

# Saúde, doença e religiosidade na perspectiva de benzedeiras que atuam na Região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina

*Taíza Gabriela Zanatta Crestani<sup>1</sup>*

*Aline Iubel<sup>2</sup>*

*Sílvio Antônio Colognese<sup>3</sup>*

*Michelli Cristhini Styburski<sup>4</sup>*

**Resumo:** Este trabalho foi elaborado com o objetivo de compreender de que forma benzedeiras que residem e atuam em municípios da região extremo oeste do Estado de Santa Catarina organizam os rituais de cura e relacionam as condições de saúde e adoecimento à crença/prática religiosa. Para tanto, optou-se pela realização de uma pesquisa de abordagem qualitativa. Os dados foram coletados por meio da realização de entrevistas individuais e do uso da técnica da observação participante. Foram efetuadas visitas aos espaços onde os rituais são efetuados, para identificar instrumentos, cânticos, orações e plantas que estruturam o ofício do benzer. Em linhas gerais, os resultados deste estudo evidenciam que as condições de saúde e doença são interpretadas pelas benzedeiras sob ângulos plurais, privilegiando-se as conexões entre corpo-mente e sujeito-meio ambiente. A sua relevância para as ciências sociais se evidencia na medida em que contribui para aprofundar a reflexão a respeito das práticas populares de cura, lançando luz ao contexto onde elas se desenvolvem.

**Palavras-chave:** Saúde; Doença; Benzedeira; Ritual; Religião Popular.

## Health, disease and religiosity from the perspective of benzedeiras working in the Extreme Western Region of the State of Santa Catarina.

**Abstract:** This work was prepared with the objective of understanding how faith healers who live and work in municipalities in the extreme west region of the State of Santa Catarina organize healing rituals and relate health conditions and illness to religious belief/practice. Therefore, it was decided to carry out a qualitative approach research. Data were collected through individual interviews and the use of the participant observation technique. Visits were made to the spaces where the rituals are performed, to identify instruments, chants, prayers and plants that structure the craft of blessing. In general terms, the results of this study show that health and disease conditions are interpreted by faith healers from plural angles, privileging the connections between body-mind and subject-environment. Its relevance to the social sciences is evident in that it contributes to deepening the reflection on popular healing practices, shedding light on the context in which they develop.

**Keywords:** Health; Illness; Healers; Ritual; Popular Religion

---

<sup>1</sup> Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Docente do curso de Psicologia da Universidade do Oeste do Estado de Santa Catarina (UNOESC), Campus de São Miguel do Oeste/SC e Pinhalzinho/SC. E-mail: crestani.t@unoesc.edu.br.

<sup>2</sup> Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCar). E-mail: alineiubel@gmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Docente associado da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), Campus de Toledo/PR. E-mail:silvio.colognese@unioeste.br

<sup>4</sup> Acadêmica do curso de Psicologia da UNOESC – Campus de Pinhalzinho/SC. Bolsista do Artigo 170. E-mail: michelisty@hotmail.com.

## 1 Introdução

Desde os tempos coloniais, o curandeirismo e demais práticas populares congêneres têm encontrado oposição por parte das instituições oficiais (ARAUJO, 2011; SOUZA, 2009). No Brasil, a confluência das formas de curas europeias com aquelas praticadas pelos nativos e pelos povos africanos gerou uma miscelânea de movimentos e ações, de forma que não foi pacífica a relação entre agentes populares (tais como as benzedoras e as parteiras) e os representantes dos saberes chancelados pela medicina ou respaldados pelo catolicismo oficial (BOING, STANCIK 2013; CRESTANI, COLOGNESE 2018).

Impregnada pelo viés cartesiano – que sugere uma equiparação do funcionamento do corpo físico ao de uma máquina –, a ciência moderna caracteriza o exercício da medicina popular como credence, alegando que as propriedades curativas das plantas e das ervas, tal qual conheciam as benzedoras, não passavam de superstição. Consequentemente, a concepção de doença enquanto sofrimento oriundo do mau funcionamento (ou lesão) de um órgão ou mais, passa a contrastar com o entendimento da doença enquanto reflexo de determinadas condições espirituais. Acentua-se, assim, a dicotomia entre as explicações naturais e sobrenaturais atribuídas ao processo do adoecer (MINAYO, 1988).

No que tange especificamente a esfera religiosa, a prática da benzedura foi comparada aos ritos de bênçãos ministrados em cultos pelos representantes eclesiais (SANTOS *et al*, 2012). Porém, enquanto a lógica defendida pela Igreja encara a enfermidade como reflexo do desvio das normas vigentes, considerando-a uma das faces do castigo divino, as terapias populares seguem um viés holístico. No primeiro caso, tem-se a saúde como sinônimo da concessão de uma graça, e a doença como o seu oposto. No segundo, tem-se a saúde como resultado do equilíbrio entre corpo, mente e natureza, e a doença como fruto de uma relação desarmoniosa entre tais elementos.

Em consonância, aponta Borges (2008), por estarem dispostas a abraçar as queixas daqueles que precisam de seus serviços dentro do contexto da necessidade, aos olhos da racionalidade, as benzedoras passam a ser consideradas transgressoras. Abrem as portas de suas próprias casas para efetuar atendimento às pessoas que ali reconhecem um ponto de apoio e suporte para enfrentar as adversidades da vida cotidiana. Assim, tem-se que ao dialogar com a estrutura social e suas contradições, as manifestações populares de cunho religioso passam a exercer uma função política (BRITO *apud* CHAPRON, 2019). No Brasil-colônia, por exemplo, em decorrência de baixos salários, da precariedade das condições de vida e da ausência de profissionais especializados e acessíveis para atender toda a população, muitas pessoas (sem poder aquisitivo para arcar com as despesas médicas), recorriam aos serviços das curandeiras e rezadeiras (SOUSA, 2014).

