediunidade, o que a faz ser uma escolhida, todavia o acesso ordenado a esse dom só foi possível após a intervenção de um especialista, com o qual ela pode confiar os dotes mediúnicos e de cura. Como uma ‘lapidação’ essa benzedeira passou por um processo de aprendizagem/teste, onde ela adquiriu conhecimento suficiente para lidar com o mundo invisível e as *perturbações* dos que possuem a capacidade de ver e ouvir os espíritos/mortos/caboclos. O *dom* é explicado pela benzedeira da seguinte forma:

Cada um de nós, que estamos no mundo temos um destino, de seis tira um escolhido por Deus, que vai passar por muitas provas para poder ter o dom, nós temos uma certidão com Deus, quem manda é Ele. Deus é que dá a missão pra cada um de nós. Eu mesmo, na minha vida, meu marido bebia e brigava, eu trabalhava não tinha tempo nem pra comer. Sou filha de Ogum, por isso sempre vivi na guerra. (Diário de Campo, dez. 2014)

---

<sup>13</sup> Benzedura de fogo é o nome que D. Casturina dá a benzedura feita com carvão em brasa, ervas, tesoura e um copo com água. O funcionamento dessa benzedura está presente no próximo capítulo, a respeito dos processos de cura.

Para ela, o *dom*, apesar de ser compreendido como inato, é algo que ela tem que fazer por merecer. Como se a pessoa que possui o *dom*, tenha que aceitar os sofrimentos, entendendo-os como provações, dadas somente a quem é “escolhido”.

O manejo do dom deu-se por meio de um especialista e o aprendizado não a isentou de passar por essas dificuldades impostas pela missão recebida por Deus. Essa missão, seriam as citadas provações, os sofrimentos. Tal colocação pode ser interpretada como o *karman*<sup>14</sup>, responsável por gerar resultados positivos ou negativos, dependendo da ação, designando ao mesmo tempo o “ato e a ação sacrificial em particular. A ação é sacrifício” (CAILLÉ, 2002, p. 198).

Diferentemente dos outros interlocutores, Casturina não saiu benzendo de repente. Quando ela diz que seu pai de santo foi seu “cobaia”, ela evidencia uma lógica distinta de outros para a prática do benzer. É um processo que requer preparação, exige uma comprovação e avaliação. No seu caso, foi necessário saber se alcançou o domínio suficiente dos seus dotes mediúnicos e curativos sob o amparo de um especialista experiente, que a guiou nesse processo. Segundo D. Casturina, ela teve que passar por tal processo, porque não conseguia ter “controle sobre o dom”. Ou melhor, ela não sabia manejar os seus dotes mediúnicos sozinha, precisou adquirir esse aprendizado com um especialista: “o cacique da terreira”.

A designada “irradiação”, sentida e fundamental na sua prova, seria a energia liberada pelos espíritos no momento em que esses se aproximam dela. Eles é que repassaram as informações necessárias, tanto para o ritual de benzedura, quanto para as adivinhações realizadas durante o atendimento. Ela explica que os chás, infusões e demais tratamentos, todos são recebidos por sua preta velha Maria Conga Tesoureira, com a qual há uma relação de tutela bastante intensa.

D. Casturina mantém um altar em seu quarto, com os seus santos e caboclos de proteção: Ogum, Oxalá, pretos velhos. Porém, Maria Conga Tesoureira é sua guia, a entidade que a auxilia na benzedura, ensina os

---

<sup>14</sup> Expressão grafada conforme a obra “Antropologia do Dom: o terceiro paradigma” de Caillé (2002).

rituais, manuseio de ervas, adivinhações a respeito do estado físico e emocional do consulente. Portanto, há um vínculo, selado por meio de relação de proteção e de troca com a sua guia.

Essa benzedeira, atualmente, não está muito ativa na prática do benzer. Com um avançado glaucoma, o qual está deixando-a cega, interrompeu seu ofício. Contudo, a sua enfermidade não afastou a sua guia, ela permanece fazendo as oferendas, mantendo as velas acesas, fazendo pedidos e orações para que o vínculo se mantenha. D. Casturina coloca que atende somente em casos urgentes como, por exemplo, quando alguém aparece dizendo que está passando muito mal. Ela contou alguns casos, sobre quando ocorre esse tipo de situação. Neles, a benzedeira pede para o seu neto ou alguém a ajudar com a preparação dos objetos para o ritual.

O afastamento da prática é algo difícil de ser encarado por essa oficiante, visto que seu cotidiano era organizado em função do benzer. Desde o acordar pela manhã até o final do dia ocupava-se com os preparativos para atender as pessoas. Ela não deixou de ser requisitada, mas com menos frequência e com restrições de atendimento de doenças/problemas por conta da deficiência visual.

#### ***D. Elaine***

D. Elaine, uma outra benzedeira e moradora do Bairro Navegantes II, também está se afastando do ofício. Ela deixa claro que esse afastamento é buscado por ela. Essa oficiante é uma senhora de 70 anos, mãe de nove filhos, avó de dez netos e bisavó de uma menina. Atua como benzedeira desde muito jovem. Aprendeu a benzer assistindo sua mãe proferir as rezas e a fazer os rituais, diz que aliou “o dom com a imitação”.

A sua trajetória de vida não está associada ao ofício. Em suas narrativas, o sofrimento causado pela perda dos filhos, dificuldades financeiras e desamparo fazem-se presentes e moldam a sua história e a maneira como ela descreve sua inserção e permanência no ofício de benzer. Portanto, o fluxo de sua fala segue rumos distintos, dependendo do momento das narrações.

Como os outros oficiantes, há um evento marcante. Neste caso, entre o período em que ela começou a benzer e quando retomou o ofício. D. Elaine perdeu quatro filhos, falecidos em datas próximas. Abalada, foi internada em um sanatório. Segundo ela, tomou muitos “remédios” e acabou “esquecendo” boa parte da sua história. Esse esquecimento foi percebido por mim durante a sua narrativa, a qual se limita às vezes a respostas monossilábicas e, em outras situações, a contradições. Portanto, delimitar com nitidez clara como se deu o seu início na benzedura não é factível da maneira como foi para os outros. Da primeira vez em que conversamos, em fevereiro do ano de 2014, até este final da pesquisa em janeiro de 2015, suas versões sobre sua inserção no ofício e comportamentos em relação a minha presença mudaram diversas vezes.

Foi possível identificar, no entanto, que seu dom proveio de sua mãe, o qual foi desenvolvido partindo da “imitação ligada ao dom”, herdado, é familiar. A imitação dos ritos – no sentido de Mauss (2003) – por ter assistido a mãe benzer desde a infância. A imitação é desenvolvida por meio de “atos que se impõem de fora, bem sucedidos, efetuados por pessoas nas quais a criança ou adulto confia, ordenados, autorizados e provados em relação ao indivíduo imitador, compondo o elemento social.” (MAUSS, 2003, p. 405).

Nos primeiros relatos, ela contou que benzia há uns 40 anos, desde muito jovem. Porém, em um dos últimos encontros, D. Elaine contou-me que benze há mais ou menos uns 15 anos, disse-me “sempre ter tido o dom, mas nunca se dedicou para a benzedura”. A sua mãe, além de benzedeira, fazia batizados, prática que ela contou a filha bastante tempo depois, embora não a escondesse. Apesar de afirmar ter herdado da mãe a sua capacidade de benzer e batizar, ela também diz ter aprendido tudo sozinha, pelo seu dom – “as coisas vêm em minha cabeça”. Lembrava que a primeira vez que benzeu foi para curar sapinho, mas não foi possível delimitar com ela o que exatamente a impulsionou para exercer o dom.

O batizado<sup>15</sup>– única do grupo de oficiantes contatados a executar essa prática – é descrito como distinto do benzer. É uma função costumeiramente

---

<sup>15</sup> Insiro uma nota com a explicação de Brandão (1985, p. 33), a respeito deste tipo de atuação: “dentro de um sistema muito rico e muito diferenciado do catolicismo popular, às vezes, um mesmo agente religioso ocupava simultaneamente diversas posições. Um tipo de

atribuída aos agentes especializados do catolicismo. Há, no entanto, relatos de outros pesquisadores sobre benzedeadas que o praticam. Para Brandão (1985), enquanto produtoras de serviços religiosos coletivos, elas se autorizam a exercer essa prática, sendo procuradas pelas pessoas da comunidade para tal. Resumidamente, visto não ser o foco deste estudo, o batizado ocorre na casa da criança. D. Elaine se desloca portando sua água benta, mel, galho verde e sal. O sal é colocado na boca da criança com água benta. Uma vela grande, cuja responsabilidade é dos padrinhos, deve ser segurada pelos mesmos durante o batizado. As rezas são católicas, como uma oração a Nossa Senhora, a São Francisco de Assis e Nossa Senhora de Guadalupe.

Quando contava-me sobre o episódio em que benzeu uma criança de sapinho e funcionou, D. Elaine contou-me o que pensou: “Olha, não é que tenho mesmo o dom de benzer! Fiquei muito feliz e satisfeita. Então, passei a benzer crianças e adultos.” Apesar de seu reconhecimento, ela também expõe a sua frustração com o não retorno das pessoas que a buscaram para benzer:

Benzendo a gente se prende muito, porque fica aguardando, esperando as pessoas pra vir. A vizinha aqui do lado veio aqui pra perguntar se eu benzia um gurizinho de bichinho. A criança estava com umas bolotas na boca do bichinho, branquinho. E a língua também! Aí o rapaz veio, trouxe a criança, e eu benzi, dei Nistantina, dei Colé<sup>16</sup>. Me trouxeram dois dias [seguidos], aí eu pergunto pra vizinha se ela sabe porque eles não trouxeram mais a criança e ela não sabe me dizer. A criança estava muito mal, a boca cheia de bolota, parecia leite talhado, sabe? Aí eu ensinei a mulher a fazer a limpeza na boca da criança. No segundo dia a criança já estava mais limpinha. Mas, nunca mais apareceram! Depois fiquei com nojo e não perguntei mais! As pessoas não aparecem mais nem pra dizer muito obrigado. Às vezes as pessoas perguntam: Não precisa pagar nada? E eu digo: Não, eu não cobro. Mas se tu quer trazer alguma coisa, me traz uma vela pra santinha, pra Nossa Senhora Aparecida, que assim já fortalece teu anjo de guarda. Tu pensa que eles trazem, que eles voltam? Nem aparecem mais! Isso porque eles ficam bom e são mal agradecidos. Fico aborrecida, porque tu tá fazendo o bem pra pessoa e a pessoa tá sendo mal agradecida. Eu perco de fazer meus compromissos pra esperar e [a] pessoa não volta. Foi sempre assim e eu tentando melhorar e não adianta, então eu cansei! Eu não parava, porque eu me sentia na obrigação, pensava: Olha, vou benzer porque não posso me negar né. Já que tenho esse dom pra benzer,

---

polivalência religiosa, a qual está muitas vezes ligada a um compromisso de vida, através de um contrato pessoal de trocas recíprocas de obrigações e favores entre o devoto e a santidade.”

<sup>16</sup> Colé é uma planta medicinal para aliviar cólica de bebê e curar sapinho. D. Elaine planta essa erva nos fundos de sua casa.

eu vou benzer. Mas, eu vi que as pessoas não se interessam, são desinteressadas (...). (Diário de Campo, jan. 2015)

Nessa fala, D. Elaine deixa claro o quanto a ausência de retorno diante dos seus préstimos de cura lhe causaram aborrecimentos e geraram uma espécie de aversão e ressentimento por benzer. Ela enfatizou muito em sua história o aspecto negativo de ter o dom e de comprometer-se com ele. Como os dias necessários para alcançar a cura, segundo ela, são três, as pessoas precisam visita-la por três dias, demonstrando assim um comprometimento com o ritual. A frustração ao se doar e não receber o agradecimento está dentro do campo do sacrifício determinado por Caillé, que diz: “Esta abnegação e esta submissão não ficam sem uma retribuição egoísta” (2002, p. 201:02). Algumas pessoas rompem com a manutenção do ciclo do dom: dar, receber e retribuir. Essa ruptura coloca em xeque a necessidade de manter o ofício e o seu reconhecimento social de curadora. Todavia, essa queixa não é tão frequente entre as oficiantes. Talvez, no caso de D. Elaine, ela se apresente para que o ofício seja deixado de lado e assim mais bem justificado.

#### **D. Orania**

D. Orania, outra interlocutora, moradora do Bairro Navegantes II, tem 76 anos, se diz católica. É mãe de nove filhos, avó de 24 netos e bisavó de dois. Atua como o ‘pilar’ da família, cuidando atentamente de todos: filhos, netos, bisnetos. Residem com ela dois filhos homens, uma filha mulher, duas bisnetas e dois tataranetos. A benzedura a torna ainda mais respeitada no seu círculo familiar.

D. Orania atribui o dom a Deus. “Nunca tive a instrução de ninguém, via a minha mãe benzer, mas ela nunca me ensinou. Eu não prestava atenção.” Sua mãe era uma benzedeira conhecida na região. O fato de não ter sido ensinada formalmente, sob regras didáticas institucionais, faz com que ela aponte ter recebido um dom e não tê-lo adquirido, por ver constantemente sua mãe benzer.

D. Orania começou a benzer quando já estava madura, conhecia as rezas, gestos e rituais praticados pela mãe. Até os 42 anos de idade não havia

utilizado seus conhecimentos. Quando um dos seus netos apareceu com pneumonia, ainda bebê, na faixa de um ano de idade. Após muitos tratamentos e consultas médicas, quando a criança já tinha completado quatro anos, ela “sentiu que deveria benzer” tendo em vista que o pequeno não melhorava com os “remédios”. Então, ela fez o ritual e “deu certo”.

O bisneto de D. Orania nasceu com problemas pulmonares, ela ajudava a cuidar o bebê, com tratamentos caseiros<sup>17</sup>, complementando o tratamento dispensado pelos médicos. Cabe ressaltar que ela diz sempre ter sido a médica da família, aplicando injeções, fazendo chás, infusões, cuidando da alimentação, no intuito de evitar ao máximo a consulta a médicos ou inserção nos espaços de saúde pública. Pois, segundo a benzedeira, esses locais “só pioram as doenças”.

D. Orania levou seu neto à uma figueira (árvore), durante o caminho: “eu ia rezando, pedindo a Deus que me guiasse, porque era Deus que ia curar por meu intermédio”. Narra que lembrou da benzedura que a mãe fazia para bronquite. Dias depois o menino começou a melhorar muito, deixando-a surpresa. A partir deste momento D. Orania começou a atender crianças e bebês. Sozinha se pôs a benzer, a fazer a “simpatia<sup>18</sup> para bronquite”. Possivelmente, isso explique o fato de afirmar não ter sido ensinada. Por ter conseguido atingir seu objetivo, reafirmou o dom e reforçou a sua força/poder de cura. Nas palavras desta benzedeira: “Quando traz o dom, sabe! Quando não, não sabe. Se a pessoa sabe é porque tem dom.” O aprendizado é ‘facilitado’ ou potencializado a quem tem o dom.

Um mês depois que benzeu, D. Orania contou a sua mãe – que morava no interior de Pelotas. Foi quando ela lhe explicou sobre não negar o dom. Não se deve nega-lo a ninguém! Deveria, pois, ajudar a todos, sem distinção. A partir de então, passou a oferecer seus préstimos de cura.

Quando via pessoas tossindo na rua, intervinha. Perguntava se a pessoa acreditava em simpatia/benedura e, se acreditava, D. Orania convidava para

---

<sup>17</sup> Os tratamentos consistiam em chás, leite com gema de ovo, inalações de vapor etc.

<sup>18</sup> Ela chama benzedura de simpatia, dizendo que benzedura e simpatia equivalem-se, são iguais no que diz respeito ao poder de cura. Porém, a benzedura pode ser feita em qualquer dia, já a simpatia deve ser feita, de preferência na sexta-feira santa, pois desta maneira a eficácia estaria muito mais garantida.

benzer em sua casa ou combinava um horário para irem até a figueira (local onde curou o neto) benzer para bronquite. Exponho uma fala da benzedeira sobre a iniciação:

Comecei a benzer com 42 anos, porque um neto meu estava com pneumonia e eu senti que podia ajudar benzendo, então benzi e deu certo. Costumava benzer em figueiras, uma que ficava no campo do Osório e outra que ficava na rua Meneguetti. Benzia em casa também, mas na figueira é melhor. (Diário de campo, mar. 2014)

D. Orania está com um marca-passo há 20 anos, já o trocou por três vezes. Sua condição, por vezes, a deixa cansada, tendo de diminuir os passos para poder chegar a figueira e benzer, mas afirma que mesmo assim cumpre o dever. A maioria das vezes ela procurava ir a pé até o local, conversando e explicando como ela benzeria o consulente e que tipo de comportamento a pessoa deve ter para que o ritual obtenha eficácia. Novamente, o sacrifício em prol da doação do dom ao próximo neste grupo, se conforma como uma condição inerente ao espaço e ao trabalho.

Na narrativa de D. Orania está ainda fundamentada a necessidade de transmitir gratuitamente os seus dons de cura e ser o elo entre Deus e as pessoas que a cercam. É essa conduta, também mencionada por outras, que lhe dá poder e lhe mantém o poder, advindo do contato especial com Deus. Ela diz; “é uma missão que Deus me deu. Eu converso com Deus, seja loucura ou não, eu converso.” Para Orania Deus é seu dom, o seu desejo por fazer o bem e a caridade que o representam. Em sua rotina, as orações diárias reafirmam o privilégio diante do divino. O retorno de Deus se dá em forma de bênçãos para seus familiares, assim como o reconhecimento e respeito dos demais. Mas, é preciso que mantenha um comportamento, segundo ela, “incorruptível”. No caso dela, o vínculo de tutela não se dá com santos ou entidades, mas sim com o próprio Deus.

Para essa benzedeira, a oração é o instrumento principal da manutenção do dom. Ela diz ser na conversa diária com Deus (oração), onde ocorre sua purificação após as benzeduras e reafirma a sua intimidade com o Deus e os santos.