Embora este quadro tenha mudado consideravelmente com o advento das políticas públicas relacionadas à saúde, nos dias atuais ainda são atribuídos rótulos e estereótipos à prática do benzimento, devido ao fato da abordagem utilizada pelas (os) praticantes ser essencialmente ritualística e heterogênea (variando de acordo com o solo onde se encontram enraizadas). Por este motivo, o estudo das nuances culturais que edificam estes saberes torna-se relevante, uma vez que tende a contribuir para o entendimento das representações sociais construídas sobre essa prática a partir do contexto e das relações que as condicionam. Além disso, sua relevância se mostra na medida em que permite refletir sobre as concepções de saúde e doença que se desenham no ato de benzer, apresentando novos ângulos para se conhecer a história das práticas religiosas no cenário regional.

Tendo isso em vista, o presente estudo foi realizado com o objetivo de entender a prática da benzedura na perspectiva de mulheres que desenvolvem este ofício na região Extremo Oeste do Estado de Santa Catarina, lançando luz às especificidades do diálogo entre as práticas que caracterizam a sabedoria popular na interface com outros campos de conhecimento (institucionalizados e não institucionalizados). Reflexões deste caráter são fundamentais para estudantes e profissionais da Psicologia, da História e das Ciências Sociais, que precisam estreitar cada vez mais os laços para entender a diversidade religiosa e suas implicações.

## 2 Método

Para compreender de que forma benzedeadas que residem e atuam em municípios da região extremo oeste do Estado de Santa Catarina organizam os rituais de cura e relacionam as condições de saúde e adoecimento à crença/prática religiosa, optou-se pelo desenvolvimento de uma pesquisa de abordagem qualitativa, a qual, segundo Minayo (2008), dá ênfase ao mundo dos significados, das relações interpessoais, das representações e da intencionalidade. Os dados foram coletados por meio da realização de entrevistas individuais (sem roteiro pré-definido), e do uso da técnica Observação-Participante (OP). De acordo com Lima *et al* (2010), neste tipo de estudo os pesquisadores estudam os fenômenos sociais em seus cenários naturais, tentando entendê-los e interpretá-los considerando o repertório dos participantes (suas histórias de vida e engajamento com o fenômeno estudado).

A respeito da delimitação da amostragem, destaca-se que as quatro benzedeadas que colaboraram para o desenvolvimento desta pesquisa foram selecionadas por conveniência (pessoas ao alcance dos pesquisadores que, após serem informadas a respeito do escopo do trabalho se mostraram dispostas a contribuir). Apenas três critérios de seleção foram considerados. São eles: a) reconhecer-se enquanto benzedeadas, b) atuar na região Extremo Oeste há mais de três anos e c) residir no mesmo endereço há, no mínimo, cinco anos.

As participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Para salvaguardar as suas identidades – atendendo às solicitações que fizeram - as benzedeadas que colaboraram para o estudo receberam nomes fictícios (Dália, Margarida, Hortência e Rosa). As gravações das entrevistas foram realizadas nas residências das participantes, e duraram cerca de quarenta minutos cada. Posteriormente, foram transcritas integralmente para a apreciação, junto ao material de registro (Diário de Campo) produzido a partir da Observação-Participante.

Em relação a este segundo tópico, destaca-se que foram efetuadas visitas às casas das 4 benzedeadas no intuito de obter maiores informações sobre a organização do local onde os rituais acontecem, a identificação dos símbolos utilizados, das orações/cânticos e etc., considerando as especificidades da demanda atendida. A análise, portanto, é fruto do entrecruzamento do conteúdo oriundo da pesquisa bibliográfica, do relato das participantes e da descrição da experiência *in loco*. Salienta-se que neste artigo encontram-se articulados trechos de entrevistas efetuadas junto às benzedeadas no segundo semestre do ano de 2017, e no primeiro semestre do ano de 2021. As informações reunidas foram sistematizadas considerando-se o teor dos objetivos específicos da pesquisa. Como resultado, foram estabelecidas duas categorias para a apresentação e discussão dos dados, desenvolvidas na sequência.

## 3 Ensinar, aprender e reconstruir

Os indivíduos que compõem uma sociedade sentem quase sempre a necessidade de ter antepassados; é esta uma das funções dos grandes

Le Goff

Dália, Margarida, Hortência e Rosa são benzedeadas em atividade na região extremo oeste do Estado de Santa Catarina frequentemente procuradas para atender indivíduos que se autodeclaram doentes. Para Azevedo (2015), aqueles que buscam a cura através do auxílio das benzedeadas requerem uma solução divina para os problemas que ameaçam o seu bem-estar. Nem sempre, os motivos de procura estão diretamente relacionados com as dores do corpo: muitas vezes o mal que aflige os consulentes provém de relacionamentos conflituosos, situações mal resolvidas, descontrole emocional, enfim, não se reduzem a delimitação de um quadro biomédico (AZEVEDO, 2015).

Em consonância, percebe-se que os sistemas religiosos de cura oferecem uma explicação para a doença considerando o contexto sociocultural amplo do sofredor, ao contrário dos estudos epidemiológicos que tendem a tratar o tema "doença e cultura" como repelentes (COMAROFF 1980 *apud* ALVES, RABELO, 1998). Neste contexto, aponta Quintana (1999, p. 150), "a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social; portanto, nunca vai ser uma prática estática, detida no tempo; pelo contrário, ela se constitui numa realidade dinâmica".

Isso significa que os saberes inerentes ao ofício do benzer são reelaborados constantemente. É na medida em que são transmitidos de um indivíduo para outro, ou de uma geração para a outra, que o conjunto de técnicas e informações vão sendo renovados e aprimorados (EIDT *et al*, 2013). Isso, entretanto, não quer dizer que o ofício esteja "perdendo o seu valor", "sendo esquecido", ou "refutando a sua veia tradicional", mas, sim, que está se transformando. É justamente este processo de metamorfose o que caracteriza o benzimento como uma prática híbrida, um fazer resultante de encontros múltiplos, ou seja, uma mescla de elementos e formas de cuidado (BURKE, 2003).