## **D. Ana**

Para finalizar este capítulo, trago uma última interlocutora, a qual não quis permanecer participando da pesquisa. Porém, autorizou-me a utilizar as informações angariadas nas poucas vezes em que a mesma permitiu um contato maior: para além do portão de entrada da sua residência.

Dona Ana tem 74 anos, provêm de uma família de benzedeadas, se declara católica, devota da Nossa Senhora. Ela realiza a prática há mais de 20 anos, mas afirma não querer benzer mais. Residiu por trinta anos na área rural, no 7º Distrito de Pelotas, é mãe de quatro filhos. Salientou que evitava levar seus filhos a médicos, pois os tratava e curava com suas rezas, chás e benzeduras.

Por pertencer a uma família com tradição no ofício, D. Ana também aprendeu assistindo sua mãe benzer: “fui praticando e gostando”, e a cada vez que benzia, diz: “me sentia leve, me sentia bem”. A respeito do começo no ofício, lembra-se que:

(...) as primeiras pessoas que benzi eram crianças. Não costumo dizer que benzo, agora menos ainda, porque quero parar.” As benzeduras dela podem ser feitas “com rezas, uma faca com [galho] verde, capim verde, arruda, qualquer verde! Porque as palavras é que voga. (Diário de Campo, abr. 2014)

A mãe de D. Ana a ensinou que não importava o galho verde, mas a força da pronúncia das palavras e a fé com que as palavras são proferidas. É a força e a fé que faz a benzedura funcionar. As palavras proferidas, aliadas ao personagem e a performance do ritual é que definem o seu poder, tornando efetiva a cura.

A tradição de ser descendente direta de uma família de benzedeadas, não garante a possibilidade de sequência do ofício, mas confere o dom. Para suporta-lo, as exigências – que perpassam a necessidade de “gostar de gente e ter paciência.” D. Ana expôs com afinco esse aspecto, como a maior distinção e evidência de obtenção do dom. Qualidades que ela declara possuir. Para ser uma benzedeadora “é preciso ter vocação”, sinônimo de obrigação e de ter “bons sentimentos, não fazer mal a ninguém e ter fé em Deus”.

Nas últimas conversas que tivemos, D. Ana havia comentado sobre a intenção de seu filho, de aprender o ofício. Em uma das minhas tentativas de retomar o diálogo de onde paramos, fui à casa da benzedeira algumas vezes mais e conversei com seus familiares com o intuito de entender essa transmissão. A neta de D. Ana confirmou as intenções do pai, filho de D. Ana, querer tornar-se benzedor, todavia a benzedeira nega categoricamente a possibilidade de repassar seus conhecimentos para o filho, porque ela o julga incapaz de exercê-lo, não identifica o dom – tal qual como o definiu.

### **2.3. O Dom e o Sacrifício na Prática do Benzer**

Durante o trabalho de campo, percebi, nas narrativas das interlocutoras e interlocutor, a centralidade do *dom*, cuja doação deve ser obrigatória, na perspectiva das mesmas. E, essa doação é percebida como uma forma de sacrifício, corroborando com as percepções apontadas por Caillé (2002), em sua obra “A Antropologia do dom: o terceiro paradigma”.

Portanto, neste subitem, trago esta discussão a respeito do *dom* e a sua relação com o sacrifício na prática do ofício de benzer, guiando-me por meio do que elas e ele compartilham em suas falas.

O *dom*, definido por Mauss (2003, p. 202) pressupõe uma série de direitos e deveres de consumir e retribuir, correspondendo igualmente a direitos e deveres de dar e receber. Nesse sentido, a confluência das coisas<sup>19</sup> geram vínculos espirituais, de alma, determinando uma mentalidade: “de que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços e ofício sacerdotais é matéria de transmissão e prestação de contas.” (MAUSS, 2003, p. 203).

A dádiva, segundo Caillé, é por excelência “livre e obrigatória, interessada e desinteressada”, visto que as maneiras como a dádiva ocorre são socialmente estabelecidas. No entanto, tornam-se coesas, somente mediante uma atmosfera de espontaneidade.

---

<sup>19</sup> As coisas, são definidas por Mauss (2003, p. 202), como uma mistura de direitos e deveres simétricos e contrários, que antes de tudo, são vínculos espirituais entre as coisas, os indivíduos e grupos que se tratam de certo modo como coisas.

O *dom* recebido de Jesus por Dário, bem como o *dom* recebido de Deus por D. Gessí, a “missão” dada a D. Casturina e os dons herdados por Elaine, Orania e Ana, supõe a retribuição, doando-o, sem a possibilidade de negá-lo, porquanto esse dom é voluntário e, contraditoriamente, obrigatório (MAUSS, 2003). Para que os deuses sejam generosos, há de se ter troca de presentes entre os homens (MAUSS, 2003, p. 204), desta maneira, os laços tecidos pelos contratos e permutas entre homens e entre homens e deuses, caracteriza um aspecto da teoria do sacrifício<sup>20</sup>.

Tais trocas para Mauss, manifestam-se em “homens que são encarnações mascaradas, geralmente xamanísticas, agindo enquanto representantes dos espíritos” (MAUSS, 2003, p. 205). Nessa perspectiva, o dom funcionaria como um difusor do dom humano (CAILLÉ, 2002, p. 168), considerando-o na forma de sacrifício e colocando-o em uma hierarquia superior aos dons humanos. Pensando a relação dom e sacrifício a partir de Caillé (2002, p. 172) é possível delimitar o sacrifício como trocas simbólicas<sup>21</sup>, nessa lógica, o sistema sacrificial é composto por: um sacrificante, o que traz o *dom*; o sacrificador, a pessoa que garante a transferência da dádiva a entidade superior; o destinatário (pode ser um santo, falecido, um herói etc.) e por fim, o objeto do dom, cujo conteúdo é inconstante (CAILLÉ, 2002, p. 173:75).

Sr. Dário e as outras oficiantes trazem estes elementos. No entanto, no momento em que ele/elas se apresentam enquanto actantes do processo, atuando como sacrificantes, o possuir o *dom* ganha o destaque, tornando-os sacrificadores no momento de doação dos seus poderes de cura, ocasionando a transferência da *dádiva* (CAILLÉ, 2002), sendo o especialista, aquele que tem acesso ao mundo invisível e consagrado. O destinatário estaria simbolizado na figura de Jesus/Deus/entidades/santos, para o qual as ações do benzedor e das benzedoras voltam-se, no intuito de manterem o ofício com sucesso. O objeto do dom, está posto em cena nas rezas, nos rituais (com as tunas, tesoura, brasa, galho verde etc.), onde apenas ele e elas podem circular com capacidade de curar incômodos, doenças, mal estar.

---

<sup>20</sup> Idem, p. 205.

<sup>21</sup> O que, para Caillé (2002, p.172), é sempre uma outra maneira de designar o dom.

As pessoas aproximam-se e usufruem dos seus *dons*, mas não podem reproduzi-los com a mesma eficácia, somente as benzedoras e benzedor dizem-se em condições de tal façanha.

A maneira como cada um gerencia a sua dádiva e adquiriu os seus dotes de cura os tornam diferentes. As diferenças estão na composição da narrativa de inserção no ofício, nas práticas rituais e nas vivências. Os males tratados também compõem os traços de distinção entre as/o oficiantes. Por exemplo, Sr. Dário tem um histórico de tratamentos voltados para problemas pulmonares, câncer e doenças de pele (cobreiro, berrugas etc.), mas também, se dispõe a tratar qualquer doença que aparecer. D. Casturina, com a benzedura de fogo, também trata todos os tipos de males, contudo estende-se para além de males físicos, atendendo problemas que correspondem ao setor financeiro e amoroso das pessoas.

Um dos aspectos do *dom* consiste no afastamento das coisas do mundo, na doação gratuita dos seus dotes de cura, configurando-se na mesma lógica do sacrifício definido por Caillé (2002). O merecimento do *dom*, da mediunidade e da proximidade especial com Deus, bem como da legitimidade e reconhecimento delas e dele enquanto médiuns e benzedoras<sup>22</sup>.

Essas características balizam a conduta cristã, exigida para obter o *dom* na lógica do benzer. Para as/o oficiantes, a presença marcada de um comportamento ilibado mostra-se indispensável. Neste ponto, é possível prosseguir através das reflexões de Caillé (2002), no intuito de buscar coerência ao raciocínio. Ao relacionar o *dom* e o sacrifício, Caillé coloca que Mauss e Hubert ao classificarem o sacrifício como um ato religioso o reduziram a moral religiosa. Nesses termos, o sacrifício se resumiria a uma prática cristã. Caillé entende que Mauss e Hubert (em 'Sobre o Sacrifício') tentam propor um marco "sistemático da multiplicidade dos tipos e das funções do sacrifício" (CAILLÉ, 2002, p.170). Desta maneira, "o sacrifício seria um meio para o profano comunicar-se com o sagrado por intermédio de uma vítima" (MAUSS & HUBERT *apud* CAILLÉ, 2002, p. 170). A unidade do

---

<sup>22</sup> Neste ponto, Caillé (idem, p.204) coloca que o "sacrifício altruísta, o qual é tão constitutivo do utilitarismo como preconizar um egoísmo radical com o qual ele faz dupla.

sacrifício viria do fato do sacrifício ser realizado partindo sempre de um mesmo decurso, o qual poderia ser utilizado para diversas finalidades<sup>23</sup>.

Caillé irá estabelecer novas enunciações para a afirmação de Mauss e Hubert, trazendo o sacrifício tencionado na relação de dom/contradom como o sagrado<sup>24</sup>. A comunicação se daria, segundo ele, na inscrição do dom/contradom. Na perspectiva do autor, o sagrado não é descartado por Mauss e Hubert, mas também não é tratado como tal, visto que essa categoria é admitida por eles “como tudo aquilo que, para o grupo e seus membros, qualifica a sociedade” (MAUSS & HUBERT *apud* CAILLÉ, 2002, p. 171). Nesse sentido, o sagrado enquanto uma das atribuições do sacrifício é rejeitado por Caillé. O contradom, pode ser representado como a espera do retorno do dom, no caso do benzer, o reconhecimento, a legitimação e, porque não dizer, o privilégio diante de Deus, entidades e santos, a permissão especial ao mundo invisível sacralizado.

Retomando a maneira como Caillé organiza o sistema sacrificial, às perguntas: quem dá? A que tipo de superior? O quê? Quem efetua o dom? Inclui-se um outro questionamento: qual a finalidade do sacrifício? Cujas respostas, respalda-se na afirmativa de Mauss e Hubert (2003, p.204) de que “a troca de presentes produz abundância de riquezas”, citada, igualmente, por Caillé. Sendo assim reinsiro a ideia do autor, de que o sacrifício funciona como um propagador, ampliando e multiplicando os dons entre os humanos. A motivação para sacrificar-se então, está na procura por alcançar a abundância, mediante os espíritos e deuses (CAILLÉ, 2002) pois “na medida em que o dom é uma condição real da confiança e das vantagens materiais que ela autoriza a todos aqueles que vivem sob seu encanto, a abundância deflui efetivamente do sacrifício” (CAILLÉ, 2002, p. 195).

Contudo, Caillé salienta a lógica antiutilitarista do paradigma da dádiva, sublinhando que os interesses instrumentais são colocados de maneira secundária, diante dos interesses, denominados pelo autor de “interesses de

---

<sup>23</sup> Idem, p. 170

<sup>24</sup> CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom**: o terceiro paradigma. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. P. 171.

forma ou de apresentação de si<sup>25</sup>. Tais “interesses” voltam-se para o ser, colocando-se como o oposto do ter. O que se doa ou se dá, no sistema da *dádiva*, define-se como algo “irredutível ao cálculo e à instrumentalidade.” Contudo, as dívidas geradas pela *dádiva* não se pagam, ou melhor, não se exterminam. Porém, configuram-se como endividamento mútuo positivo (CAILLÉ, 1998). Nesta “dádiva partilha” cada sujeito deve obter seu lugar de reconhecimento, assegurando a apresentação de si.

O sacrifício é dividido por Caillé entre quatro espaços de sentido: a obrigação; a espontaneidade; o interesse e o altruísmo. No entanto, o interesse se sobressai. Nesse ponto, ele traz o *dom agonístico*, no qual o interesse está interligado e presente, justamente na “ostentação de generosidade”, representando o paradoxo complementar, reproduzido pela rivalidade que é, em si mesma, a condição da aliança e da amizade (CAILLÉ, 1998). O *dom* é a inspiração e a provocação da generosidade, o desafio que põe em xeque a riqueza (CAILLÉ, 2002, p. 201).

É neste panorama que a prática do benzer situa-se. O dom tão citado pelas oficiantes, encontra significação nas perspectivas e definições delimitadas pela releitura de Caillé do dom e do sacrifício. Onde ambos, confluem-se, conformando a lógica do benzer e permanência deste ciclo de doação. Esta reciprocidade alimenta o círculo, o faz socialmente importante e mantém sua “função” e permanência.

A intenção deste capítulo foi contribuir com uma outra discussão para pensar o *dom* e suas dimensões dentro do ofício de benzer. As trajetórias e inserção na prática, trazem à análise o caráter etnográfico e a busca pela leitura interpretativa dos dados, procurando conhecer e compreender as narrativas e as vivências destas pessoas. Desse modo, teremos subsídios suficiente para ingressar no próximo capítulo, cuja abordagem edifica-se nos processos de cura e nas concepções de saúde.

---

<sup>25</sup> CAILLÉ, Alain. Nem Holismo nem Individualismo Metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, n. 38. Out. de 1998. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000300001#not32](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300001#not32) Acesso em: Jan/ Fev. de 2015

### **Capítulo III – Processos de Cura: o ofício de benzer e suas práticas**

Neste capítulo tenciono expor como se dão os processos de cura do benzer, conforme exposto no título. As informações adquiridas em campo são permeadas por multiplicidades, carregadas de nuances nas narrativas e gestos dos interlocutores. Portanto, é necessário separá-los em tópicos, para fins de organizar e buscar tornar claro a compreensão de como se apresenta o sistema do benzer no espaço de pesquisa em questão.

Para abordar sistematicamente o tema proposto, divido-o entre alguns questionamentos introdutórios, os quais buscarei dar conta ao longo deste capítulo. As perguntas consistem: Quem pode benzer? O que pode ser benzido? Apresento, igualmente, os elementos e espaços da benzedura.

Embora tais perguntas pareçam simples, ao procurar respondê-las, surgem à luz da análise muitos temas, dentre eles, as concepções de saúde e cura destas benzedoras e benzedor e implicações do *dom* no cotidiano destes interlocutores.

#### **3.1. O Poder de Curar**

O processo de cura envolve elementos diversos, os quais o integram como um todo, culminando na eficácia esperada. Desta maneira, é possível iniciar esta reflexão a respeito do tema, utilizando o termo desordem para designar os problemas de saúde reclamados à quem benze, pois a experiência da doença implica desordem: “modos rotineiros de lidar com o meio e com os outros, tornam-se impraticáveis e mostram-se ineficazes para atender à nova situação” (RABELO, 1993, p.79). Este poder de sanar desordens dispõe às/o oficiantes do benzer uma condição especial diante do contexto em que estão inseridas, cabendo à elas/ele ressignificar a situação de quem as procura.

Desta forma, compreendo desordem na mesma perspectiva de Rabelo (1993) e Montero (1985). A primeira expõe que a ordem é recomposta com as terapias religiosas, aliviando o sofredor e os responsáveis por ele. Montero,

ao utilizar o termo desordem para designar doenças, amplia a acepção do que é estar doente no universo do benzer – ou seja, a possibilidade de reorganizar a desordem é uma questão que faz sentido dentro desta lógica (entre benzedeadas e consulentes), diferente de outras concepções de doença/cura (tanto da medicina quanto de outros grupos culturais que recorrem a explicações de cunho religioso, metafísico, terapias alternativas etc.).

Para ela a doença afeta o físico, mas também o corpo no social e no astral (MONTERO, 1985, p. 136). A figura da/o benzedead/o pode oferecer alento neste momento em que os acontecimentos fogem do cotidiano, reconduzindo a situação de ruptura e desordem (RABELO, 1993, p.79).

Desta forma, as explicações oferecidas pelo campo religioso irão dispor à quem sofre, soluções para além da determinação orgânica, levando em consideração o contexto de inserção do doente e a anômia causada pela desordem sofrida (MONTERO, 1985). Assim, a situação adquire sentido, diante do “caos” que se apresenta, alcançando a cura por meio de tais recursos, retomando o cotidiano de maneira “plena”, o que significa poder produzir, tornar-se útil novamente de alguma maneira, aos que o cercam e para a sociedade em que vive.

Assim sendo, neste item, abordarei as desordens curadas pelos oficiantes do benzer, utilizando-as como parâmetro para pensar o que seriam essas desordens/doenças para as/os benzedeadas/os, como elas/ele as diferenciam entre as que fazem parte do repertório do ofício em questão, ou o que está inserido no conjunto de conhecimentos exclusivos dos saberes e práticas da medicina científica, conforme as ideias dos oficiantes.

As doenças tratadas pelas benzedeadas e benzedead são variadas, algumas tratam doenças semelhantes com procedimentos distintos, outros possuem um repertório de tratamento mais amplo para dar conta de todo o tipo de desordens no corpo/saúde ou problemas na vida.

D. Orania trata crianças de bronquite, *sapinho* e *quebrante*. Os instrumentos utilizados nos rituais são: arruda, água e faca. Ela costuma benzer embaixo e no tronco de figueiras, usa a faca para cortar o tronco da árvore no formato do pé da criança enferma. A água e o verde são para benzer *sapinho* e *quebrante*.