Para Bhabha (1998), o reconhecimento que a tradição concede ao indivíduo é uma forma parcial de identificação, pois o reencontro com o passado pela via da memória origina uma nova forma de perceber a temporalidade. Um constante movimento de ir e vir, trazer e levar, aproximar e afastar torna-se possível quando o indivíduo vasculha a trajetória da própria vida no intuito de encontrar alternativas de solução para determinados problemas atuais. Nota-se, assim, que este resgate propicia a ressignificação da experiência vivida no momento presente (LE GOFF, 1990).

Verifica-se a constante referência ao passado no que tange a caracterização do benzimento para as participantes do estudo. Mas, algumas expressões proferidas pelas benzedeadas, como, por exemplo: "meu estilo de benzer", "eu aprendi muito comigo mesmo" e "eu simplesmente sabia o que tinha que fazer" evidenciam que a prática não é assimilada de modo passivo. As benzedeadas participam ativamente na construção do saber, pois é à luz da subjetividade das mesmas que o sentido e os significados atrelados à prática são ampliados (gerando, conseqüentemente novos signos identitários).

Em consonância, é fundamental considerar que as benzedeadas participam de um contexto onde a necessidade de recorrer ao sagrado para resolver algum tipo de problema físico ou espiritual se faz presente. Por estarem diretamente relacionadas às ações vivenciadas pelas pessoas da comunidade onde estão inseridas, as benzedeadas empreendem esforços no sentido de aperfeiçoar os métodos de intervenção (NASCIMENTO, AYALA, 2013).

De acordo com os dados oriundos da pesquisa de campo, para o desenvolvimento do ofício, são necessários alguns requisitos. Com exceção das outras três participantes, que aprenderam a benzer com a respectiva mãe, tia e avó, foi primeiramente a sogra de Dália quem se dispôs a ensiná-la. Entretanto, declara a benzedeadas, que a mentora prezava pela gestação de um neto (ou neta) para concluir os ensinamentos.

O mesmo aparece no caso de Rosa. Ela identifica a mãe como benzedeadas, e argumenta que depois de muitos anos benzendo, contactou um curandeiro para aprimorar os seus conhecimentos no que diz respeito aos métodos de fabricação de remédios caseiros. Contudo, Rosa entende que "nasceu benzedeadas" – acentuando que apesar do ofício poder ser ensinado, é dificilmente aprendido: são poucas as pessoas que apresentam esta aptidão. Para argumentar a respeito, Rosa descreve a primeira vez que benzeu alguém como uma espécie de encontro consigo mesma por intermédio de Deus. Nas palavras da participante:

A mãe não me ensinou a rezar, mas eu escutava a voz dela e isso ficava na minha cabeça. Só que rezar não é a mesma coisa que ter fé, né? Isso não tem como passar, como ensinar e aprender, eu acho. Ou você tem ou você não tem, nasce com a gente, que nem o dom. Só que os dois não surgem sozinhos, a gente tem que cultivar dentro da gente, se não eles não florescem, e a gente nem consegue ver que eles estão ali. Mas eles estão. Por isso eu digo que eu sempre fui benzedeadas, porque sempre carreguei o dom de benzer [...] Benzer, pra mim,

é...essa é a minha forma de fazer o bem, posso dizer assim. Cada um tem que encontrar a sua (pausa). Quando a gente encontra, a gente sabe que tá no caminho certo [...] a gente simplesmente sente, sente que é assim que tem que ser e ponto! Quando eu benzi pela primeira vez me procuraram e eu na verdade nunca tinha benzido propriamente dizendo (risos). Veja bem...eu estava em casa, e chegou um rapaz com dor nas costas pedindo ajuda. Ele disse que na comunidade disseram pra ele me procurar porque eu ia saber ajudar, porque eu era uma mulher de muita fé. Foi isso que disseram pra ele, e ele me pediu pra benzer, e eu benzi, pedindo pra Deus me iluminar, abençoar e...como que eu posso dizer...fui sendo guiada. Assim que eu me tornei benzedeira, porque fiquei conhecida como benzedeira, mas antes de eu benzer, isso já fazia parte de mim, entende? Depois disso as pessoas começaram a me procurar e eu nunca mais parei.

Percebe-se que, neste caso, a identificação do Dom se deu pela via da crença religiosa, e o sentimento oriundo do uso deste Dom para auxiliar no combate de enfermidades é encarado como a autêntica prova de sua eficácia. A fé assume, neste caso, a forma de tendência persistente (GEERTZ, 2012) para a execução de rituais curativos. Em consonância, nota-se que o exercício do benzimento reveste um conjunto de práticas e representações dentro de uma perspectiva sacra.

Especificamente no trecho acima destacado, verifica-se que as noções de aptidão e vocação mantêm uma relação indissociável para Rosa. Sob o ponto de vista da benzedeira, o Dom que possui a habilita a realizar os rituais de benzimento. O fazer é modo de cultivar o Dom, permitindo o seu desenvolvimento. Logo, a partir do momento que a benzedeira reconhece a pré-disposição para o desempenho do ofício, acolhe o Dom como norteador das suas ações e de sua missão.

Para além desta constatação interna, entretanto, nota-se que a prática do ofício requer certas condições externas, isto é, a configuração de uma atmosfera de significação que permita aos membros da comunidade identificarem a benzedeira enquanto tal. Não obstante, aponta Nascimento (2014), faz-se necessário que os agentes de cura reconheçam a si (e sejam reconhecidos por outrem) como pessoas que possuem nas mãos e nas palavras um sentido capaz de ordenar o caos dos infortúnios que afligem quem os procura. Segundo as participantes da pesquisa, pode-se constatar que é através das relações e dos vínculos estabelecidos com os atendidos que esta atmosfera se constrói: “vem um para ser benzido, ele melhora e aí indica para o outro, foi assim que eu fiquei conhecida aqui no município como uma benzedeira” (Rosa), “eu atendo bastante gente daqui que já me indicaram para pessoas de fora, inclusive, pessoas vem de outras cidades pedir ajuda e o que eu posso eu faço por elas” (Dália).