Elaine benze adultos de *espinhela caída*, *encalho* (a dita bola no estomago, prisão de ventre, má digestão), cuja benzedura é feita com azeite ou óleo morno, mas também pode utilizar cinzas do fogão a lenha. Para *benze de sol*<sup>1</sup> e *mau olhado*, são usadas três brasas e um copo com água. Quando o problema é identificado como mau olhado: “se a pessoa estiver com muito [dele] a brasa afunda e o copo pode quebrar”. Quando ela benze de *nervo rendido* (mau jeito, torção), a agulha e linha são fundamentais. Há também a benzedura de “*berruga*”, que deve ser realizada durante à noite, “embaixo da estrela mais bonita”. Tem o dito “*bichinho*”, conhecido também como *sapinho*, mais comum em crianças pequenas, cuja benzedura necessita de uma tesoura para cortar a doença, o mal, e reordenar para a saúde.

Esta oficiante, ainda benze de *cobreiro* – também uma benzedura realizada pelas demais – contudo, os rituais não são iguais. Ela utiliza uma caneta para riscar no entorno da ferida, no intuito de delimitar a área de atuação da doença no corpo para que as lesões não se espalhem e que naquele local ela agirá. Depois de contornada a área, Elaine faz uns desenhos na areia em frente ao seu pátio<sup>2</sup>, com um pequeno galho de árvore.

A benzedeira Gessí benze de “*sapo*”; *espinhela caída*; *mau jeito*; *sol*; *cobreiro*; *quebrante*; *umbigo rendido (rendidura)*; “*minguadeira*”; *berruga* e, também, questões financeiras. Os instrumentos utilizados para as desordens ou problemas são: agulha, linha, pano branco, tesoura, ramo verde, copo com água, brasa e “capim com ponta”. D. Gessí identifica se o consulente está com *quebrante* ou não, colocando a língua na testa da pessoa, a verificação ocorre se a testa do consulente estiver salgada, se estiver com gosto salgado, ela benze com brasa, tesoura, copo com água e arruda. A confirmação do *quebrante* aparece, quando a brasa cai para o fundo do copo e a arruda

---

<sup>1</sup> Benzedura de sol é realizada por todas as benzedeiros interlocutoras, compartilhando do mesmo significado: dor de cabeça causada pelo excesso de exposição ao sol.

<sup>2</sup> Dona Elaine, coloca veneno para matar a grama do seu pátio, na frente da casa, pois assim ela tem areia para fazer o ritual de benzedura, onde ela, com um galho pequeno na mão, profere rezas e faz desenhos no chão. Essa benzedura, ela não quis explicar como acontece, visto que, para ela é um “segredo” do ofício que não pode ser revelado. Talvez, somente se fosse para algum aprendiz do ofício. Ao insistir em querer saber mais sobre este ritual, D. Elaine evidenciou que não deveria e que não iria falar a respeito. Esse aspecto é interessante porque reforça a questão de a benzedura ser um processo de iniciação, um aprendizado (saberes e técnicas) que ocorre gradualmente.

começa a ficar murcha, porque segundo ela, são as energias negativas transferidas do consulente para as brasas e o galho verde.

Os males que Dona Ana atende são: *mau olhado*, *sapinho*, “sol na cabeça”, *espinhela caída*, *nervo rendido* e *bronquite*. Pano branco, água, galho verde, capim e arruda compõem os objetos utilizados na benzeção. Ela afirma que o principal do ritual é a força da pronúncia das palavras, a fé com que as palavras são proferidas é que faz a benzedura “funcionar” – como salientou: “as palavra é que voga!”. Os instrumentos, neste caso, são coadjuvantes na reordenação a ser realizada.

Casturina benze com uma preta velha encostada<sup>3</sup> (chamada Maria Conga Tesoureira), a qual vai indicando o tratamento correto para o problema da consulta, identificando qual mal aflige o/a consulente. A benzedura de *fogo* é a sua principal. Consiste em um ritual que serve para os mais diversos males: “na tesoura eu já benzo pra tudo, porque a pessoa já sai defumada, descarregada, já sai com fluído, assim bem aliviada”. A brasa de carvão, as ervas, velas, copo com água e a tesoura são os objetos que conformam o rito e aliviam as queixas.

A tesoura é responsável por cortar, simbolicamente, as coisas ruins supostamente presentes no entorno do consulente, principalmente *olho grosso* (*mau olhado ou quebranto*). O ritual é bastante utilizado, igualmente, para “destrancar caminhos” e “questão”. Esses dois últimos referem-se, respectivamente, à negócios, emprego/finanças e questões judiciais. A brasa de carvão e as ervas são colocadas no defumador, a fumaça produzida pelas brasas misturadas com as ervas, serve para defumar, espantar os maus espíritos e energias negativas; as velas são oferecidas à Deus, santos e entidades; o copo com água serve para colocar pedaços das brasas, onde D. Casturina “enxerga” a situação do consulente, seja envolvendo a saúde ou vida pessoal e financeira.

A benzedura de *encalho* (má digestão) desempenhada por D. Casturina, costuma ser realizada a distância, por meio de uma linha de costura preta, delimitada conforme a medida da cintura do consulente. Ela enrola a linha no

---

<sup>3</sup> Encostada, segundo as explicações de D. Casturina, significa que o espírito/entidade, permanece próximo à ela durante o ritual, ditando o que deve ser feito para alcançar a cura do consulente.

entorno do ovo, o qual faz alusão a cintura do enfermo. Então, a benzedeira vai enrolando a linha no ovo e rezando, depois que enrolou toda a linha no entorno do ovo, ela o coloca em uma colher ou recipiente de alumínio no fogo, assim se a pessoa estiver com um *encalho forte*, o ovo vai explodir subitamente.

Benzedura de *cobreiro*, ferida ou alergia; dor de cabeça, de dente (*benzedura de ar*); garganta, *bichinho (sapinho)*, íngua (inflamação nos gânglios linfáticos) e infecção urinária fazem parte das desordens que demandam rituais e instrumentos diferentes. Nessas benzeduras, barbante, ramos verdes de Nossa Senhora (arruda ou qualquer ramo verde), chás e cinza, em cruz segundo ela, são bastante usados. D. Casturina ainda acrescenta que para benzer, é necessário usar uma roupa branca, de preferência um jaleco branco, ou algo parecido, assemelhando-se assim, ao Sr. Dário, no sentido de procurar inserir elementos dos espaços de saúde oficial durante os seus rituais de cura.

Sr. Dário, conhecido por benzer com “tunas”, atende enfermidades de todos os tipos. Salienta, diferentemente das outras benzedadeiras, não haver distinção do que é para médico ou para benzedura. Sendo assim, mostrando proximidade com a linguagem médica-higiênica, ele utiliza um jaleco branco, luvas brancas e atende em uma salinha, onde as pessoas sentam em sua frente. Durante as orações corta, com faca, a folha da planta no formato do pé do consulente e, depois, ao finalizar o ritual, o consulente pode levar a folha para casa. Com o tempo, conforme a folha seca, a doença desaparecerá. A folha, em seu processo de morte/secura, representa o tempo do processo de cura, o retorno da saúde, o fim da doença. As tunas, conforme explicitado no capítulo anterior, representam a sandália de Jesus Cristo. Cada atendimento simboliza o ato da confecção da sandália do filho de Deus, sendo por meio da planta que os consulentes conseguem acesso ao poder de cura de Cristo, intermediado pelo Sr. Dário.

No repertório amplo deste benzedor, há duas especialidades, complementares às tunas. Uma é o chá da folha da batata doce com funcho para o câncer e, o já citado xarope, feito com caule da bananeira para problemas respiratórios. As ervas para o chá e o caule da bananeira são disponibilizadas gratuitamente pelo oficiante.

Um aspecto importante a ser acrescentado a respeito dos rituais de benzedura, refere-se ao tempo ritual, em que momento do dia ele deve ser realizado. Há uma exigência de que haja observância deste preceito para qualquer desordem. No horário de meio dia e seis da tarde, para D. Casturina e D. Gessí não se deve benzer e deve-se evitar sair na rua, pois são os momentos em que as “almas” estão “soltas”. Momento do dia difícil de controlar outras influências sobre o corpo físico e no astral. Por exemplo, não se deve ir a cemitérios nestes horários. E nos domingos evita-se benzer, visto que é dia de “Oxalá”, portanto é dia de “Deus descansar”.

As benzeduras costumam ser divididas em dias ímpares (terça-feira, quinta-feira), visto que se for par (segunda-feira, quarta-feira e sexta-feira) a doença pode voltar. Essa regra é um consenso entre os oficiantes. Há de ser de três em três dias, sete em sete ou nove em nove. Os dias ímpares favorecem a cura, o rito e a ordem. Há também, a ideia de que a benzedura é, igualmente, uma simpatia, sendo algo considerado de maior poder e eficácia. Por exemplo: D. Orania diz que há uma simpatia que ela faz na sexta-feira santa para bronquite, que é a mais poderosa, sendo necessário fazê-la antes do nascer do sol, na figueira, no dia indicado. Há doenças que necessitam de um empenho ou uma conjunção de outros fatores (dia especial/hora/local) para que sejam vencidas.

Após os vários exemplos, volto às desordens mais especificamente. Os males presentes no repertório do benzer, tanto fazem parte das ditas desordens mais comuns, quanto das situações em que o saber médico não é suficiente para detectar o “mal” causador da doença. Isso as diferenciam das interpretações hegemônicas, as aceitas pelos setores de saúde pública e de um grande número de pessoas. As concepções dos grupos que “exercem a medicina científica moderna formam uma associação a parte, com valores e teorias sobre enfermidade, regras de comportamento e organização hierárquica de funções especializadas” (HELMAN, 1994, p. 100). Mas elas não são únicas, como também venho demonstrando.

Seguindo nas projeções de Helman (1994) e conforme as oficiantes deste estudo tem-se que, em geral, “na perspectiva do médico e da medicina moderna, não há inclusão das dimensões sociais e psicológicas dos problemas de saúde, nem do contexto em que aparecem” (HELMAN, 1994,

p.103). Apenas Sr. Dario, em alguns trechos, transmite que os médicos também aceitam e usam da sua medicina popular, logo aceitando outras dimensões da doença não contornadas pela medicina oficial. Helman também usa das separações entre as interpretações de enfermidade (disease) e doença (illness), propostas por Kleinman<sup>4</sup>. A primeira, resumidamente, direciona-se à desordem que o órgão possui e, a segunda irá buscar o que o indivíduo está sentido, abrangendo o contexto de inserção e suas influências na desordem protestada (HELMAN, 1994, p.104). É, portanto, considerado o *background* – onde diferentes contextos culturais são responsáveis por definir distintas interpretações de uma “mesma” doença (HELMAN, 1994, p. 104-5). Assim sendo, a pessoa acometida por algum tipo de desordem poderá determinar/acreditar que há diversas concepções que explicam o problema de saúde.

Ferreira (1994, p.101) também aponta “o corpo é um reflexo da sociedade, não havendo possibilidade de conceber processos exclusivamente biológicos, instrumentais ou estéticos no comportamento humano.” Assim, a autora corrobora e complementa a reflexão que busco traçar neste texto, a qual consiste na reverberação sobre as desordens físicas tratadas pelas benzedeadas, incorrendo a respeito das diferenças delimitadas pelas mesmas, frente as doenças codificadas somente pela medicina científica.

Dentre as desordens pelas quais os oficiantes do benzer possuem reconhecida eficácia, com ordens prescritas semelhantes entre as benzedeadas, são as designadas doenças populares, entre elas: o Benzimento de *sol*, realizado com um pano branco e um copo com água. Nele, o pano é colocado em cima da cabeça da pessoa e um copo com água vai em cima do pano branco, há uma reza ritmada, onde a/o benzedead/o vai proferindo, tanto quem benze, quanto quem consulta, relata que a água ferve conforme o ritual

---

<sup>4</sup> Para um aprofundamento sobre o tema ver: KLEINMAN, Arthur. The illness narratives: suffering, healing & the human condition. New York: Basic Books. 1988; KLEINMAN, Arthur. Patients and healers in the context of cultures: an exploration of borderland between anthropology and psychiatry. Berkeley: University of California Press. 1980; KLEINMAN, Arthur; EINSEBERG, Leon; GOOD, Byron. Culture, illness, and care: clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research. Annals of Internal Medicine, Philadelphia, v.88, p.251-258. 1978.

avança. Neste ritual, a água, aliada a reza, exerce papel fundamental, pois é a água responsável por sugar o calor retido na “cabeça” do consulente, o pano branco auxilia no processo de “retirada” do excesso “de sol na cabeça”.

*Nervo rendido* (também conhecido como *mau jeito*) que pode ser denominada assim para casos de torções e dores nas costas, pescoço e braços, o ritual é realizado com agulha e linha. O ritual se dá por meio da linha sendo transpassada no pano, acompanhada de uma reza, igualmente ritmada. Nesse processo o novo jeito se costura. A linha de costura e o pano figuram o local que está “desalinhado”, com *mau jeito*, sendo assim a reza e a costura durante a benzedura, “alinham”, de maneira simbólica a parte do corpo problemática. A benzedeira diz: - O que é que eu coso? Ao que o consulente responde: - Carne quebrada e nervo rendido!

O conhecido *sapinho* ou *bichinho*, – explicado pela medicina científica como candidíase oral ou monilíase, uma micose causada por fungos – esse é tratado de formas diferentes pelas benzedadeiras. Nas explicações expostas por elas, essa desordem trata-se de uma infecção que aparece em bebês e crianças ainda na primeira infância. Algumas dizem que o “*bichinho*” pode levar o enfermo a óbito se não for tratado de maneira adequada. D. Elaine conta que mesmo com o auxílio do médico “sem benzer e sem limpar a boca da criança não adianta”. Ela reafirma sua diferença com outros curadores: “nem todo o médico acredita em sapinho, diz que é leite coalhado. Bichinho recolhido dá infecção nos intestinos pode matar”.

D. Gessí tem um diferencial em relação ao tratamento de *sapinho*, pois ela relata que recomenda banhos como um dos cuidados, ao contrário de D. Ana e D. Elaine, as quais suprimem o banho durante o período de tratamento, pois tal procedimento pode agravar o problema.

Seguindo com as doenças mais populares tratadas com benzedura, temos a conhecida *espinhela caída*, essa desordem refere-se a algum incômodo relacionado a coluna vertebral, não há uma explicação exata por parte das benzedadeiras a respeito dessa desordem, ao menos não identifiquei um consenso a respeito. Dentre as explicações dadas, há uma característica em comum colocada por elas: que a doença pode ser causada pelo excesso de peso carregado, de força, quando a pessoa levanta ou segura algo muito pesado.

O tratamento costuma ser realizado em uma árvore, aonde o consulente irá “se esticar” pendurado em um galho, enquanto o ritual de benzeção se dá. D. Elaine tem uma árvore em frente a sua casa, cuja função é fazer parte das benzeduras de *espinhela caída*. Porém, existem outros tipos de rituais para o mesmo problema, envolvendo rezas e objetos, como tesoura ou galho verde.

O *cobreiro* é descrito como feridas na pele, bolinhas vermelhas, alergias, podendo ser identificada igualmente como herpes zóster pela medicina científica. O *cobreiro* corresponde a desordens expostas na epiderme, o tratamento é com água e galhos verdes, que podem ser de arruda, ou um “capim com ponta”.

O *quebrante*, *olho grosso* ou *mau olhado* é a desordem mais abrangente, pois pode ter significados variados, causada por: “inveja”, “ciúme”, “trabalho feito”, cansaço, depressão, ansiedade etc., podendo ser diagnosticado também como influência de “maus espíritos”. São transtornos de ordem psicológica, materializados por indisposições e “inquietações” físicas, gerando inconvenientes que atrapalham o cotidiano do consulente. Por não possuir uma explicação imediata diante da medicina científica e, por vezes, não ser compreendida como algo que necessite de um médico, tal desordem é classificada como um problema físico (ou psicológico) típico para um ritual de benzedura, “lançando mão do sagrado para a solução do diário”, como também entendeu Brandão (1985, p.125), ao estudar religiões populares no município de Itapira, interior do Estado de São Paulo.

As doenças, cujo diagnóstico médico oferece um modelo explicativo que não encontra “amparo” nos significados pessoais, sociais e culturais, para o consulente (HELMAN, 1994), são interpretadas pelas benzedeadas como desordens causadas por “feitiço”, envolvendo o “desconhecido” (mundo invisível). Uma situação em que o doente encontra-se teoricamente “desamparado” (por ex. “fulano está desenganado pelos médicos”) pela medicina científica, apenas as explicações e rituais das terapias populares podem dar conta, nas disposições tanto das/dos benzedeadas/os, quanto dos consulentes. Dona Gessi afirma: “quando é doença causada por feitiço, o médico não identifica”.

Nessa perspectiva, conduzir uma situação em que há esse tipo de concepção, cabe somente a quem domina a “linguagem” do mundo invisível,

de entidades e códigos consagrados. Uma adversidade gerada pela invocação de “forças sobrenaturais” foge do controle da ciência, tais categorias não dão conta do fenômeno, desta forma o tratamento eficaz ocorre somente na esfera das terapias mágico religiosas.

Nas concepções de desordens físicas e psíquicas, a dita “doença causada por feitiço”, vai além do campo de domínio do benzer. Ao ser indagada sobre como poderia auxiliar sua família, diante das sucessivas adversidades vinculadas a problemas de saúde, que culminavam em problemas financeiros e dificuldades de outras ordens, Dona Elaine coloca que “apenas um trabalho de religião pode ajudar”. No caso dela, refere-se as soluções oferecidas pela Umbanda, onde caberia a um agente mais especializado que ela, dentro deste campo religioso de cura (BOURDIEU *apud* OLIVEIRA, p. 194-5, 2003), no intuito de alcançar a plenitude novamente frente aos infortúnios recorrentes.

Ao analisar a maneira como os infortúnios, que impossibilitam a sequência do cotidiano do indivíduo, são compreendidos, trago Montero (1985) novamente para refletir sobre os motivos que impulsionam as pessoas a buscarem explicações no campo das terapias mágico religiosas, diante das adversidades que as acometem.

Esse trecho da obra “Da Doença à Desordem” exemplifica, inicialmente, a questão colocada:

A natureza da anamnese médica não leva em conta, senão de maneira secundária, a associação sintoma/vida pessoal, já que a ação médica está voltada para a supressão das causas orgânicas dos distúrbios, respondendo aos problemas do paciente com receitas e remédios (MONTERO, 1985, p.109).

Ao oferecer sentido para os sintomas e a desorganização do cotidiano (MONTERO, 1985, p. 110) as doenças colocadas, tanto as causadas por feitiço, quanto as de responsabilidade de uma benzedeira ou benzedeiro, não são compreendidas na lógica da medicina científica e, certamente, não seriam considerados conhecimentos de valor medicinal (HELMAN, 1994), cujos tratamentos poderiam, de fato, gerar algum tipo de cura, tendo em vista a narrativa de algumas benzedeadas entrevistadas.

Quando pergunto à elas se, em algum momento, por exemplo durante alguma consulta médica, as suas habilidades curativas haviam sido colocadas

para alguma “autoridade” do setor de saúde pública, elas afirmam que não. Ao serem indagadas sobre o porquê de não informá-los dos seus dons, as narrativas seguiram a seguinte lógica: “vão dizer que benzedura é bobagem, não acreditam”, “tem médico que acredita, já ouvi falar, mas a maioria não acredita”. Diante da postura e das falas das mesmas, a sensação que se tem é que a ideia de reconhecimento por parte da medicina científica é pensada como uma espécie de “fábula”:

A compreensão popular da doença — que alia concepções tradicionais sobre as disfunções orgânicas e seus remédios as reinterpretações simplificadas da linguagem e recursos da Medicina oficial — se constitui num universo particular de saberes que muitas vezes escapa e se contrapõe as regras que determinam a interpretação médico científica (MONTERO, 1985, p. 98).

Mesmo assim, as benzedeadas e benzedores, evidenciam em suas falas, diferenciações bem definidas sobre as doenças que competem somente à medicina científica tratar, sendo as terapias mágico/religiosas encaixadas como complementos em situações assim determinadas.

Desta forma, é possível inferir que as representações destas oficiantes e oficiante de saúde e cura, assemelham-se aos ditames da medicina científica, mas também, são associadas a causas espirituais – coexistindo essas duas possibilidades. Por exemplo, ao mesmo tempo que D. Elaine em uma de suas falas, coloca que o *sapinho* sofrido por uma criança atendida era causado por falta de cuidados com a higiene da mãe para com o bebê, ela impõe certa responsabilidade às doenças sobre o mundo espiritual, invisível, frente as sucessivas doenças e infortúnios suportados por seus familiares (filhos e netos). É possível fazer uma comparação com os Azande de Evans-Pritchard (1976), os quais sabem as causas e efeitos dos infortúnios, entretanto é a “bruxaria que explica os motivos dos acontecimentos nocivos” (p.63).

As doenças para benzer, segundo ela, são as mais conhecidas (*cobreiro, mau olhado* etc.) e essas desordens fazem parte somente do universo da benzedura. Por serem de um universo específico, é necessário seguir o ritual plenamente, de maneira comprometida e com fé para o que o mesmo funcione. Caso contrário, nem a medicina científica poderá ajudar, visto que na compreensão destas benzedeadas e benzedor, os seus poderes de cura,

por terem vínculos com o divino, possuem maior poder e eficácia que as “coisas do mundo”, os conhecimentos e tratamentos terrenos. Sr. Dário afirma: “O que eu faço, eles (os médicos) não fazem”. Mas, nem por isso, a medicina científica deixa de ser respeitada e reconhecida por estes oficiantes do benzer. D. Elaine demarca bem as diferenças entre o que pertence ao repertório médico oficial e às desordens exclusivas para o seu ofício, “tem doença que é pro médico e tem doença que é pra benzedura”. Porém, não deixa de associar ao mundo espiritual às doenças que a medicina científica não consegue diagnosticar precisamente, colocando-as no campo do “feitiço” do “trabalho feito”, como já explicitado anteriormente.

De igual maneira, Sr. Dário possui uma relação negociada com a medicina oficial – se legitima através do reconhecimento de agentes da medicina científica e negocia com a lógica própria dela na sua prática. Apesar de questionar a eficácia da medicina científica em muitos casos, ele reconhece, valoriza e tenta aproximar-se, utilizando elementos pertencentes aos médicos e aos espaços de saúde oficial.

Para Sr. Dário a cura se dá pela fé, principalmente a crença na figura de Jesus Cristo, o qual ele diz ser “o médico dos médicos”. Ele afirma: “o médico tem diploma, cobra e mata”. Diz isso concomitante à demonstração de um profundo respeito e a busca por parecer-se e ser aceito pelo espaço da medicina científica. Sr. Dario expõe que tal prática oficial de cura pode falhar e matar as pessoas, ao passo que suas benzeduras não.

A doença, para ele, é parte da ausência de Deus, de fé e de Jesus na vida do consulente. Na narrativa de Sr. Dário a saúde se dá pela aproximação de Jesus na vida do doente, do sofredor, a cura é alcançada a partir da crença em Jesus e suas ações transformadoras intermediadas por ele, diante do consulente.

Assim como Sr. Dário, D. Casturina busca ajustar-se aos ditames da medicina oficial. A negociação ocorre através de uma espécie de aliança entre os seus conhecimentos de benzedeira – os rituais e ervas ditados por sua guia, a preta velha Maria Conga Tesoureira – e os ensinamentos dos médicos do posto de seu bairro de residência.

Ela, ao procurar auxílio nos espaços de saúde oficial, associa o diagnóstico disposto pelos médicos com os conhecimentos de sua guia,

utilizando o domínio das ervas de chá e alimentação natural para alcançar a cura dos seus próprios males. Para exemplificar melhor, cito dois relatos:

(...) sobre o encalho, médico diz o certo, é uma coisa que fica parada no estomago, mas a benzedura faz passar e evita da pessoa ser operada. A benzedura com a ajuda de um laxante, de um chá e alimentação certa, a pessoa melhora e não precisa ser internada ou fazer cirurgia. (Diário de Campo, set. 2014)

Um dia comecei a ter sintomas de problemas no coração, fui ao médico e foi solicitado um cateterismo, eu não queria fazer, estava com medo, conversei com o médico, disse que estava com medo e ele disse que corríamos riscos de todo o jeito, que eu deveria fazer o exame. Resolvi adiar o exame, ir pra casa e segui tomando os remédios. Me disseram que limão era bom para esse tipo de problema, então comecei a chupar limão, todos os dias pela manhã, durante nove dias, chupava metade de um limão e cuidei a minha alimentação, não comia coisa pesada. Quando voltei no médico, ele fez os testes e viu que eu tinha melhorado, reconheceu a melhora e não precisei fazer os exames. E é assim, se eu vejo e confirmo que é bom pra mim, indico depois pras outras pessoas. (Diário de campo, set. 2014)

Os conhecimentos desta benzedeira aliam-se então ao fazer médico. Contudo, embora D. Casturina também atribua a falta de saúde à ausência de cuidado da pessoa consigo mesma, ela pauta-se bastante nas influências que o mundo invisível/espiritual pode exercer nas vivências cotidianas, nas possíveis “perturbações” geradas pela inveja, *mau olhado*, más energias, “espíritos e fantasmas” perdidos que podem aproximar-se da pessoa e causar-lhe doenças/infortúnios de ordens diversas.

A benzedeira Gessí compartilha desta concepção, no sentido de dispor às desordens uma explicação ligada ao feitiço, ao mundo invisível. Por residirem no mesmo Bairro (Santos Dumont), D. Casturina e Gessí frequentam o posto de saúde do local. Ambas visitam esse espaço de saúde oficial com assiduidade, bem como são visitadas seguidamente pelas agentes de saúde, ambas possuem sérios problemas de saúde. D. Gessí sofre de problemas crônicos nos aparelho respiratório e D. Casturina tem um glaucoma avançado. Em vista disso, o posto médico faz parte da vida delas. As agentes de saúde entregam semanalmente na casa de D. Gessí “bombinhas” e remédios para tratar suas moléstias pulmonares. Entretanto, essa necessidade do médico não é algo que ela goste de assumir, assim como a doença. O “eu me trato, eu me cuido” está presente em sua fala, como se as idas aos médicos do posto e a necessidade dos remédios fossem algo secundário, que a obrigam a fazer. Para ela, o mundo da medicina científica

não dialoga com seu universo mágico de benzeduras e curas fantásticas, feitas por suas entidades/guias. Assim sendo, D. Gessi procura ignorar a sua doença, apesar de tomar as medicações, como se não existissem esses problemas pulmonares, ao menos diante das pessoas que a cercam. Visto que tal situação parece a deixar com sentimento de “impotência” por ela ser alguém com tanta força, uma pessoa especial, intermediadora entre o divino e o terreno e ser uma benzedeira reconhecida.

Para D. Orania há outras interpretações de saúde, cura e desordens, afora a sua relação com a medicina científica e seus espaços. Em suas narrativas a respeito, ela diz sempre evitar ter de frequentar hospitais e consultórios médicos, buscando o mesmo para os filhos ao colocar chá na alimentação para reforçar a saúde deles. Por isso, segundo ela, os filhos sempre foram sadios e nunca foram a médicos. Alimentação “muito sadia, com bastante substâncias” (gordura da carne, feijoada com muitos itens) é uma das receitas<sup>5</sup>. Mas ela toma remédio para “pressão alta”, antes tomava AS (AAS - ácido acetilsalicílico) para prevenir o infarto, ensinamento dispensado por um médico. Consume diariamente chá de carqueja, marcela e anis – receitas aprendidas com sua mãe.

D. Orania, bem como as demais interlocutoras e interlocutor, acreditam na dupla natureza da doença: material e espiritual. O corpo, na percepção delas/dele, é constituído por essas duas partes integradas, conforme também fora apontado por Loyola (1984), no seu trabalho a respeito das práticas de saúde da população de Nova Iguaçu, da Baixada Fluminense na cidade do Rio de Janeiro. Portanto, para elas se o espírito e a matéria quando não tratados conjuntamente, tornam-se vulneráveis às influências externas, que podem ser “almas perdidas, fantasmas, maldade, inveja, más energias etc.” – isso dependerá da perspectiva de cada oficiante sobre a desordem a ser curada, a história contada e o que elas conhecem das pessoas e doenças.

A falta de fé enquadra-se nessas categorias causadoras das enfermidades no corpo, essa ausência é gerada pelas ações cotidianas do

---

<sup>5</sup> D. Orania diz que levou seus filhos à hospitais, nos casos de acidente ou algo semelhante. Do contrário, ela procurava dar conta de trata-los em casa. Porém, ela mesma já obrigou-se a frequentar tais espaços com uma certa frequência, por conta dos seus problemas de saúde.

indivíduo. Não atentar para uma aproximação contínua com Deus e o mundo invisível, rezando, agradecendo os benefícios recebidos, ou “elevantar os pensamentos” através de bons sentimentos, incluindo o esforço por cuidar-se, valorizando assim os benefícios divinos (saúde, alimentação, emprego, moradia, família etc.) pode produzir doenças e sofrimentos. Sendo a benção concedida enquanto um poder de curar/ajudar, “a fonte de todos os bens e a recusa da benção a fonte de todos os perigos” (DOUGLAS, 1966, p.41).

Outro aspecto a ser acrescentado a compreensão desse universo, e que diz respeito às causas das doenças, é o que elas designam como “destino”. Cito a fala de uma das benzedeadas para elucidar, inicialmente, o seu significado:

Cada um de nós tem um destino, cada um de nós vai morrer, mas não se sabe de quê. É ou não é? Alguma doença vai dar. Cada um vai do jeito que Deus escolheu pra ele. Contra a lei de Deus ninguém pode. O que eu posso fazer eu faço pro meu semelhante, mas quem sabe é Deus. Ele é que sabe se vai curar ou não vai curar, se vai ser certo aquilo ali ou não. Eu faço confiando, confiando no meu Deus. Agora se vai curar a gente não sabe, porque cada um de nós tem um destino. Essa é a única coisa que eu sei: que tudo vem de nosso Pai. Ele é que manda as coisas pra nós. (Diário de Campo, dez. 2014)

Está implícito, no dito, uma das lógicas que permeiam as concepções de cura e saúde dos oficiantes: a fé. Com ela salienta-se a preponderância da ação e função do sobrenatural no pensamento mágico religioso, isto é, atuando “sobre a causalidade natural, sobredeterminando-a” (MONTERO, 1985, p. 139). A colocação acima evidencia que diante dos desígnios divinos não é possível contrapor-se, por consequência, a intercessão da medicina científica ou das medicinas e terapias populares são irrelevantes. Através da fé – expressada nos seus rituais mágicos – todos os ‘abençoados’ podem alcançar, através deles, a plenitude da cura. Como é Deus quem traçou o destino do sofredor, ele poderá reordenar e curar.

Ao pensar nas causas das doenças/desordens que independem do “destino”, a recomendação consiste em verificá-las com atenção, para que culmine na cura, ou em um corpo sadio, o qual certamente refletirá no entorno do sujeito, tornando-o um merecedor das bênçãos divinas. Por isso, a categoria fé aparece constantemente em suas narrativas: “se a pessoa não tem fé, não se cura”; “a fé é um privilégio concedido ao ser humano”. Essa

conduta estende-se tanto aos oficiantes, quanto à quem os procura em busca da cura dos seus males.

D. Orania relaciona o consumo dos alimentos com a saúde. Portanto, a origem das desordens dependerá também do que for ingerido. De certa forma há regras, “regras de evitamento” que foram bastante apontadas por Douglas (1966), as quais oferecem consentimento aos homens a comunicarem e manifestarem a “santidade em cada encontro e cada refeição” (p. 45-6). O *encalho* é um bom exemplo de desordem pela alimentação desregrada e/ou realizada em um momento errôneo. O que a pessoa ingere, consiste em parte do processo de poluição ou não de si mesmo, cabendo ao sujeito a observância sobre tais preceitos (DOUGLAS, 1966).

As concepções de saúde e cura evidenciam uma busca, como “fortalecimento espiritual” (Montero, 1985), afim de manter uma conduta moral liberta de manchas, sendo necessário primar por ações que reanimem os laços com o divino e suas entidades de tutela, afastando assim, os maus espíritos e as más energias. Por exemplo, as oficiantes e oficiante relatam ter como rotina: orações, conversas com Deus, oferendas para seus santos/entidades, regulam seus pensamentos, afastando pensamentos negativos, não proferem palavras ofensivas. O comportamento também é observado, atentando para não ter atitudes entendida como “egoísta, orgulhosa”. Manter uma rotina de alimentação e higiene faz parte destes cuidados que elas/ele procuram seguir no cotidiano.

Hospitais, postos médicos e consultórios, representam lugares a serem evitados, ainda que necessários. Na fala delas, é possível identificar pontos para compreender essa rejeição aos espaços de saúde oficial. O acesso aos profissionais destes locais não é algo simples, demanda deslocar-se, esperar muito para ser atendido e, por vezes, quando conseguem atendimento, o procedimento é feito às pressas, não alcançando a satisfação esperada. Logo, lançar mão do saber/fazer da benzedura, aliado aos conhecimentos de tratamentos experienciados ao longo da vida, em algumas situações, sanou os problemas imediatos de saúde que surgiram no cotidiano dessas mulheres, com filhos e netos, como problemas estomacais, dores de cabeça, problemas pulmonares etc.

Assim, a medicina científica é encarada com certa desconfiança por elas, entre as escolhas do itinerário terapêutico e suas concepções (LOYOLA, 1984). D. Ana, uma das benzedeadas que participou brevemente do desenvolvimento desta pesquisa, nega a necessidade de procurar a medicina científica, afirma curar-se e cuidar-se sozinha. Procurou estender essa busca pela não intervenção da medicina oficial na vida dos filhos, tratando-os com chás, benzeduras e boa alimentação, aceitando a intervenção médica somente em casos extremos – assim como D. Orania.

Montero (1985, p.96) exemplifica, colocando que a não anuência dos procedimentos indicados pelos especialistas da medicina científica, está associada para além da falta de recursos e de acesso à essa medicina. Mas sim, ligado as visões de mundo, responsáveis por ordenar as “concepções de organismo, corpo e saúde, muitas vezes incompatíveis com os cânones científicos”, definindo as significações religiosas da doença e as técnicas mágicas de cura, como conhecimentos alternativos ao saber destes especialistas. Considerando a perspectiva dos agentes de saúde populares (benzedeadas, curandeiros, pai/mãe de santo etc.), os quais, por vezes, entendem seus dons e saberes de cura, capazes de ultrapassar as capacidades médicas (MONTERO, 1985, p. 96-7).

Assim, há uma reinterpretação dos significados de cura e saúde, cujo saberes transpõem as prescrições normativas da medicina científica (MONTERO, 1985). Isso se deve, em parte, que tais ressignificações provêm de uma compreensão religiosa de mundo, cujas explicações científicas não fazem tanto sentido quanto as traduções baseadas no espaço do que considera-se divino, lugar do mundo invisível, de Deus, das entidades/santos e dos milagres de cura. Portanto, a produção de sentido se dá pela união entre sintoma e experiência, diferenciando-se das exposições médicas, quando justificativas das desordens separam a doença do vivido (MONTERO, 1985, p.110). É possível inferir, então, que estes aspectos, constituem-se como um dos elementos do processo de cura, da eficácia simbólica tanto para a própria benzedeadas, quanto para quem a procura.

Uma característica em comum nessa relação com a medicina científica das benzedeadas e benzedeadas, consiste nos procedimentos adotados pelos últimos serem modelados, tendo como base a “atuação médica dominante,

seja contrapondo-se a ela, seja tentando complementá-la” (MONTERO, 1985, p. 120).

### 3.2. O Lugar da Magia e a Importância do Corpo

Ainda nas conjecturas de Montero (1985), dou sequência a presente reflexão a respeito dos processos de cura, frisando nas interpretações mágico-religiosas da doença e a eficácia dos rituais, partindo dos exemplos da referida autora, sobre a tradução dos umbandistas das desordens. Os quais, como já colocado no item anterior, dão um novo significado às desordens no mesmo entendimento das/os oficiantes do benzer, tendo em vista que as acepções das doenças, apesar de basearem-se nos preceitos da medicina científica, “trazem embutidos em sua própria definição, a possibilidade de uma interpretação mágico-religiosa” das doenças/desordens<sup>6</sup>.