Outro aspecto interessante verificado ao decorrer da pesquisa de campo foi que as benzedeiros são frequentemente procuradas quando as alternativas médicas/farmacológicas não foram capazes de amenizar o sofrimento dos indivíduos. Sob a ótica de Hortência, muitas vezes a via médica é encarada como a alternativa mais rápida para aniquilação dos sintomas, porém, quando os indivíduos se dão conta de que “a ferida é mais embaixo”, procuram-na. Ela ressalta, neste sentido, que considera o tratamento médico importante. Porém, frisa que todo o sofrimento precisa de uma atenção especial, dado que os remédios feitos em laboratórios têm propriedades excelentes para o combate dos sintomas, mas o que de fato merece atenção é a causa das doenças. Em sua acepção, as benzedeiros têm a função primordial de alertar aqueles que sofrem: “eu acho que nós temos que ajudar as pessoas a perceber o quanto antes que tudo está ligado nesse mundo, uma coisa liga a outra [...] se sua vida não vai bem, pode contar que o seu corpo também não vai. Nem todo mundo quer ver isso e lidar com isso, sabe? Então, claro, é mais fácil você se queixar, pegar e tomar um comprimido, né?”.

O relato da benzedeira tangencia o debate atual sobre a cultura da medicalização – assunto assiduamente discutido pelos profissionais da área da psicologia e da assistência social –, pois observa-se a crítica às formas de cuidado à saúde que menosprezam a abordagem do modo de vida, dos valores, e dos fatores subjetivos e sociais imbricados no processo do adoecer. De acordo com Tesser e Barros (2008) a medicalização está ligada às formas oficializadas de tratamento, onde há uma tendência à redução dos adoecimentos a problemas da máquina humana.

As benzedeiças ressaltam que uma doença pode ser ocasionada pelo mal funcionamento ou lesão de um órgão, mas creem que o quadro sintomático geralmente tem outras origens, as quais os médicos não conseguem vislumbrar (pois o seu ofício privilegia o aspecto físico). Dona Hortência relata que houve casos em que indicou para certos indivíduos a realização de uma avaliação médica, dado que os sinais manifestados lhe pareceram confusos e imprecisos. Posteriormente, solicitou que retornassem. Nota-se, portanto, que a medicina científica foi considerada uma alternativa de cuidado complementar à prática do benzimento, e não o oposto, neste caso em específico.

Ademais, na narrativa das participantes é possível observar que a eficácia do medicamento é raramente questionada pelos indivíduos que procuram iniciar tratamento de saúde, sob a alegação de que os mesmos foram submetidos à inúmeras testagens antes de serem prescritos. Assim, as propriedades curativas dos medicamentos parecem estar asseguradas pela fé dos indivíduos num princípio positivista. Nesta linha de raciocínio o diploma parece desempenhar a mesma função de uma receita médica. A única diferença entre ambos os papéis é que o segundo autentica as propriedades de uma substância e o primeiro legitima o ofício do indivíduo que o porta, possibilitando que o mesmo estabeleça uma relação de autoridade com determinado ramo do saber - sendo esta relação reconhecida socialmente devido ao seu respaldo institucional.

Destarte, a crença nas estratégias da ciência da saúde, de acordo com as benzedeiças, já está arraigada na sociedade, tornando desnecessária a reivindicação por parte dos seus representantes legais. Em contrapartida, o ofício do benzer é uma constante construção, sobretudo devido ao seu aspecto aglutinador de formas, de gestos, de jeitos, de histórias, de saberes, de símbolos, enfim: de relações de cuidado.

#### 4 O potencial curativo da fé

Se as portas da percepção estivessem limpas, tudo apareceria ao homem tal como é: infinito.

A. Huxley

Diferentemente da religião institucionalizada, a experiência religiosa é um fenômeno subjetivo, oriundo da compreensão de um sujeito que se descobre em um mundo que não criou e cujo sentido desconhece. Pode se manifestar, dentre outros meios, através da crença e da fé, e está associada a um conjunto de vivências singulares (ALCANTARA, 2008).

Segundo Eliade (2001), para o homem religioso o espaço é heterogêneo e divide-se em duas instâncias: o sagrado – que seria a realidade por excelência - e o profano – imperfeito e oposto ao primeiro. Mas, o que habilita certos objetos e gestos a habitar o mundo sagrado, enquanto outros estão confinados a permanecer aprisionados à esfera profana? (ALVES, 2010).

Para Geertz (2012), os símbolos sagrados são assim considerados porque estabelecem a congruência entre um determinado estilo de vida e uma metafísica específica. Portanto, tem-se que a ideia de sagrado é elaborada com base na forma segundo a qual os significados são atrelados aos símbolos durante a prática ritualística e resultam em produções de sentido sobre o mundo, a vida e a morte. Segundo o autor, os símbolos induzem o crente a um

conjunto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias (GEERTZ, 2012, p. 70-71).

Ou seja, o homem religioso não apenas crê no sagrado, mas sobretudo crê que o sagrado se manifesta de determinada forma e preserva determinadas características. Ressalta-se, porém, que as noções racionais imbricadas na ideia de sagrado não encontram um objeto capaz de abarcar, por completo, os seus conceitos correspondentes. Dito de outro modo, os esquemas racionais que auxiliam na compreensão da experiência religiosa possuem caráter formal, isto é, aparecem apenas como predicado de um elemento que, em essência, não pode ser racionalmente contemplado (BIRCK, 2003; BAY, 2004). Rudolf Otto (2007) chama este elemento de *numen* (palavra de origem latina que significa deidade ou influxo divino). Não obstante, para o autor, o *numinoso* é o princípio ativo da experiência religiosa, uma espécie de sentimento oceânico capaz de despertar os sentidos do indivíduo para outras dimensões.