Nos eventos em que o conhecimento médico não dá conta, diante das falas das benzedeadas e benzedeador e em algumas oportunidades de conversa com consulentes, fez-se presente a ideia de que as apreensões mágico-religiosas geram sentido apenas nos momentos de imprecisão desta medicina científica. Estas colocações só corroboram e reforçam a tese comentada até aqui. Seleciono alguns trechos das narrativas expostas no capítulo anterior e parte de depoimentos de consulentes e de uma frequentadora do local de atendimento do Sr. Dário, somente a título ilustrativo para os apontamentos examinados.

Nos depoimentos de D. Gessí, contando os episódios marcantes de sua carreira, enquanto benzedeadora e mãe-de-santo, ela salienta o quanto a medicina oficial mostrou-se insuficiente nos casos extremos em diversos instantes, cito-os:

Quando eu conheci a casa eram três peças só. Diz que a casa era de 16 peças, mas o marido gastou tudo para curar a mulher e não adiantou. E, eu, em 21 dias curei ela (...)

(...) Ela disse que levava a criança no médico e que o médico não estava acertando (...) Ela ia perder a criança sem saber! Médico não sabe o que é isso né, essas doenças de benzedura médico não sabe. (Diário de Campo, nov. 2014)

---

<sup>6</sup> Idem, 1985, p. 130

Sr. Dário, ao narrar sua história de contato com Jesus, finaliza dizendo “aí a medicina ficou inválida”, ao afirmar que o filho de Deus o salvou e não os cuidados médicos na Unidade de Terapia Intensiva (UTI), nem os aparelhos que o faziam permanecer vivo. D. Maria Luíza, consulente deste benzedeiro, traz relatos semelhantes ao denotar a busca por complementar o tratamento do filho hospitalizado, o qual não possuía, segundo ela, um diagnóstico preciso dos especialistas oficiais de saúde. Nas palavras dela: “Dizem que é doença ruim. Sabe o que é doença ruim, não é? Mas, eu não acredito, já fizeram os exames e não deu nada.”

As disposições dos oficiantes do benzer e da consulente, elucida o panorama vigente entre as apreensões de cura tratadas aqui. Se houve o insucesso quando se deu a intervenção dos conhecimentos médicos, é porque a desordem em questão não compete apenas ao universo material, científico, mas demanda cuidados de especialistas, cuja mediação com o divino os capacita mais que os médicos (MONTERO, 1985).

A cura pelo pensamento mágico-religioso introduz sua eficácia, por meio desta noção inicial. Cujo reconhecimento é o primeiro passo para inserção neste universo. A magia ocupa o lugar do inexplicável, ordenando-se por meio das ressignificações e atuações oferecidas pelas oficiantes.

Marcel Mauss e Henri Hubert (2003, p.174-5), em “O Esboço de um Teoria Geral da Magia”, determinam a magia enquanto um fenômeno social, uma “arte do fazer, que liga-se às ciências, do mesmo modo que às técnicas, fazendo com palavras e gestos o que as técnicas fazem com o trabalho”. Montero (1985) a define como um sistema simbólico, produtor de conhecimento sobre o mundo. Os símbolos pressupõem elementos, os quais podem consistir em ideias, gestos e objetos.

A partir de tais determinações sobre a magia, Mauss e Hubert (2003) exemplificam que há toda uma preparação para a efetuação dos processos mágicos, incluindo espaços, objetos etc. no intuito de conferir à eles valor mágico. Dentre esses, enquadra-se o próprio mágico, descrito como o sujeito que efetua atos mágicos, afirmando que “os ritos mágicos, são em primeiro lugar, fatos de tradição, pois atos que não se repetem não são mágicos” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 55).

Maluf (2013, p.34-5) esclarece que os autores delimitam, para o conceito de eficácia ritual, às fórmulas simpáticas, a teoria dos demônios – crença nos espíritos, as propriedades mágicas das coisas e dos elementos. A eficácia estaria presente no resíduo dessas explicações, não dando conta de aclará-los<sup>7</sup>. Compondo, desta maneira, uma teoria a respeito da crença na eficácia dos rituais mágicos, conformados na tese de *força* e de *meio*<sup>8</sup>.

Tais categorias escapariam à racionalidade científica, na perspectiva de Mauss e Hubert (2003), não permitindo então, na lógica da teoria da magia um “ponto de vista da psicologia intelectualista<sup>9</sup>”. Permanecendo nas proposições de Maluf, as mesmas passam a ser determinadas – *força* e *meio* - por ambos, através do *mana*<sup>10</sup>. A palavra, segundo os autores, estende-se há uma profusão de ideias, envolvendo poderes e qualidades mágicas, configurando-se em uma ideia obscura e vaga (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 142-3).

A noção de *mana* estaria presente nas categorias do pensamento coletivo, onde baseia seus juízos, impondo a classificação das coisas, separando-as e unindo-as, estabelecendo linhas de influência e limites (MALUF, 2013, p.155). Desta forma, Mauss e Hubert, nas palavras de Maluf, tentaram trazer à luz da análise os “mecanismos que operam no ato mágico e em sua eficácia” (p. 37).

Após esta breve revisão dos conceitos que permeiam a eficácia e a magia, arrisco atribuir aos objetos, as ações e rezas e os gestos que integram o ritual de benzer, o *mana*. Dispondo-o, fundamentada nas inferências de Maluf, como o poder mágico-religioso presente nas ações dos oficiantes, responsáveis por induzir a melhora dos males e das aflições dos sujeitos. Sendo assim, é possível pôr em destaque a eficácia dos rituais, pensando sobretudo, nas formas performáticas da benzedura, as quais fazem parte do

---

<sup>7</sup> Idem, 2013

<sup>8</sup> Idem, 2013, p. 35

<sup>9</sup> Idem, 2003, p. 142

<sup>10</sup> “O *mana*, presente em todas as línguas melanésias propriamente ditas, e mesmo a maior parte das línguas polinésias. O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo, um verbo” (MAUSS & HUBERT, 2003, p. 142). Estou ciente da amplitude do conceito, insiro-o apenas para salientar a indeterminação da eficácia e “força” deste processo de cura aqui analisado.

processo de cura. Como Maluf (2013) aponta, a eficácia simbólica implica em transformação, logo essa transformação também ocorre pela performance, ampliando-se, igualmente, pelo corpo e pelo seu espaço de inserção. Para melhor situar as colocações, começo pelo citado conceito. A explicação de Maluf é a de que a transformação dá-se através “da experiência; da reinvenção de si, envolvendo o trabalho, esforço, agência e, especialmente, o sujeito” (p.33), tais elementos incorporam umas das dimensões principais do conjunto de estruturas atuantes no processo ritual (MALUF, 2013).

Nesta perspectiva, a eficácia simbólica significa a transformação nos sujeitos e em suas relações (MALUF, 2013, p.53), os objetos, a dimensão narrativa dos mitos, coletivos e pessoal, além dos demais recursos que conformam os modos de fazer ritual, assentam-se como parte dos processos de cura. Pensando no saber/fazer da benzedura, a atuação da oficiante, organiza-se nessa ordem, onde tais elementos funcionam como mediadores, traçando conexões entre os distintos estágios do ritual, envolvendo uma cooperação da tradição coletiva e invenção individual (LÉVI-STRAUSS *apud* MALUF, 2013).

As noções de *agência* e *transformação*, figuram-se então, a partir do trabalho ritual, o qual efetua um esforço produtor da eficácia simbólica (MALUF, 2013, p.31-2). Essas ações, incitam a experiência, sendo constituídas por meio de “espaços, e tempos rituais, gestos, técnicas, procedimentos corporais, linguagem, valores e códigos compartilhados, pensando o ritual de cura como comunicação” (p.32) manifestada em planos distintos.

O ritual do ofício de benzer, traz essa composição em seu processo de cura. A capacidade transformadora da magia, encontra-se na eficácia simbólica, alcançada não somente pela produção de sentido traçada na técnica da narrativa, inaugurada por Lévi-Strauss e reinterpretada por Maluf, mas também pelo todo que o estabelece. Este todo, torna-se visível na imagem composta pelas oficiantes e por suas performances. O que implica o corpo, cuja representação, insere-se enquanto receptáculo principal na eficácia dos rituais de cura. Confirmando Mauss (2003), em suas técnicas do corpo, Ferreira (1994) delimita o corpo como lugar de manifestação dos sentimentos e práticas que estão na base da vida social, o corpo é atributo de

processos sociais. Antes “das técnicas de instrumentos, há o conjunto das técnicas do corpo” (MAUSS, 2003, p. 407).

Para agregar a presente discussão e pensar tais questões em relação ao corpo, trago Csordas (2008), cujo capítulo a respeito do ‘Paradigma do corpo’, na obra ‘Corpo/Significado/Cura’, busca dar conta dos processos de cura. O autor cita a dualidade entre corpo/mente e sujeito/objeto, inscrita por Mauss<sup>11</sup>, quando esse dispõe separadamente os seus ensaios das “Técnicas do Corpo” e da “Noção de Pessoa”. Csordas percebe o corpo como um campo de partida fecundo para examinar a cultura e o sujeito, diluindo as diferenças entre o sujeito e objeto, embasado nos conceitos de *pré-objetivo* (percepção) de Merleau-Ponty e o *Habitus* (prática) de Bourdieu. Determina que, ao edificá-los no corpo, os mesmos culminam no colapso das diferenças instituídas entre sujeito e objeto<sup>12</sup>, autorizando, portanto, o exame da forma como os objetos culturais são figurados ou objetificados no fluxo indefinido da vida cultural adulta (CSORDAS, 2008, p. 145-6). Desta maneira, para ele o sujeito não se constitui apenas no “processo ontogenético de socialização”, mas em uma constante reconstituição de si (*self*), envolvendo possíveis transformações em seu meio e variações na própria auto-objetificação.

Para elucidar a sua linha de análise, parte dos conceitos de percepção do filósofo Merleau-Ponty e de prática do sociólogo Bourdieu citados acima, para uma pesquisa sobre linguagem ritual e cura em um movimento religioso<sup>13</sup>. Nesse campo de pesquisa, ele examina dois trabalhos de cura: “o imagético multissensório como um processo de cultura corporificado e a glossolalia como experiência corporificada no interior de um ritual, como operador cultural, na trajetória social do movimento religioso” (p.104). Nesta percepção, o autor evidencia a sua indeterminação por natureza, destacando que o ponto de partida que Merleau-Ponty designa, seja a experiência de auferi-la, tendo clareza de toda a abundância e indefinição que o conceito possui,

---

<sup>11</sup> Csordas evidencia a impossibilidade de Mauss trabalhar tais dicotomias, no período em que redigiu os referidos ensaios.

<sup>12</sup> Csordas (2008) também inclui os sujeitos enquanto objeto.

<sup>13</sup> O movimento religioso analisado por Csordas (2008, p.111-12) refere-se a descrição das práticas de cura do cristianismo carismático praticado na América do Norte, consistindo nas curas pela fé e no falar línguas, denominado de glossolalia.

visto que não há objetos anteriores à percepção. Assim, se a percepção alcança seu fim nos objetos, ela inicia no corpo<sup>14</sup>.

Por conseguinte, o autor salienta que o conceito de *pré-objetivo* proporciona ao estudo cultural, o decurso “humano em aberto de assumir e habitar o mundo cultural, no qual nossa existência transcende, mas permanece enraizada nas situações de fato” (p.107-8). A prática (*Habitus*), de Bourdieu, é inserida nesta análise ocupando tanto a “função de princípio gerador de práticas, em sua relação com as estruturas objetivas, quanto na sua relação com um repertório total de práticas sociais, como princípio unificador” (CSORDAS, 2008, p.110).

Seguindo estes preceitos, o autor analisa-os por meio de sessões de cura envolvendo a expulsão de demônios, de espíritos malignos realizadas no âmbito do cristianismo carismático na América do Norte. Ele supõe desconsiderar os pressupostos metodológicos da colocação: “nossa percepção termina nos objetos”, no intuito de que se inicie o exame com o objeto já estabelecido (o espírito maligno).

A determinação cultural dos espíritos malignos dá-se pela interação com os humanos, onde os primeiros podem afetar os segundos, atormentando-os; oprimindo-os ou os possuindo. Nesse sentido, as pessoas não veem o demônio dentro de si, o mesmo é identificado através dos pensamentos, comportamentos ou emoções diferentes. A objetificação cultural ocorre apenas por intermédio do curador especialista.

Csordas salienta que deve-se atentar para a diferença entre os demônios como objetificação cultural e suas manifestações experienciais, como auto-objetificações concretas nos participantes religiosos. Tais revelações servem de exemplo de processos de corporificação da auto-objetificação, tendo em vista que as manifestações são experienciadas, sem serem provocadas, logo não possuem um conteúdo pré-ordenado. É nesse fato que jaz o elemento pré-objetivo. Para ele, essas manifestações são ações específicas de comunicação, demonstrando um número fixo de formas comuns, pois elas resultam de um *Habitus* compartilhado. O termo

---

<sup>14</sup> Csordas ainda elucida: “ele quer recuar no mundo objetivo e começar com o corpo.” (CSORDAS, 2008, p.106)

transgressão é utilizado por Csordas, na intenção de denominar a fronteira excedida pelas aflições, sentidas como uma profusão de sentimentos desmedidos e peculiares. Essa seria a auto-percepção. A auto-objetificação acontece quando há a escolha de um “idioma convencional”, no caso examinado, o demoníaco.

O instante significativo no processo de auto-objetificação como cura é a “imagem corporificada que acompanha a expulsão do espírito” (2008, p.116).

Volto-me para o ritual de benzedura e seus oficiantes, respaldada nestas conjecturas. Começo empreendendo uma analogia dos pressupostos destacados até aqui, com o ofício de benzer e suas práticas, na intenção de examinar a importância do corpo neste processo de cura.

Analisando-o a partir de Csordas (2008), temos que a determinação cultural do ofício de benzer e suas práticas, dá-se pela sua utilidade social. Pois, a necessidade de procurar uma benzedora não provém de algo material, mas sim de algo sentido. A objetificação cultural ocorre do instante ritual, onde a/o especialista da cura – a/o oficiante, intermedia o processo. A constatação da desordem, figura a objetificação cultural e, as manifestações experienciais, “vivenciadas” pelo sujeito, é a auto-objetificação real. Esses acontecimentos, podem ser inferidos como exemplo da corporificação da auto-objetificação, porque o evento é experienciado espontaneamente, não tendo um conteúdo pré-ordenado; consistindo então, em um elemento pré-objetivo (CSORDAS, 2008).

Os acontecimentos descritos, conformam a comunicação entre o sujeito (consulente), o especialista (a/o benzedora/o) e a cura. Nesse sentido, a experiência, os rituais; enfim, as manifestações envolvendo todo o processo de cura, apresentam modos comuns e delimitados, visto que são oriundos de um *Habitus* partilhado. A ocasião da auto-objetificação no processo de cura, sucede por meio da “imagem corporificada”, ou melhor, quando a/o benzedora/o usa seus instrumentos enquanto extensão de seu poder, emprega-os como ligação entre o divino, que cura e ordena, e o sujeito afetado. Sendo assim, a eficácia do ritual reside “na dimensão de sua experiência corporificada” (MALUF, 2013, p.26), delimitada em torno de quatro princípios gerais: sentido multissensorial – intensificação da experiência; experiência e sentidos, originadas a partir da participação

coletiva, comprometimento corporal, emocional e sensorial, sublinhando a importância do corpo (LANGDON *apud* MALUF, 2013, p. 49-50).

As desordens reclamadas, bem como a solicitação de aconselhamentos para a/o benzedeira/o decorrem de “enfermidades culturalmente comuns”. Logo, mau olhado, quebrante, sapinho, espinhela caída, dentre outras possíveis, remetem-se ao universo sensorial apontado acima e também ao “imagético multissensório – identificado como a “liberação do mal e incorporação do divino”.

As emoções culturalmente partilhadas, experimentadas e acessadas comumente são percebidas, segundo Csordas, por meio de imagens (imagético), visual e cinestésico (relativo a sentimentos). Nessa perspectiva, no ritual de benzedura, o processo de cura não muda o contexto de inserção do consulente, mas a sua atuação poderá influir na maneira como o mesmo encara a situação problema, transformando assim, suas emoções e desordens. Essa seria a volta da ou a nova ordem, a cura corporificada para Csordas.

D. Casturina narra um episódio que tomarei como exemplo para pensar essa noção de corporeidade, baseada na existência da experiência do indivíduo. Uma moça a procurou dizendo estar se sentido inexplicavelmente mal, estava “desnorteada”. Ela era funcionária de um mercado grande próximo ao bairro da benzedeira. Para consultar, saiu no meio do expediente do trabalho, pois não conseguia conter a confusão mental e o sentimento de mal estar. A moça havia diagnosticado-se com o dito “mau olhado”, ela não sabia identificar exatamente de quem ou como. Entendia aquela situação (mal súbito inexplicável) como a manifestação de algum mal, um espírito ruim ou o resultado de energias negativas assimiladas de alguém ou emanadas para ela, como inveja e ciúme. Então, D. Casturina foi indicada, por alguém do seu círculo, como uma pessoa autorizada, uma especialista na cura deste tipo de desordem.

A benzedeira nesta ocasião, não estava mais atuando diariamente, por conta de um glaucoma avançado. Contudo, D. Casturina, após ver a moça e ouvi-la, classificou o mal experienciado pela consulente exatamente na mesma perspectiva dela. A oficiante contou que indagou a moça a respeito da sua vida, perguntou se ela tinha marido, se ele era bom para ela e questionou

como era a sua vida. Depois de ouvir as respostas, entendeu que não podia ser um mal proveniente dos acontecimentos ou de uma doença física. Ela o entendeu como um caso de “forte mau olhado”. Mas por que? Ao balizar as perguntas e as respostas da vida da jovem, ela constatou que sua vida estava em “ordem”, tendo em vista que “o marido era bom pra ela”, dividiam a casa com a mãe da consulente, onde a mesma era querida e cuidada, possuía uma vida material harmonizada. Portanto, não haveria causa aparente para o sofrimento reclamado, mas uma desordem proveniente de energias negativas decorrentes da inveja, por ela estar “bem”.

D. Casturina narrou que pediu auxílio à sua irmã, que estava presente no momento, para fazer a benzedura de fogo. Há neste processo todo um contexto relevante. A benzedeira, especialista enquanto elo entre o mundo dos espíritos, do divino, com suas brasas de carvão, ervas e sua tesoura; atinge as percepções sensoriais da consulente, não consistindo em simples representação, senão uma “materialidade enraizada na experiência corporificada, que é ao mesmo tempo, constitutiva do poder divino e evidência de eficácia” (CSORDAS, 2008, p. 125-6).

Esta performance integra tanto a eficácia, quanto a manutenção do prestígio da oficiante, intrínseco às outras questões do dom e ofício discutidos no subitem anterior e no capítulo dois do presente trabalho.

### **3.3. A Corporificação do Benzer: imagens dos objetos, espaços e ofício**

Neste subitem, apresento imagens que compuseram o trabalho de campo. As fotografias fazem parte da interação tecida ao longo da pesquisa com as interlocutoras e interlocutor, salientando que não pretendo neste estudo, desenvolver uma etnografia pautada na Antropologia Visual. Entretanto, insiro estas imagens, no intuito de expor os momentos-síntese representativos de aspectos do universo pesquisado (GURAN, 1997).

Na perspectiva de Milton Guran (1997, p. 74) a “fotografia, enquanto extensão da nossa capacidade de ver, constitui-se naturalmente em um instrumento da observação participante”. Desta forma, na preparação para a captura das imagens, cada benzedeira, bem como o benzedeiro, escolheram

a maneira como as fotografias deveriam ocorrer, os lugares, os gestos, os rituais, altares/congas e os procedimentos e objetos que poderiam ser inseridos neste trabalho, avaliando-as e selecionando-as após as mesmas serem tiradas. O que tornou possível trazer a “materialização” deste ofício, seus oficiantes, processos de cura e espaços consagrados.

Assim, as fotografias consistem em um resultado do que foi possível apreender em diferentes momentos, expressando parte da experiência vivenciada no ofício de benzer por ambas as partes (pesquisadora/interlocutoras), acrescentando à abordagem antropológica aqui empreendida, uma abertura para olhares e compreensões diferentes do tema trabalhado.

Nesse sentido, reconhecendo as minhas limitações referentes ao campo da Antropologia Visual, procurei dispor imagens que tencionam possibilitar, ver e perceber um pouco do universo sensorial, imagético e visual explicitado por Csordas (2008) no texto anterior, dentre outros autores e autoras utilizados nos capítulos para refletir a respeito da eficácia, magia, religiosidade, doença, cura e saúde; bem como as narrativas dos próprios interlocutores. Estas colocações, explicitam a busca por dispor à estas imagens, uma certa autonomia, apostando no potencial comunicativo das mesmas (GODOLPHIM, 1995) e nas suas qualidades etnográficas, ao procurar empreender um diálogo entre texto e fotografia.

A organização das fotografias estão direcionadas à esse caminho: da composição de um texto visual, procurando confluir com os dados que vêm sendo dispostos nos capítulos apresentados (GODOLPHIM, 1995).

Início com imagens do espaço de atuação do Sr. Dário, expondo os seus instrumentos e local de atendimento. Deste benzedor, tive a oportunidade de colher mais figuras dos processos que envolvem o desenvolvimento do ritual. A sequência das imagens, referem-se aos altares/conga, oficiantes, espaços, objetos e benzeduras das interlocutoras.



. Figura 1. Ajudante do Sr. Dário, limpando as tunas para o ritual de benzedura.



Figura 2. Tunas para benzedura, ainda em processo de preparação.



Figura 3. Sr. Dário e sua ajudante preparando as tunas para seu ofício.



Figura 4. Parte do processo de limpeza das plantas e preparação para os atendimentos.



Figura 5. Técnica do processo de limpeza das tunas.



Figura 6. Sr. Dário e sua ajudante, Liliane, finalizando a limpeza do local de atendimento.



Figura 7. Tunas limpas para a benzedura.



Figura 8. Prateleira com as tunas prontas e abaixo caule de bananeira para confeccionar os xaropes. Acima artesanatos, presentes dos amigos e consulentes.



Figura 9. Sala de espera organizada para receber os consulentes. Exposto na mesa artesanatos para comercialização.



Figura 10. Vista interna da sala de espera para a rua.



Figura 11. Algumas das mensagens e imagens expostas na parede da sala de espera. São mensagens do evangelho, do próprio Sr. Dário, amigos e parentes do mesmo.



Figura 12. Canto com os objetos para purificação do ambiente de atendimento. Na mesa, plantas "Comigo ninguém pode" e Espada de São Jorge. No chão, copo com água e sal.



Figura 13. Sala de atendimento do Sr. Dário. Não está uniformizado, não era dia de atendimento.



Figura 14. Dia de atendimento. Consulentes aguardando serem recebidos. No canto direito D. Chica, esposa do Sr. Dário e responsável por recepcionar os consulentes.



Figura 15. Benzedeira D. Elaine na sala da sua casa.



Figura 16. D. Elaine simulando parte do processo do ritual de benzedura no pátio da frente de sua casa, local onde ela mantém sem grama para poder realizar as benzeduras.



Figura 17. Congá de D. Elaine, com os santos de devoção, acompanhados de pequenas oferendas.

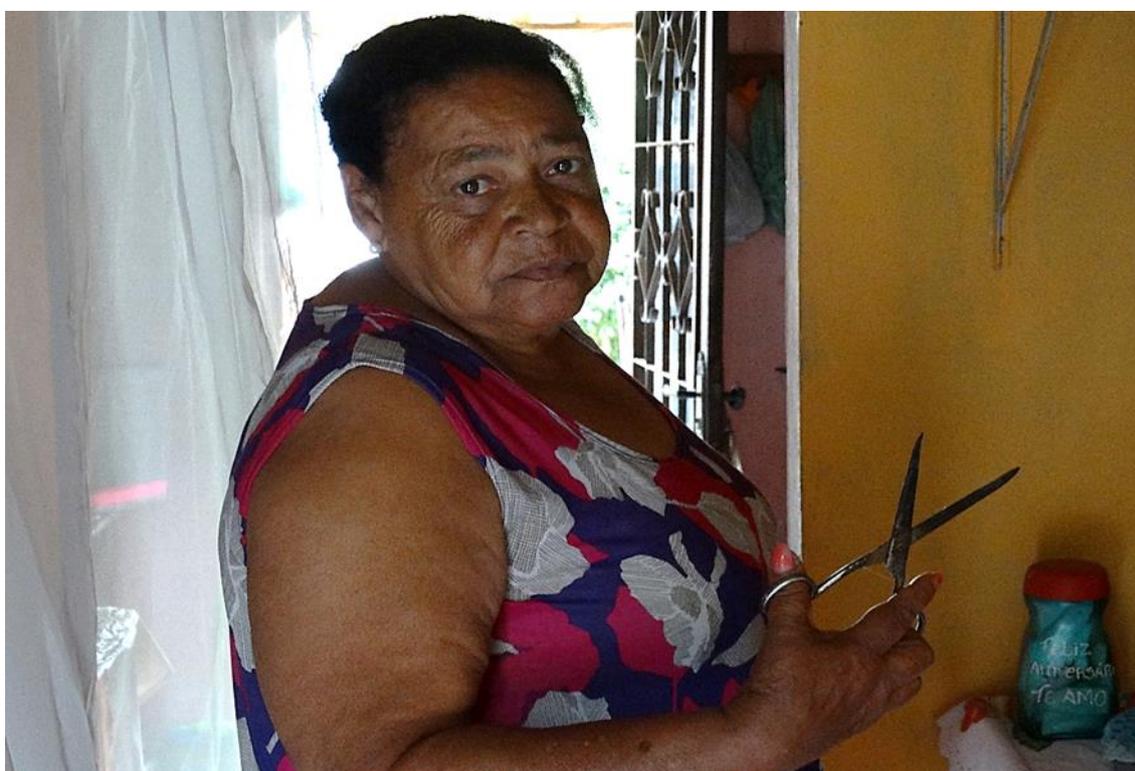


Figura 18. D. Elaine mostrando um dos seus instrumentos de benzedura, a tesoura.



Figura 19. D. Gessi na janela da sala de sua casa, local onde ela permanece parte do dia.



Figura 20. Objeto de proteção, colocado acima da porta de entrada da casa de D. Gessi.



Figura 21. Congá de D. Gessi, com os santos hierarquicamente organizados, acompanhados de pequenas oferendas.



Figura 22. D. Gessi fazendo o ritual de benzedura para umbigo rendido no bebê.



Figura 23. D. Casturina em sua cozinha, ao lado do fogão a lenha, onde ela costumava fazer as brasas para a benzedura de fogo.



Figura 24. Congá de D. Casturina.



Figura 25. Objetos de proteção de D. Casturina: quadro de Ogum/São Jorge, acompanhados de uma ferradura, alocados em cima da porta da sala da casa.

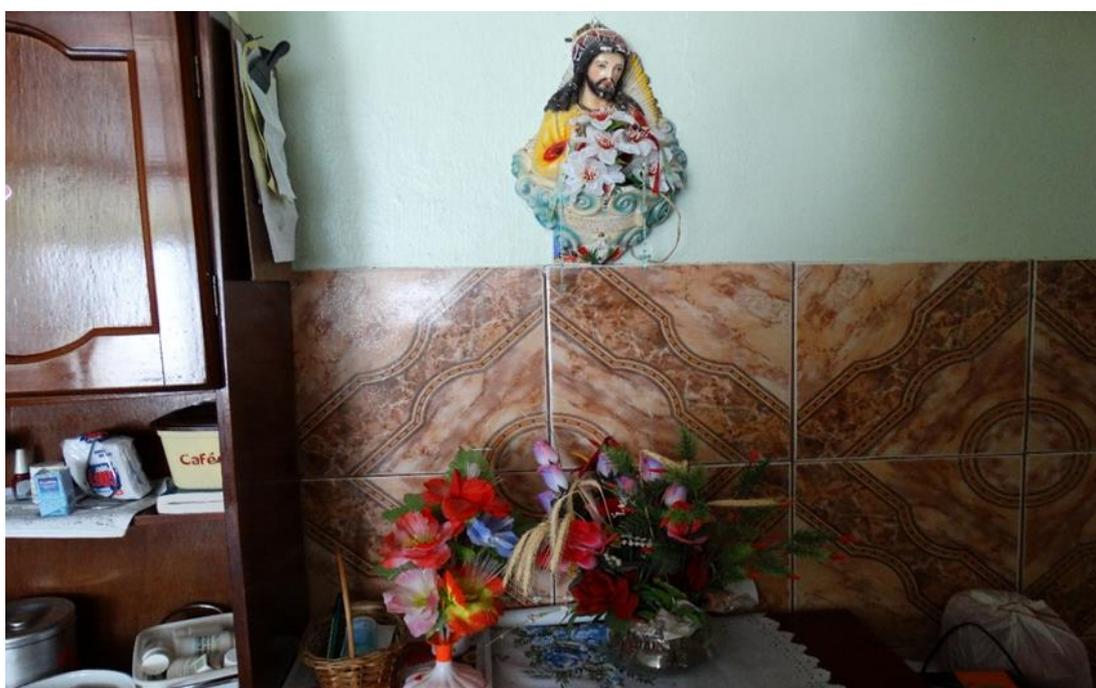


Figura 26. Altar do objeto de tradição da família de benzedeiras de D. Ana. Chamado de "Sagrado Coração de Jesus". A imagem está na família há mais de 40 anos.



Figura 27. D. Ana apresentando o “Sagrado Coração de Jesus” e o seu altar, acompanhado de flores e da bíblia.



Figura 28. Imagem da figueira, utilizada como parte do ritual de benzedura realizado por D. Orania, integrando o processo de cura.

## **Capítulo IV – Afastamento do ofício e Transmissão de Saberes.**

Neste capítulo irei abordar o processo de afastamento do ofício e a possibilidade, ou não, de transmissão do ofício de benzer. Estas categorias foram introduzidas nesta pesquisa, justamente porque se mostraram importantes em campo. Das benzedeadas e benzedores que encontrei, muitos não podiam mais oferecer seus testemunhos de vivências e práticas na benzedura por conta de impossibilidades físicas ou psicológicas. Entre os seis oficiantes que inseriram-se nesta pesquisa, apenas dois declaram permanecer dispondo seus préstimos de cura, assim como o único benzedor presente.

Sendo assim, trazer tais pontos à reflexão, faz-se necessário, para tentar compreender o processo de afastamento do ofício e se há possibilidades de permanência/transmissão do ofício na família ou pessoas próximas.

### **4.1. O Ofício de Benzer e o momento do Afastamento**

Ao traçar as trajetórias de inserção no ofício de benzer, o comprometimento com o divino e com o mundo espiritual invisível, além do histórico da diversidade de intervenções realizadas por estas especialistas na vida dos sujeitos e no seu entorno de atuação, tornou-se difícil pensar no afastamento também para mim. A minha sensação foi captada e apreendida com aquelas que já estão em processo de finalização das atividades. Tal afastamento, na prática, implica na interrupção da comunicação com Deus e entidades mágicas e poderosas, as quais – para os oficiantes – procuram curar as pessoas, desde dores da alma as materiais/físicas. Também é iniciado nesse processo, o encerramento do contato constante com a comunidade e/ou pessoas de fora que procuram para alguma cura e da identidade de benzedor atuante no local.

Se é por meio da tutela espiritual e divina que essas mulheres alcançaram o sucesso no ritual e nos processos de cura, significa que há uma responsabilidade, de caráter quase “vitalício”, por parte delas. Ou seja, como um dom ele não acabaria, portanto, também não seria ‘aposentado’. Essa expectativa inicial foi questionada em campo: Será afastar-se por completo da

identidade de benzedeira – figura que intermedia e representa a dimensão do invisível e suas divindades consagradas?

Durante a narrativa das oficiantes foi possível identificar os significados do afastar-se do ofício de benzer, exceto para Sr. Dário e D. Gessi, cuja decisão de deixar de atuar não fez-se manifesta. Em razão da presença desse processo importante para a maioria das oficiantes, neste subitem irei dispor a análise da narrativa das benzedeiros, que mostram-se estar em processo de afastamento.

Ao iniciar meu trabalho de campo, pensando em representação social das benzedeiros nos bairros de Pelotas, me deparo com mulheres idosas, com problemas de saúde e colocando-se como pessoas desgastadas, cansadas, impossibilitadas de doarem-se tanto quanto faziam em outros períodos das suas vidas. Em outros momentos demonstravam estar impacientes e sem mais ânimo para receberem consulentes. Para compreender esse processo foi necessário retomar as conversas já tidas e rever, com novas indagações, quais os sentimentos e pressões sentidas por essas mulheres ao longo do seu ofício.

Um sentimento comum foi o de obrigatoriedade em curar, bastante marcante na fala dessas benzedeiros. Sentem-se detentoras de um *dom*, o qual lhes forneceu (e ainda fornece) o privilégio de manter comunicação com o divino, possibilitando, igualmente, certa proteção diante dos “perigos” diários (como perdas, doenças e desarmonias) e prestígio local. Por “usufruírem” destes dons, sentem que negá-lo ao próximo seria uma maneira de enfraquecer esse laço de troca e tutela com Deus, Jesus Cristo ou santos e entidades que compõem o universo de cada uma.

Todavia, concomitante a lógica de doação voluntária e obrigatória, há ainda a espera de um retorno social e pessoal, seja ele em forma de reconhecimento/prestígio, de bênçãos para a família e de saúde para si. Há a expectativa e, até certo ponto, a certeza de que haverá algum retorno vindo deste mundo invisível consagrado com o qual possuem contato – corroborando com o *dom*, caracterizado pelo tripé do dar, receber e retribuir (Mauss, 2003).

Portanto, pode-se inferir que há uma negociação com as divindades e com o seu entorno, neste processo do “parar” de exercer o ofício, salientando

que “o deixar de benzer” não anula a identidade e o reconhecimento social adquirido ao longo das vivências dessas mulheres como curadoras, pessoas de boa índole, mulheres com dom divino ou extraordinário.

Exemplifico essas colocações a partir da análise da narrativa das oficiantes a respeito. Expus anteriormente, no Capítulo 2, parte destes processos de afastamento, e o retomo para ampliar a reflexão sobre o tema. De antemão, saliento que não irei reinserir, igualmente, os dados (idade, quantidade de filhos etc.) e as trajetórias das interlocutoras, visto que os mesmos já foram apresentados ao leitor no citado capítulo. Portanto, partirei diretamente para as proposições destas oficiantes a respeito do processo de afastamento.

Início com a benzedeira Elaine, a qual abordou em nossos encontros o conflito de sentir-se obrigada a não negar socorro à quem procura e o de querer negar.

D. Elaine vive, igualmente, um embate com os seus familiares. Seus filhos não valorizam o ofício de benzer. Ao ser indagada sobre o que especificamente as filhas pensam a respeito dela ser uma benzedeira e dispor de seus préstimos de cura, ela explica:

A minha filha diz pra mim parar com essas coisas de benzer. Ela acredita! Os outros [consulentes] é que não acreditam. Aí a minha filha acha que eu tô me sacrificando pelos outros, que eu me preocupo com os outros e eles não vem, não terminam as benzeduras. Muitos vêm aqui só por curiosidade, só pra ver como eu benzo. (Diário de Campo, jan. 2015)

A opinião dos filhos, principalmente das mulheres, é um dos aspectos que tem grande influência na sua decisão de não querer mais continuar a prática de benzer. Os familiares têm solicitado a sua presença para auxiliar no cuidado com as netas em dias de trabalho das filhas e em atividades de lazer (“Um churrasco, chimarrão, um café”). Estes momentos/exemplos resumem parte do que é sentir-se “presa”, especialmente ficar aguardando o consulente retornar para terminar o ritual de benzedura, cuja eficácia exige que haja observância dos dias corretos e subsequentes – algo nem sempre é acatado por eles, mas exigido dela.