No contexto ritual de benzimento, os símbolos são essenciais porque propiciam as condições necessárias para que um poder oculto ou invisível se manifeste, evidenciando que todo o universo de objetos concretos utilizados durante o ato navega num universo mais amplo e abstrato de significação (LABURTHE-TOLRA, WARNIER 1997). Pode-se considerar, portanto, que o ritual favorece a inserção da benzedeira e do benzido num tempo divino, o qual Maçaneiro (2011) descreve como primordial. Consequentemente, na linha de raciocínio do autor, no espaço sagrado não se pode entrar ou sair sem efetuar algum tipo de cerimônia. Daí a importância dos ritos: eles efetuam as demarcações de início, de passagem e de conclusão.

No que tange a organização espacial e a dinâmica dos rituais de cura protagonizados pelas participantes, destacam-se algumas especificidades: enquanto Hortência e Margarida delineiam os espaços a partir da disposição de atributos cujas características estéticas aludem à determinadas práticas e/ou doutrinas religiosas, Dália e Rosa não circunscrevem um local exclusivo para efetuar o benzimento.

No caso de Hortência, o crucifixo herdado de sua tia identifica precisamente o local onde o ofício é exercido. O cômodo é vazio, contendo apenas uma mesa pequena, coberta por um tecido de renda branco, um livreto, uma jarra de água, um copo e um ramo. Salienta, pois, que um espaço muito carregado de artefatos tende a interferir no fluxo limpo da energia sagrada, pois podem absorver energias indesejáveis que, através da benzedura, se almeja afastar ou eliminar.

Percebe-se que a noção de vazio material aparece, aqui, como sinônimo de pureza, o que se torna interessante se analisarmos a própria etimologia da palavra sagrado, que remete a algo separado, colocado à parte, que tem caráter inviolável, purificador. Tudo o que pode ser dispensado durante o benzimento, na perspectiva da benzedeira, é interpretado como empecilho para a efetivação do ato, e, portanto, considerado impuro, passível de contaminação, maculado.

Os objetos são retirados do local porque o ocultamento visual sugere a aniquilação de sua influência simbólica. Este movimento, contudo, se processa de modo inverso partindo do sagrado em direção ao profano, dado que é justamente a face oculta deste último a sua autêntica fonte de poder. Nota-se assim, que os objetos simbólicos considerados capazes de tangenciar o acesso da benzedeira ao divino, representam ao mesmo tempo o ponto de aproximação e de distanciamento entre os dois polos. Com a mão no crucifixo, Hortência pede permissão e auxílio às santidades, requisitando a manifestação de sua presença naquele tempo e naquele espaço. A posição que ocupa no local do ritual, bem como a maneira com que o mesmo é referenciado pela benzedeira, fornecem indícios de sua principal função: evocar.

Além disso, o objeto também é precioso por suscitar lembranças pessoais – já que está na família há quatro gerações. Os pormenores de sua trajetória, contudo, são pouco conhecidos: sabe-se apenas que sua bisavó paterna foi a primeira portadora. Alguns parentes relatam que ela foi presenteadada com o crucifixo por um padre que costumava lhe visitar constantemente na época em que enfrentava a fase terminal da doença que lhe causou a morte. Mas, segundo a benzedeira, não existem relatos de testemunho, ou seja, nenhum dos que narram a história presenciaram o acontecimento. Nota-se, portanto, que o ofício do benzimento, a experiência religiosa e a tradição familiar têm no crucifixo a incorporação de seu elo fundamental.

Na casa de Margarida, os rituais de cura são realizados numa parte da cozinha a qual denomina carinhosamente: “meu cantinho”. Trata-se de uma prateleira diagonal, cujas margens estão fixadas nas

paredes que intermediam três cômodos: a sala, a cozinha e o corredor. Destaca a benzedeira que o lugar é adequado para o altar, pois fica no centro da residência. Ali, a imagem de Nossa Senhora Aparecida está em destaque e, ao seu redor, podem ser observadas imagens de anjos, de pretos-velhos, pajés e de outras santidades - muitas das quais são presentes provenientes dos benzidos. Além disso, velas brancas intercalam os ícones. A chama da vela tem a função de afastar as sombras, iluminar os caminhos e aquecer a alma - destaca Margarida -, por isso estão sempre acesas durante a prática do benzimento.

A entrevistada ressalta, ainda, que se baseou no exemplo da avó para organizar o altar (entretanto, na casa da última, o lugar onde eram efetuados os rituais situava-se num quarto):

Eu lembro que nem fosse hoje que ela passava tempo arrumando a mesinha, ela gostava das coisinhas do jeito dela, então a gente tinha que ter cuidado quando fazia a arrumação do quarto, né. Ela não brigava com gente se a gente mudava de lugar, mas a gente percebia que ela ficava braba (risos) e eu era bem curiosa, sabe? Queria saber como que era, como é que não era, mas ela nunca me deu muita explicação do porque assim ou assado [...] Logo depois que ela morreu, parecia que eu podia vê ela lá na frente, olhando, cuidando...um bom tempo depois que ela se foi, pra mim, parecia que ela não tinha ido mesmo...parecia que ela tava viva.

O altar defronte o qual Margarida realiza a prática do benzimento foi construído, instalado e transformado simbolicamente no que Eliade (2001) denomina eixo cósmico. Para o autor, quando o indivíduo religioso se situa num lugar, organiza-o e passa a habitá-lo, ele está disposto a assumir a responsabilidade pelas consequências oriundas desta criação. Tais ações – de situar, organizar e habitar – pressupõem uma escolha existencial (ELIADE, 2001), o que, de certo modo, transparece nas expressões: meu cantinho, e coisinha do jeito dela.

Neste sentido, pode-se dizer que a benzedeira desempenha a função do *bricoleur* descrito por Lévi-Strauss (1989), pois, metaforicamente, tanto um quanto o outro estão dispostos a executar tarefas diversificadas, que requerem a reunião e conservação de elementos em função do seu princípio de utilidade. A composição do universo instrumental - também em ambos os casos - engloba oportunidades interpretadas como capazes de contribuir e enriquecer o exercício do ofício. Além disso, tal qual o *bricoleur*, que coleciona mensagens pré-transmitidas, as benzedeiros ressignificam a prática do seu ofício, com base em ensinamentos que outrora lhe foram repassados e aprimoram as suas técnicas e métodos de intervenção ao longo da sua experiência de vida.

Como exemplo material do processo de bricolagem, podemos citar o altar de Margarida, o qual contém imagens de santos católicos ao lado de estatuetas que aludem a entidades umbandistas e práticas características da pajelança. Contudo, cabe salientar que as sínteses de elementos díspares (sincretismos) ultrapassam as margens da prateleira (os meios-limites), e transparecem na esfera prática.

Assim, compreende-se que a demarcação do espaço sagrado através do agrupamento de coisas (no caso em questão, através da disposição de imagens de santidades e entidades religiosas), é um gesto cultural que indicia as propriedades do manto *numinoso* que o envolve, sem, no entanto, fornecer informações a respeito de sua real proporção. Isso demonstra que uma assimetria pré-concebida e postulada subjaz a necessidade de demarcação pela via do concreto, evidenciando que os signos são recolhidos e conservados no espaço ritual e ali se tornam essenciais justamente por tudo aquilo que representam e/ou podem sugerir (LEVI-STRAUSS, 1989). Todavia, dada a complexidade do fenômeno religioso, além da dimensão exterior do espaço sagrado (*locus* objetivo), faz-se também importante refletir sobre a sua inscrição interior (MAÇANEIRO, 2011).

A este respeito, Rosa destaca: “o benzimento pode ser realizado em qualquer lugar, na área, na cozinha porque tudo que eu preciso está aqui [apontando para o coração] e aqui [apontando para a cabeça]. Tá aqui dentro, comigo, não lá fora”. Para a benzedeira, a prática do seu ofício suscita um retorno, isto é, lhe possibilita entrar em contato consigo mesmo. Quando reconhece a realidade pessoal que está manifesta na experiência religiosa, a benzedeira aceita a si como um relicário de potência divina,



aceita-se como ser finito e infinito, simultaneamente. Tal constatação vai ao encontro das considerações de TILLICH (1985), sobre a dinâmica da fé e a coragem de ser.

Conforme postula o autor, a fé é um ato integral procedente do centro do eu pessoal, no qual percebemos o incondicional e por ele nos deixamos afetar. Em suas palavras: “fé não é um processo que se dá numa seção parcial da pessoa nem uma função especial da vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas” (TILLICH, 1985).

Os símbolos tendem a condicionar o ato de fé, e se o indivíduo almeja atingir o estado de unidade (superar a cisão de sua existência), ele tem de renunciá-los, deve rejeitar o restrito e o fragmentado. Portanto, entende-se que a experiência mística religiosa acontece num limiar, entre o estado de vacuidade e fatuidade, oscilando entre os polos de ausência e abundância de significação. Cabe ao sujeito aceitar esta condição e ser capaz de suportá-la, ou seja, de reconhecer a responsabilidade pelas consequências da tomada de consciência de si como um centro de decisão (TILLICH, 1985; PLOTINO *apud* BASTIDE 2006).

Na mesma direção, Guillebaud (1944) complementa: a fé é uma convicção não resultante de uma avaliação conclusiva ou de uma análise de custo-benefício mas, sim, uma escolha prévia e, portanto, inaugural. Sua força motriz consiste no assentimento voluntário a uma hipótese a qual o indivíduo se põe a caminho<sup>5</sup>. Através da experiência religiosa, no indivíduo desperta o “sentimento de criatura”, constituído pelas sensações de deixar-se inundar pelo *numinoso* (OTTO, 2007). Tornando-se ciente de que está inserida no mundo profano, ao mesmo tempo em que reconhece em si o elemento sagrado, a benzedeira assume as restrições de sua condição. Ao fazê-lo, contudo, aceita intimamente como estando situado acima dos valores racionais, algo semelhante ao que o autor descreve como *sanctus*: “aquilo que em sua própria essência tem o direito supremo de reivindicar culto [Dienst], que é exaltado pelo simples fato de ser digno de exaltação” (OTTO, 2007, p. 92).

Em consonância, Dália destaca como condição essencial para iniciar o ritual de benzimento a realização de um “pedido de sabedoria” endereçado à Deus. Em suas palavras:

Eu sempre peço pra Ele permanecer do meu lado, conduzir meus gestos, as palavras...eu sinto, eu tenho certeza absoluta que Ele me atende sempre, nunca me deixou sem resposta.

Pesquisadora: “e como Deus te responde?”

Benedeira: “Bom, posso dizer que Ele me responde...Como eu posso te dizer...me responde estando comigo [...] Eu sinto a presença de Deus em tudo, mas quando eu estou benzendo é diferente [...] Me sinto...é como se eu me sentisse...totalmente abençoada! É difícil explicar, só sentindo pra saber... Mas é muito boa a sensação...isso é, com certeza.