Além dessa situação, há problemas de saúde. D. Elaine afirma que os problemas de quem a procura deixam-na “carregada” para benzer. Por sentir-se assim mais frequentemente, acredita que precisa se purificar para ficar

melhor: “livre das energias ruins das doenças e problemas dos outros, adquiridas durante as benzeduras”. Essa “purificação” ocorrerá somente quando houver um afastamento definitivo do ofício, segundo ela. Sendo assim, não deseja mais manter seu cotidiano configurado por suas obrigações de benzedeira, quer sentir-se “desobrigada”. Porém, apesar da sua afirmação do desejo de não “atender mais ninguém”, ela ainda evidencia o sentimento do “ser obrigada a não negar” os dotes de cura em situações extremas, por exemplo, quando aparece alguém em sua casa com visível debilidade física pedindo ajuda a ela. Desta maneira, o conflito entre ter de benzer por ter o dom e querer benzer, por querer/sentir necessidade de usa-los se mantêm. O não retorno dos consulentes gera grande insatisfação em D. Elaine. Ela evidencia o não comprometimento de algumas pessoas com a sua benzedura e o fato dela, por conseguinte, ser alvo de desconsideração ou incredulidade por não ter gerado efeitos desejados, ser uma benzedura ineficaz para quem não retornou. Na sua concepção: se nem agradecimento há, significa que não tem motivos para que ela mantenha-se doando seu tempo e poderes de cura às pessoas. Caillé (2002) aponta que “o sacrifício permanente que efetuam só tem valor porque não tem origem em nenhuma vocação sacrificial. Não é, portanto, o sacrifício que confere valor ao dom; antes é o dom que legitima o sacrifício” (p. 209). É um benefício mútuo entre divindades e seres humanos na perspectiva do autor, consolidando esse sacrifício como um “autêntico operador do dom” (CAILLÉ, 2002).

A obtenção do dom, o fato de perceber-se como uma escolhida e assumir essa conduta, de intermediadora entre o divino e o terreno, as coloca na posição de ter a obrigação de doarem-se, sem trocas materiais, mas o retorno em forma de reconhecimento e prestígio, faz-se presente na lógica do benzer, como o mínimo esperado nesse círculo.

O reconhecimento social e familiar adquirido por D. Orania é algo que a faz ter dificuldades de afastar-se completamente do ofício de benzer. Contrariamente à benzedeira Elaine, ela afirma estar satisfeita com o retorno obtido ao longo da sua carreira na benzedura.

O seu parâmetro de benzedeira é sua mãe, que fora uma benzedeira de prestígio, recebendo grande retorno em forma de reconhecimento e apreço no seu contexto de inserção. Sua mãe doava-se “excessivamente” ao

próximo, sem pensar em si mesma, procurando aconselhar e auxiliar a todos conforme lembra D. Orania. A mãe serviu-lhe como modelo. Contudo, afirma não ter conseguido atingir o grau de desprendimento e bondade que ela tinha e nem de poder, a qual possuía um repertório de benzedura mais amplo, benzendo de *temporal* (benzedura para amenizar tormentas, acalmar tempestades) à *berruga*, e atendendo adultos e crianças. Orania considera seu poder de cura mais restrito, tanto das desordens a serem atendidas, quanto de público, pois atende apenas crianças, com problemas de bronquite, sapinho e quebrante.

Para se afastar, de forma gradativa, ela atende somente quando solicitada. Porém, no último mês, após a perda de um irmão, não teve condições de benzer em nenhuma circunstância, estava bastante abalada. Quando procurada, aconselhou os consulentes a irem à casa de D. Elaine para que pudessem ser atendidos. O afastamento para ela, não está colocado como algo definitivo, a identidade de benzedeira e a conduta altruísta e solidária são elementos que D. Orania faz questão de manter, apesar dos rituais e rezas já não fazerem mais parte do seu cotidiano.

D. Casturina distanciou-se de suas práticas diárias de benzedeira por conta da cegueira, que, aos poucos e silenciosamente, foi se instalando por conta do glaucoma, como já explicitado anteriormente. Ela relatou não ter percebido a perda gradativa da visão, logo seguia atendendo as pessoas em um quatinho, ao lado da sala de sua casa, onde preparava suas brasas no fogão a lenha, manipulando a tesoura, ervas e frequentando, às vezes, o terreiro de Umbanda da sua irmã. Todavia, após uma consulta com um médico no posto do bairro, foi verificada a ausência da visão em um olho. O problema avançou e a benzedeira precisou deixar de benzer, atuando apenas em algumas situações que a mobilizava e que não afetava a sua segurança no manejo dos instrumentos para benzer. Benzedura de *encalho* é um dos males ainda tratados por ela; os elementos que envolvem o ritual não oferecem o mesmo risco que manusear o fogo para fazer brasas e uma tesoura necessários para benzer outras desordens. Os objetos que ela usa para o tratamento de *encalho* são ovo e linha de costura.

A tristeza sentida pelo afastamento do ofício foi externalizada nas nossas conversas. Contou-me que ao acordar pela manhã, organizava o espaço de

atendimento, iniciava a preparação das brasas, das ervas, para receber seus consulentes – algo que não faz mais e lamenta.

Atualmente, exerce influência enquanto oficiante quando procurada para aconselhamentos, pedidos de indicações de chás e tratamentos para pequenos males, como desordens estomacais, dores de cabeças etc. No entanto, o seu cotidiano não é mais ordenado pelo ofício, mas sua identidade ainda é a de uma benzedeira influente. D. Casturina compreende seu dom como missão, sendo assim, a missão foi cumprida! Embora não haja motivos para sofrimentos ou queixas no seu processo de encerramento do ofício, ainda há um comprometimento com Deus e os seus guias. Orações diárias e pequenas oferendas permanecem como parte das atividades diárias da benzedeira.

Diferentemente da anterior, D. Ana diz categoricamente: “Não benzo mais!” A ausência da prática do ofício no cotidiano não parece ser algo sofrido para ela. Diz ter adquirido maior “liberdade”, de poder ir e vir sem preocupar-se se precisa terminar a benzedura de alguém, por exemplo. Apesar de salientar que “se alguém me procurar pra benzer, não posso negar”, ela inclui no seu cotidiano os passeios, que eram impeditivos antes pelo ofício. Esta benzedeira entende o dom como tradição das mulheres da família, portanto herdado. Foi “a escolhida” na família para continuar com o ofício.

D. Gessí não assume o afastamento do ofício, mas poucos agora a procuram para benzer ou para algum trabalho religioso. Ela possui problemas pulmonares, que a impedem de fazer muito esforço. Porém afastar-se das benzeduras e dizer que não benze mais, não é algo que lhe agrada. Embora doente com dificuldades para fazer alguns rituais e com poucos consulentes, afirma permanecer benzendo. As pessoas ainda a procuram porque a reconhecem como uma boa benzedeira, visto que a sua debilidade física não a desqualifica em absoluto frente aos consulentes. Porém há determinados rituais, cuja realização demandam esforço e agilidade no manuseio dos objetos, como benzedura com brasas por exemplo, que tornam-se mais difíceis para ela fazer.

Quando alguém a procura, ela mostra-se visivelmente satisfeita e faz o ritual com seriedade e propriedade. Durante as minhas visitas, ela contava-me quem a havia procurado e quantas benzeduras tinha feito entre a nossa

última conversa e até aquele momento. Para ela, essa ‘contagem’ positiva reflete seu sucesso, consideração e poder mesmo que no momento de parar.

O fato de ter sido requisitada para compartilhar a sua história, enquanto uma agente especialista da cura, uma benzedeira, com histórico de mãe de santo outrora influente, para falar sobre seus conhecimentos consagrados e sua vida, pareceu dar fôlego ao prestígio da oficiante. Ela demonstrou contentamento ao estar sendo reconhecida, de alguma maneira, por um outro seguimento social, o campo do conhecimento acadêmico, da pesquisa. Para ela, cada consulente que bate em sua porta em busca de ajuda ou aconselhamentos, significa que ela ainda é importante e ainda conserva os seus poderes de cura intactos, apesar da idade e da doença que avança com cada cigarro consumido.

Nesse sentido, o afastar-se do ofício, não anula o dom destas mulheres, porém muda as maneiras de se relacionar com ele (o dom). E a espera do retorno, consiste não somente no prestígio e reconhecimento social, mas também, na “missão cumprida” diante de Deus e no retorno de “bênçãos” divinas. O contato especial com mundo invisível, é considerado um privilégio, que demanda sacrifício igualmente, consistindo na doação de si, do seu tempo, liberdade (CAILLÉ, 2002) e dos dotes consagrados de cura e a intimidade com Deus, entidades e santos.

#### **4.2. Herança ou Transmissão: os sucessores e a permanência do ofício**

A discussão a respeito dos sucessores das oficiantes e oficiante do benzer pousa no campo da dúvida dos familiares/pessoas próximas e das interlocutoras e interlocutor. Dois motivos principais são notados: (1) a controversa impossibilidade de repassar conhecimentos consagrados, advindos/adquiridos através de uma conexão com o divino/além e (2) identificar quem se interessa e, também, manifesta o dom.

Chamo de controversa porque a transmissão do saber fazer ao mesmo tempo que mostra-se exigente por tratar-se de um conteúdo cujo acesso exige o dom. Mas não só. Além do dom, tem de “ser uma pessoa boa”, altruísta, sensível, com grande senso de alteridade, sabendo compreender e reconhecer a dor do outro e tentar ajuda-lo sem nada pedir em troca. Ter o

dom significa também conseguir comunicar-se com o mundo invisível, ter 'licença' para tal, como já demonstrado. Vale retomar as características da iniciação, momento que a obtenção do dom surge ou é notada: a partir ou durante experiência de quase morte; dom herdado e, concomitantemente, dom inato ou apenas ingênito advindo da observação de em algum ato/reza de cura. O aprendizado desenvolvido por meio da imitação prestigiosa (MAUSS, 2003), no entanto, é definido igualmente, como "adquirido pelo dom", através dessa comunicação com Jesus, entidades ou divindades.

O processo de transmissão, especificamente nesta pesquisa, é um ponto um tanto incógnito do ofício de benzer. Analisá-lo consiste em um desafio, pois não há um consenso entre os oficiantes a respeito, nem mesmo um desejo de explicar ou discorrer sobre esse ponto. Sempre que indagados sobre a sua sucessão, evidenciam que não costumam pensar quem e como irão preparar outro familiar ou pessoa próxima para sucedê-los. Falar disso é também falar da sua finitude e a do ofício.

Na ausência de uma definição uníssona na narrativa das interlocutoras e interlocutor sobre as formas de transmissão dos seus conhecimentos, aparecem especulações a respeito de quem, possivelmente, poderá ou não manter o ofício na família ou no contexto de atuação. Nessa reflexão a respeito de quem poderá ser o escolhido, existe, além dos aspectos já citados, a verificação da disponibilidade e adequação do sucessor ou sucessora no seu cotidiano.

Um dos impedimentos expostos reside na rotina atribulada típica de centros urbanos, repleta de afazeres com família, trabalho e estudos identificada em possíveis 'herdeiros'. Para esses, a prática do ofício seria um empecilho ao andamento da vida desses sujeitos e não um dom valorizado a ponto dessa rotina ser alterada. O argumento traz à tona, portanto, uma discussão interessante a respeito da permanência de um ofício tão antigo e tradicional no mundo contemporâneo. Porém, não vou ater-me a tal questão, trago-a apenas para evidenciar um dos argumentos mais colocados por parte dos oficiantes, quando trata-se da escolha de um sucessor.

Ponderando sobre os requisitos determinados para dar sequência ao ofício, trago Joël Candau (2011) – antropólogo com atuação em antropologia cognitiva, estudioso sobre memória e identidade – que propõe uma reflexão

das vias de transmissão de memórias. Essas memórias, são explicadas por ele como maneiras de fixar o passado, evocá-lo e compartilhá-lo. Dentre os modos de lidar com os saberes e fazeres, o puro conhecimento dos preceitos, das ervas, dos ritos e dos objetos de nada servem sem a percepção e o poder que o sujeito tem do mundo. Para ele, o ato de transmissão não reside apenas no comunicar o conhecimento, mas em um jeito de estar no mundo.

Logo, os “segredos” do ofício de benzer somente serão compreendidos se houver o entendimento apreendido durante as múltiplas maneiras de dizer e fazer, visto que a apreensão ultrapassa a razão, inscrevendo-se no corpo (CANDAU, 2011). Assim, o processo de tornar-se uma/um oficiante não pressupõe somente a transmissão das técnicas corporais, reclama igualmente, a necessidade de transformação, da corporificação do “ser benzedeira/o”.

Perseguindo desvendar o processo de manutenção dos saberes do ofício de benzer, incluo o antropólogo Fredrik Barth (2000), cuja pesquisa, disponibilizada em o “O Guru e o Iniciador”, oferece elementos para analisar o processo de negociação entre o conhecimento e formação da cultura. O autor faz um estudo comparativo em duas regiões específicas: Sudeste da Ásia e Melanésia, respectivamente em Bali e Nova Guiné. Em Bali, encontrou um povo que considera a alma a causa dos fenômenos vitais, havendo temor a feitiçaria. Assim sendo, os ancestrais guiam e ordenam a vida naquele local, sendo preciso a realização de cultos preparados com intenção de conservar e certificar o bem estar pessoal, a abundância e a fecundidade nas lavouras, além disso fortalecer a ligação entre corpo e alma, para que esta última não se perca.

Na Nova Guiné, Barth analisa as interações entre o que ele denomina iniciadores e noviços, em uma sociedade onde o segredo e o mistério possuem relevância e demasiada influência na vida dos estudados. A comparação entre os locais traça a ascendência que essas premissas demonstram nas relações entre iniciadores e noviços com o conhecimento. Os resultados dessas interações, no que diz respeito às produções culturais são, de igual maneira, abordados.

Para a população da Nova Guiné, o conhecimento adquire valor ao ser ocultado e dividido com o menor número de pessoas possível. Na ilha de Bali,

a percepção sobre a transmissão do conhecimento, mostra-se distinta, porquanto o autor salienta, que há mérito quando os saberes são ensinados e partilhados.

Na Nova Guiné há o iniciador – o sacerdote do culto de mistérios e, em Bali, o guru. O primeiro esconde até mesmo do noviço as “verdades essenciais” (BARTH, 2000), ao passo que o segundo busca ensinar sempre, na tentativa de ordenar e limitar o que é certo e o que é errado. Portanto, o guru angaria discípulos e recicla constantemente seus conhecimentos, afim de repassá-los com maior propriedade e amplitude. O pesquisador define esse processo como “reprodução cultural ativa e intencional, por meio de um trabalho sistemático e permanente como educador” (p. 145).

Na outra sociedade, os conhecimentos especiais não são ensinados, embora os utilizem para desenvolver rituais públicos e iniciar noviços. Há uma encenação, uma performance que caracteriza o mistério, fixando à esse um caráter permanente para o seu grupo ou comunidade.

O prestígio e o sucesso nestas carreiras são obtidos de diferentes formas. O guru o alcança por meio da disseminação dos seus conhecimentos e o iniciador, ao fazer segredo, resguardando-o. Desta maneira, os conhecimentos dos gurus expandem-se para além dos seus contextos de atuação, já o do iniciador permanece fixado no mesmo lugar, não ultrapassando tais fronteiras.

A explicação dos dois especialistas e ordenadores religiosos contatados por Barth, destacam os efeitos na constituição da cultura destas regiões. A formação de seus noviços ou discípulos é, também, atingida por estas maneiras de lidar com o conhecimento e sua manutenção. Em menor proporção, o ofício de benzer e sua transmissão têm características semelhantes a ambos os processos de transmissão do conhecimento delimitados por Barth (2000). A semelhança com a manutenção do conhecimento dos gurus de Bali situa-se na preocupação em ordenar o seu espaço de influência (consulentes, família, bairro etc.), atentando para o que é certo e o que é errado diante das próprias perspectivas. Há, entretanto, maior semelhança com o iniciador de Barth. O processo de transmissão do conhecimento do ofício de benzer pontua-se justamente nos quesitos apresentados por este especialista, pois o segredo das rezas e dos rituais

integram o caráter consagrado do ofício e do oficiante. D. Elaine, por exemplo, nega-se a explicar determinadas rezas e processos de cura, afirmando que poderá somente repassar seus conhecimentos em seu “leito de morte”. Ao posicionar-se desta maneira, deixa claro que não pretende compartilhar seus conhecimentos nem com os filhos, entendendo o dom de benzer como um privilégio individual e que cabe somente a ela reproduzi-lo, sob pena de, de repente, torná-lo ineficaz. A atitude da oficiante, exemplifica a necessidade da conservação da qualidade de segredo dos conhecimentos do benzer salientada por Barth.

O conhecimento, à vista disso, deve permanecer encapsulado, revelado aos poucos durante as performances dos rituais. O/A noviço/a deve estar atento para captar os processos de aprendizagem, denunciados durante determinadas ações (BARTH, 2000). Sendo assim, não há uma explicação dos ensinamentos na relação iniciador/a e noviço/a, mas um estímulo para que os iniciantes sintam-se afetados durante a manipulação dos “símbolos concretos e realização de algumas operações ocultas” (BARTH, 2000, 146-7).

O procedimento da transmissão do ofício de benzer situa-se nesta lógica ou em grande parte dela, na minha compreensão. Os ensinamentos não são passados livremente, como fazem os gurus descritos por Barth. A permanência do enigma no manejo dos objetos, na pronúncia das rezas, evidenciam e legitimam a importância dos mesmos. Os oficiantes, comportam-se como guardiões dos conhecimentos consagrados, a comunicação com o divino e a manutenção deste privilégio configuram-se enquanto características do dom.