O momento do benzimento parece propiciar a inserção da benzedeira no tempo da divindade, tempo este que a mantém mais próxima de Deus. Pode-se supor, neste caso, que a duração do sentimento de intimidade ou união com o divino é o que torna a demarcação espacial de um local exclusivo para a efetuação do ritual desnecessária<sup>6</sup>. Segundo Eliade, o tempo sagrado não pode ser medido através do movimento dos ponteiros de um relógio (historicizado). Seu início e fim são demarcados pelos ritos – no caso de Dália: o “pedido de sabedoria” -, mas os ritos não o dimensionam cronologicamente. A fluidez do sagrado é perceptível, mas imensurável. Por isso, aponta Maçaneiro (2011), a experiência religiosa se

<sup>5</sup> Esta síntese expressa a interpretação de Guillebaud acerca de dois autores: Yechayahou Leibovitz (filósofo e cientista israelense), cuja obra *Une morale sans universel* (1994) questiona: em que medida e segundo que modalidades um indivíduo escolhe crer? e Henry Newman (teólogo britânico que estuda a gramática do assentimento).

<sup>6</sup> Dália ressalta que geralmente efetua o benzimento embaixo da maior árvore existente no quintal de sua casa. Se alguém pede para ser benzido num dia chuvoso ou demasiadamente frio, todavia, ela costuma alterar o local de preferência. Salienta neste sentido, que gosta de estar perto das árvores, pois elas lhes transmitem tranquilidade. Todavia, destaca que o benzimento pode ser efetuado em qualquer local. Já houve situações em que, inclusive, efetuou o benzimento nas casas dos respectivos solicitantes.

manifesta parcialmente através das narrativas desta experiência (*ex-scriptura*), mas tem o seu registro pleno na memória interior (*in scriptura*). Destarte, o que se partilha nada mais é do que aquilo que cada um consegue fazer transparecer de sua interioridade experimental para o mundo comum.

## 5 Considerações finais

Conforme visto anteriormente, contrastando com os profissionais da saúde que atuam em âmbito institucional (onde se preza pelo não envolvimento pessoal com a demanda atendida), as benzedeadas acolhem os problemas dos indivíduos em suas residências. Assim, as queixas ou dificuldades apresentadas são, literalmente, trazidas para o interior de suas próprias casas, ou seja, passam a fazer parte de seu cotidiano. Deste modo, verifica-se que, no benzimento, a relação do homem religioso com o sagrado é privatizada, ou seja, não depende de mediação institucional. É “muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre” (OLIVEIRA 1985 *apud* ROSENDHAL, 2008 p. 76). Nota-se, em consonância, que a experiência religiosa - e não a doutrina religiosa - estrutura um núcleo de significação da prática do benzimento.

No que diz respeito ao universo simbólico que circunscreve os rituais de benzimento, com base nos dados oriundos da pesquisa de campo, foi possível perceber que um objeto é considerado sagrado quando desempenha uma função facilitadora, ou seja, quando auxilia a benzedeadas a estabelecer contato com o divino. Neste sentido, um objeto pode: a) desempenhar a função de catalisador (quando, de algum modo, contribui para encurtar a distância existente entre o sagrado e o profano. São exemplos: amuletos e talismãs); b) funcionar como um ímã (quando a presença do objeto confere ao profano uma aura divina. São exemplos: ícones que representam divindades); ou c) assumir o papel de bússola (quando direcionam a percepção individual para as manifestações do sagrado. São exemplos: orações, preces, cânticos). A fonte de poder simbólico do signo está, pois, na habilidade deste fazer ver e fazer crer. Mas para tanto, é inexorável que os mesmos sejam reconhecidos enquanto capazes de cumprir essa tarefa (BOURDIEU, 1989).

Ademais, a partir do desenvolvimento deste estudo foi possível observar que a miscelânea de formas de cuidado adotadas pelas benzedeadas no intuito de atender indivíduos queixosos reflete a complexidade do modo segundo o qual as mesmas compreendem a saúde e a doença. Dito de maneira simples, se a doença é vista como um desequilíbrio que se revela no corpo físico, mas a ele não se reduz, é preciso buscar estratégias de intervenção capazes de contemplar, também, o seu aspecto transcendente. Por este motivo, as orações, as palavras de conforto e os pedidos endereçados às divindades tornam-se essenciais.

A saúde é considerada, sob o ponto de vista das entrevistadas, como um presente precioso de Deus, que muitas vezes passa despercebido aos indivíduos. Nas palavras de Hortência “ninguém agradece pela saúde até que então fica doente”. Neste sentido, foi possível observar que, assim como a doença pode ser caracterizada como uma espécie de castigo (no sentido de que devemos sempre aprender com os obstáculos que os sintomas nos impõem), a saúde é um bem que deve ser conquistado, é uma bênção, um reconhecimento divino, porém silencioso. Ser saudável, para as benzedeadas, é viver em equilíbrio. Percebe-se, assim, que a concepção de saúde aparece atrelada à noção de ordem, enquanto a noção de doença articula-se ao caos. Assim, o processo de cura objetiva restaurar ou reverter o sofrimento oriundo da desarmonia entre necessidades/vontades físicas e condutas morais.

Por fim, destaca-se que a representação da benzedeadas, sob o ponto de vista do doente, é um ponto importante no processo de cura. Segundo foi possível perceber a partir da observação dos rituais de benzimento e da realização de entrevistas individuais com os indivíduos que solicitam a realização do benzimento, eles não precisam necessariamente crer na existência de divindades. Todavia, tem de acreditar na fé da benzedeadas e no seu próprio potencial de cura, afinal, os chás não encontram espaço para ativar o seu princípio mágico em caso de total ausência de fé. Tal constatação evidencia pontos semelhantes aos encontrados nos estudos de Lévi-Strauss, intitulados *A eficácia simbólica* e *O feiticeiro e sua magia*, os quais podem ser explorados em estudos posteriores acerca do tema.

## 5 Referências

- ALCÂNTARA, C.S. A instituição religiosa na (pós) modernidade. **Fraternidade Teológica Latino-americana - Setor Brasil**. 2008. Disponível em: <[http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Aainstituicao-religiosanasmodernidade&option=com\\_content&Itemid=75](http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Aainstituicao-religiosanasmodernidade&option=com_content&Itemid=75)>. Acesso em 23 Ago, 2017.
- ALVES, P.C. RABELO, M.C. (Orgs). Introdução. In: **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998.
- ALVES, R. **O que é religião**. 11ed., São Paulo: Loyola, 2010.
- ARAÚJO, Fabiano Lucena de. Representações de doença e cura no contexto da prática popular da medicina: estudo de caso sobre uma benzedeira. **Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 18 v.1, p. 81-97, 2011.
- AZEVEDO, G. X. Benzedeiros e a prática da benção no contexto das ciências das religiões. **Protestantismo em Revista**, v.36, p. 108-117, 2015.
- BASTIDE, R. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- BAY, D. M. D. Fascínio e terror: o sagrado. **Caderno de pesquisa interdisciplinar de ciências humanas**. 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1195/4443>> Acesso em 10 Mai, 2021.
- BELTRÃO JÚNIOR, H. R. MENEZES, G. M. NEVES, S. S. Fé e Cura: A Comunicação Popular das Benzedeiros de Parintins. **PortalIntercom**. 2015. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2015/expocom/EX44-0559-1.pdf>> Acesso em 12, Mar, 2021.
- BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.
- BIRCK, B. O. **O sagrado em Rudolf Otto**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BOING, L. STANCIK, M. A. Benzedeiros e benzimentos: práticas e representações no município de Ivaiporã/PR (1990-2011). **Ateliê de História UEPG**, v. 1, n. 1, p. 85-96, 2013.
- BORGES, M. S. Incorporação do saber de parteiras e benzedeiros às práticas de saúde. **Com. Ciências da Saúde**, v. 19, n.4, 323-332, 2008.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- BURKE, P. **Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800**. Rio de Janeiro: Companhia de Bolso, 2003.
- CHAPRON, J. Memória das benzedeiros do Jova Rural: um resgate da religiosidade popular. **ESPAÇOS - Revista De Teologia E Cultura**, v. 21, n. 2, p. 231-243, 2019.
- CRESTANI, T. G. Z. COLOGNESE, S. A. **“Uma grande peneira”**: o processo de legitimação da Tenda Espírita de Umbanda São Jorge (Clevelândia PR). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Estadual do Oeste do Paraná: Toledo, 2018.
- EIDT, P. WITT, E. A. KOFER, J. F. BEERTOLD, S. A medicina popular: uma tradição no extremo oeste de Santa Catarina. **Unesc & Ciência**, v. 4, n.1, p. 55-64, 2013.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GUILLEBAUD, J-C. **A força da convicção: em que podemos crer?** Rio de Janeiro: Bertrand, 1944.
- LABURTHE-TOLRA, P. WARNIER, J. P. **Etnologia e Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

- LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- LIMA, C. M. G. DUPAS, G. OLIVEIRA, I. KAKEHASHI, S. Pesquisa etnográfica: iniciando sua compreensão. **Revista Latino Americana de Enfermagem**, v. 4, n. 1, p. 21-30, 2010.
- MAÇANEIRO, M. **O labirinto sagrado: ensaios sobre religião, psique e cultura**. São Paulo: Paulus, 2011.
- MINAYO, M.C.S. Saúde-doença: uma concepção popular da etiologia. In: ALVES, P.C. RABELO, M.C. (Orgs). **Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras**. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1988.
- \_\_\_\_\_. O Desafio da Pesquisa Social. In: MINAYO, M. C. S. DESLANDES, S.L. CRUZ NETO, O. GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 27. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- NASCIMENTO, D. AYALA, M. I. N. As práticas orais das rezadeiras: um patrimônio imaterial presente na vida dos Itabaianenses. **SEER**, v.9, n.1, p. 1-16, 2013.
- NASCIMENTO, R. F. A. Benzeção Juazeirense: o sentido da doença num revelar mágico-religioso de cura. **Reunião de Antropologia – ABA**. 2014. Disponível em: <[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401722381\\_ARQUIVO\\_TRABALHOCOMPLETO.RBA.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401722381_ARQUIVO_TRABALHOCOMPLETO.RBA.pdf)> Acesso em 12 Jul, 2020.
- OTTO, R. **O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Vozes, 2007.
- PEREIRA, A. **Fenomenologia da experiência religiosa: reflexão acerca da sua possibilidade e sentido**. 2007. Dissertação (Mestrado em Fenomenologia e Filosofia da Religião). Universidade Católica Portuguesa: Faculdade de Ciências Humanas, 2007.
- QUINTANA, A. M. **A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise**. Bauru: Edusc, 1999.
- ROSENDHAL, Z. O sagrado e o Urbano: gênese e função das cidades. **Espaço e Cultura**. ed. comemorativa, p. 67-79, 2008.
- SANTOS, A. C. B. SILVA, A. F. SAMPAIO, D. L. SENA, L. X. GOMES, V. R. LIMA, V. L. A. Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde. **NUFEN**, v. 4, n. 2, p. 11-21, 2012.
- SOUSA, R. F. B. **Pra curar tem que ter fé: curandeiros, benzedeiros, rezadores e memórias de indivíduos numa perspectiva histórica**. 2014. Disponível em: <[http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos\\_completos/103-9359-10082014-221519.pdf](http://uece.br/eventos/eehce2014/anais/trabalhos_completos/103-9359-10082014-221519.pdf)> Acesso em 02, Mar, 2021.
- SOUZA, L. M. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- TESSER, C. D. BARROS, N. F. Medicalização social e medicina alternativa e complementar: pluralização terapêutica do Sistema Único de Saúde. **Revista Saúde Pública**, v. 42, n.5, 2008.
- TILLICH, P. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.