A aquisição do dom e a legitimidade desenvolvida ao longo dos anos de atuação dos oficiantes é algo intransferível, na perspectiva das interlocutoras e interlocutor. O prestígio não alcançará seus sucessores, se é que haverão de ter algum. Em suma, para se ter acesso aos conhecimentos é preciso ser uma/um escolhida/o, um enviado de Deus ou divindade, para fins de cumprir uma “missão”.

O Sr. Dário, quando indagado sobre a sucessão, é categórico ao afirmar: “não poderia passar para ninguém”, talvez para a filha – lembra-se ele – que é médium e pode dar sequência ao ofício com as mãos. Porém não o fará

com as tunas usadas pelo pai. A simpatia das tunas, segundo Sr. Dário, é um dom “exclusivo” dele: “se houver outra pessoa fazendo é falso”. Portanto, o único que pode exercer tal ritual é ele. A permissão para tal lhe foi cedida após o acidente, quando soube de sua missão de curar. A filha não poderia substituí-lo. A situação de iniciação do Sr. Dário não pode ser repetida.

D. Orania gostaria de repassar seus conhecimentos para sua filha, médium kardecista. Ela salienta que a filha está estudando há três anos a doutrina de Kardec, faltando dois anos para ela “se formar” como médium. A família de D. Orania é grande, contudo apenas dois filhos demonstraram interesse no ofício da progenitora. Um dos filhos homens diz ser um médium também e manifesta interesse em aprender a benzer. Mas, a preferência da benzedeira está direcionada para a filha. Segundo ela, as mulheres é que possuem maior aptidão para cuidar e trazer conforto para quem precisa. Uma questão de gênero, importante aspecto no domínio e aceitação das tarefas do ofício para D. Orania. Todavia também afirma que seria necessário ter uma conversa com todos os filhos e netos para, quem sabe, alcançarem um consenso sobre a sua sucessão. A ideia de uma reunião familiar surgiu enquanto conversamos, mas foi frustrada por conta do falecimento do irmão mais novo da benzedeira. Por estar abalada, resolveu adiar o acontecimento. Entretanto, a vontade veio à tona e começou a ser pensada mais abertamente no seu círculo familiar.

D. Gessí, não é diferente nas dificuldades mostradas pelos oficiantes. Alega não poder passar algo que lhe foi dado, sua mediunidade não foi herdada, foi adquirida e desenvolvida – ela tem o dom. Assim sendo, coloca que não pode ensinar suas rezas e rituais para qualquer pessoa, somente algumas rezas que ela pode transmitir, como a benzedura de minguadeira<sup>1</sup>. Este ritual é feito para crianças que demoram a crescer, embora a maioria “vai morrer com ela”. Apesar de suas concepções sobre o dom, sua única filha – inserida no universo religioso da Umbanda – já se declarou apta para seguir com as benzeduras da mãe. Porém, D. Gessí a desqualifica, visto que ela não

---

<sup>1</sup> Esse ritual é realizado em nove sextas-feiras, onde é preciso rezar nove Ave Marias, debaixo de uma árvore em crescimento.

se “aprontou na religião como deveria”. Cito trecho do diário de campo para melhor exemplificar essa ideia:

Ao longo da visita pude conversar com a filha de D. Gessi – uma mulher de 44 anos, mãe de um casal – sobre a inserção dela na religião. Presenciei um conflito de gerações em relação ao significados, rituais e símbolos religiosos da Umbanda. Pois, a benzedeira Gessi, iniciada também na religião de matriz africana, expõe que a inserção da filha em determinados seguimentos afro-religiosos não estava condizente com a conduta que D. Gessi ensinou a ela. D. Gessi expressou essa indignação com a seguinte frase: - “Cresceu e quis se governar, ai não pude fazer mais nada.” Elas discutiram sobre fardamento, rituais, rezas etc. (Diário de Campo, set. 2014)

Esse conflito, entre mãe-benedora e filha-umbandista, evidencia a necessidade de que a escolha de um/a sucessor/a traz consigo exigências especiais, ao menos de possuir e expor determinados dotes que sejam avaliados positivamente pelos oficiantes.

D. Ana age da mesma maneira, ao negar os ensinamentos ao filho, por não identificar nele os dotes necessários para ser seu sucessor.

D. Casturina, desenvolveu o dom, juntamente com sua irmã. Sua irmã tem duas filhas, que segundo ela, “tem missão” e estão “aprontando-se” para serem sucessoras da mãe. No entanto, ela identifica em uma única filha o potencial mediúnico para desenvolver o dom. Contudo, essa filha sofre do mesmo problema de saúde que a mãe tem nos olhos, em estágio menos avançado, mas com prognóstico semelhante. O restante das filhas, na percepção da oficiante, não possuem os dotes necessários para desenvolverem o dom – também não são médiuns e não se interessam pela prática, tendo em vista que frequentam religiões que “não aceitam” a prática – como as vertentes Pentecostais (Assembleia de Deus por exemplo). A filha que “tem missão” de benzedeira foi descrita por ela como uma “verdadeira Mariazinha” – entidade responsável por guiar a filha de D. Casturina no ofício. Assim como a benzedeira tem como “guia” a entidade Maria Conga Tesoureira, a filha teria a guia Mariazinha. Transcrevo um trecho da entrevista, para melhor elucidar essa questão:

A Claudia, minha filha, é a única que poderia continuar. Porque ela trabalha muito bem, é devota como eu, ela tem um dom muito bom. Ela desde pequena, quando ela nasceu, uma senhora jogando búzios me disse: “- A sua filha é muito inquieta, ela tem uma missão para cumprir. Ela tem a legítima Mariazinha.” Porque a Mariazinha é assim: inquieta! Depois ela começou a ir na terreira e a Mariazinha se manifestou. Mariazinha é uma entidade criança, da falange dos São

Cosme e Damião. E a minha filha tem essa entidade, por isso é inquieta e encrenqueira. Ela cumpriu missão na terreira, trabalhando com a Mariazinha, mas na benzedura não. Veio a intuição pra ela benzer, mas ela não pode. Porque foi dá um tipo de um derrame, uma isquemia na cabeça dela, que ao invés de prejudicar um braço ou uma perna, prejudicou a visão dela. Atacou a retina da vista, há uns três anos atrás. Minha filha foi muitas vezes à Porto Alegre. Ela enxerga um pouquinho, mas muito pouco. Depois que aconteceu isso com ela, ela parou de ser assídua no terreiro. Se não fosse isso, ela ia benzer, eu não ia precisar ensinar nada, porque os guias é que ensinam, que doutrinam. (Diário de Campo, Jan. 2015)

Para algumas benzedadeiras, é preciso vir com “a missão<sup>2</sup>” de benzer, de curar, como um destino já imposto por Deus e os guias, no intuito de que exerçam o ofício e alcancem a plenitude diante do mundo invisível. Consiste em uma lógica bastante semelhante ao do kardecismo e catolicismo – necessário cumprir papéis na vida para alcançar alguma evolução pessoal e espiritual.

A “missão”, insere-se na ideia do sacrifício, o qual é um elemento propagador do dom (Caillé, 2002), o dar/doar-se seria a mola propulsora, o receber estaria localizado em dois espaços distintos: das divindades e dos consulentes. A benzedeira recebe do mundo invisível o dom de curar e oferece a cura à quem sofre. A partir desse ato há o reconhecimento, a legitimação no contexto de inserção da oficiante. Ela/ele, portanto, recebe dos dois lados e obriga-se a ser recíproca – mantendo o círculo de doação, sacrificando sua liberdade, para adquirir a retidão e manter o dom, através dessas ações<sup>3</sup> (CAILLÉ, 2002). Desta maneira, a transmissão é um aspecto delicado na vida do oficiante, repassá-lo não é algo buscado entre eles. O mais importante, na fala delas e dele, foi a iniciação, a inserção no ofício e o assumir as consequências dessa escolha. A transmissão é percebida com ressalvas e o afastamento não é entendido como a perda do dom.

Isto não significa que o ofício irá desaparecer, ou não irá, de alguma forma, perpetuar-se entre os familiares. Pois, assim como muitas delas começaram anos após a morte de suas progenitoras, as quais eram

---

<sup>2</sup> No caso da D. Casturina, as pessoas que tem “missão para cumprir”, tem um guia e ao longo da formação da personalidade, demonstram características dos seus guias. Sua filha é uma pessoa inquieta, por ter como guia uma entidade criança. A benzedeira Casturina, expõe como característica da sua guia, a preta velha Maria Conga Tesoureira, a sua autoridade, sua sinceridade em dizer o que é preciso ser dito.

<sup>3</sup> Não darei continuidade nesta linha de análise, visto que já a abordei, durante o item anterior e no Capítulo 2, deste trabalho as mesmas questões.

benzedeiras, nada impede que ocorra o mesmo com filhas, filhos, netos e bisnetos. D. Orania, por exemplo, colocou seu dom em prática, quando tinha 42 anos, assim, deu-se com D. Elaine. O legado está dado, as memórias contadas e compartilhadas da mãe-benzedeira Orania são igualmente valorizadas pela família. Filhos e filhas, assim como a própria oficiante, além de sobrinhos, perpetuam as ações e crenças de cura e auxiliam a sua manutenção ao narrarem as histórias presenciadas e contadas.

Percebo, portanto, a manutenção dessas histórias como a conservação das memórias destas pessoas. Sendo o conhecimento do benzer, as rezas, o manuseio dos objetos e os rituais uma parte destes saberes partilhados e propagados entre eles. Assim como as vivências e os saberes das demais oficiantes poderão prolongar-se por tempo indeterminado da mesma maneira, bem como por meio das pessoas que os consultaram e sentiram-se confortadas com seus préstimos curativos.

## Considerações Finais

A presente pesquisa apontou rumos para contribuir com os mais diferentes olhares sobre ofício de benzer. Visto que, dentre os diversos estudos a respeito, há uma diversidade de abordagens, as quais colaboram para pensar em como se configura o benzer na atualidade e quem são seus personagens.

Durante o desenvolvimento deste trabalho, pude perceber que esta vertente das práticas de cura popular, ao menos no município de Pelotas, mostra-se dinâmica e contínua, renovando-se por meio de variadas formas.

A agência destas mulheres e homem, com quem tive oportunidade de dialogar durante este período de inserção em campo, evidenciaram que as benzeduras ainda são bastante procuradas por pessoas de diferentes classes sociais, com distintos níveis de instrução. Pois, para além dos cuidados com a saúde, estes oficiantes oferecem respostas ao inexplicável, dispendo uma solidariedade e um senso de alteridade pouco usual no nosso cotidiano contemporâneo.

No fluxo das narrativas destas interlocutoras e interlocutor, o dom revelou-se com um conceito fecundo, configurando-se em um caminho que os mesmos utilizam para explicar as suas práticas e lugar de atuação. Portanto, abordar tal conceito faz-se de suma importância para entender este ofício mágico/religioso e seus praticantes. Mauss (2003) elucida-o e o consagra e Caillé (2002) dá novo fôlego ao inaugurar um terceiro paradigma entre o “Holismo e o Individualismo” para determinar o dom. O paradigma da dádiva dispõe subsídios para reinterpretar o conceito, como busquei apresentar ao longo deste trabalho.

Segundo Maluf (2013) a eficácia simbólica manifesta maneiras de definir práticas e situações aptas a produzir efeitos que não se resumem a uma explicação de causa e efeito, e Csordas (2008) complementa essa ideia ao procurar alcançar e delimitar a experiência de quem vivencia estes processos de cura, colocando-os no campo dos sentidos, e sendo corporificados por meio da comunicação entre o consulente, o especialista e a cura.

Assim podemos inferir que os sistemas simbólicos contidos na ação desta atividade terapêutica popular, proporciona a possibilidade de transformar os reveses cotidianos. Esse processo de transformação pode ser identificado na atmosfera mágica que envolve os objetos, as rezas, os encantamentos.

Tais processos parecem culminar na materialização/corporificação da cura, ao gerar esperança e incitar pensamentos positivos no consulente. A fé, enquanto elemento indispensável, é igualmente inspirada durante o ritual e contribui para essa eficácia. Sr. Dário, D. Gessi, D. Elaine, D. Orania, D. Casturina e D. Ana são os representantes de parte deste universo de curas mágicas, onde ele/elas afirmam conseguir curar somente com o poder das mãos e das palavras, sustentando o discurso de que é possível, de alguma maneira, obter um controle um pouco maior das adversidades do destino.

Ao finalizar este estudo, creio ser necessário também, enfatizar uma parcela dos dados que surgiram e que não foi factível, neste momento, relacioná-los aos objetivos da dissertação, como a importância do altar/congá no ritual; deter-se à preparação das imagens e dos objetos para compor o ritual, destacando o tipo de tradição que os mesmos possuem, se familiar ou se são contextualizados em uma tradição religiosa – atentando para a maneira como eles são utilizados e sacralizados e sua relação com a cura. Tais questões, contribuiriam para a entender, de forma mais aprofundada a constituição das trajetórias dos oficiantes e suas atuações no campo da medicina popular.

Referente às trajetórias destas interlocutoras e interlocutor, há muito mais questões a serem apreendidas e analisadas, além das que foram expostas neste estudo. As histórias são extensas e permeadas de nuances importantes para ampliar os dados até aqui levantados. Atentar para um trabalho mais minucioso e metodologicamente fundamentado com as imagens, com enfoque no ritual, consiste, igualmente, em uma das possibilidades a serem exploradas em outro momento. Entretanto, espero que as problemáticas aqui introduzidas, sirvam para balizar outras iniciativas de estudo a respeito deste tema, tão fértil e precioso.

## Referências Bibliográficas

BARTH, Fredrik. O Guru e o Iniciador: Transações de Conhecimento e moldagem da Cultura no Sudeste da Ásia e na Melanésia. In: **O Guru, O Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BASTIDE, Roger. **As Américas Negras**: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Ed. Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória Sertão**. São Paulo: Cone Sul, 1998.

CAILLÉ, Alain. **Antropologia do Dom**: o terceiro paradigma. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2011.

CLIFFORD, James. **A Experiência Etnográfica**: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro: ed. UFRJ, 2008.

CSORDAS, Thomas. Paradigma da Corporeidade. In: **Corpo/Significado/Cura**. Porto Alegre: UFRGS, 2008.

CHALHOUB, Sidney (org.); PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas Populares e Instituições Médicas na Primeira Metade do Século XIX. In: **Artes Ofícios de Curar no Brasil**: capítulos de História social. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. Lisboa: Ed. 70, 1966.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **'Ser afetado'**. *Cadernos de Campo* n. 13, 2005.

FERREIRA, Jaqueline. O Corpo Sínico. **Saúde e Doença**: um olhar antropológico, Book Scielo, Rio de Janeiro, p. 101-111, 1994. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>

FOOTE-WAYTE, Willian. Treinando a Observação Participante. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.). **Desvendando Máscaras Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GODOLPHIM, Nuno. A Fotografia como Recurso Narrativo: Problemas sobre a Apropriação da Imagem enquanto Mensagem Antropológica. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 2, Jun/Set. 1995. Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha/pdf/n2/HA-v1n2a13.pdf>>

GURAN, Milton. Fotografar para Descobrir, Fotografar para Contar. **Diálogos Antropológicos**. Dossie 1, Imagem. Anais do GT 26: Antropologia Visual e da Imagem. II Reunião de Antropologia do Mercosul. 11-14 de nov. de 1997. Piriápolis, Uruguay.

HELMAN, Cecil G. **Cultura, Saúde e Doença**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.

LANNA, Marcos. Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a Dádiva. **Revista de Sociologia Política**, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, vol. 14, p. 173-194, jun. 2000.

LOYOLA, Maria Andrea. “**Medicina Popular**”. In: R. Guimarães, (org.), **Medicina e Saúde no Brasil: contribuição para um debate**. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

LOYOLA, Maria Andrea. **Médicos e Curandeiros: Conflito social e saúde**. São Paulo: Difel, 1984.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o Sacrifício**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MONTERO, Paula. **Magia e Pensamento Mágico**. São Paulo: Ática, 1985.

PEIRANO, Mariza. **Uma Antropologia do Plural: Três experiências contemporâneas**. Rio de Janeiro: Universidade de Brasília, 1992.

PRIORE, Mary Del. Magia e Medicina na Colônia: o corpo feminino. In: **História das Mulheres no Brasil**. 10 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

QUEIROZ, Maria Isaura de. (Org.). **Roger Bastide: Sociologia**. São Paulo: Ed. Ática, 1960.

RABELO, Mirian Cristina. **Religião e Cura: Algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas**. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, Vol. 9, p. 316-325, julho-set. 1993.

SCHWARCZ, Lilian Moritz (Org.); MONTES, Maria Lucia. As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado. In: **História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da Intimidade Contemporânea**. São Paulo: Companhia da Letras, 2000.

STEIL, Carlos Alberto (Org.); INGOLD, Tim. Caminhando com Dragões: Em Direção ao lado Selvagem. In: **Cultura, Percepção e Ambiente: Diálogos com Tim Ingold**. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

STRAUSS-LÉVI, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

STRAUSS-LÉVI, Claude. A Eficácia Simbólica. In: **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

TEIXEIRA, Faustino (Org.); OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. “A Teoria do Trabalho Religioso em Pierre Bourdieu”. In: **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TAVARES, Fátima (Org.); BASSI, Francesca (Org.); MALUF, Sônia Weidner. Eficácia Simbólica: Dilemas teóricos e desafios etnográficos. In: **Para Além da Eficácia Simbólica: Estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: EDUFBA, 2013.

VALLADARES, Licia. Os Dez Mandamentos da Observação Participante. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 22, nº 63, SP, Fev. 2007. Acesso em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092007000100012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092007000100012)

WAGNER, Roy. **A invenção da Cultura**. São Paulo, Cosac Naify, 2012.