

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**Faculdade de Letras**  
**Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos**

Celina Gontijo Cunha

**O DUELO ENTRE DEUS E O DIABO: um olhar discursivo sobre  
rezas/orações/benzedeadas da cultura popular brasileira**

Belo Horizonte  
2023

Celina Gontijo Cunha

**O DUELO ENTRE DEUS E O DIABO: um olhar discursivo sobre  
rezas/orações/benzedadeiras da cultura popular brasileira**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Linguística do Texto e do Discurso.

Orientadora: Profa. Dra. Ida Lucia Machado

Belo Horizonte

2023

C972d

Cunha, Celina Gontijo.

O duelo entre Deus e o Diabo [recurso eletrônico] : um olhar discursivo sobre rezas/orações/benzedadeiras da cultura popular brasileira/ Celina Gontijo Cunha. – 2023.

1 recurso online (170 f.): pdf.

Orientadora: Ida Lucia Machado.

Área de concentração: Linguística do Texto e do Discurso.

Linha de pesquisa: Análise do Discurso.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 149-153.

1. Análise do discurso – Teses. 2. Linguística – Semiótica – Teses. 3. Benzedadeiras – Minas Gerais – Teses. I. Machado, Ida Lucia. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. III. Título.

CDD :418



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS

### FOLHA DE APROVAÇÃO

**O DUELO ENTRE DEUS E O DIABO: UM OLHAR DISCURSIVO SOBRE REZAS/ORações/BENZEDEIRAS DA CULTURA POPULAR BRASILEIRA**

**CELINA GONTIJO CUNHA**

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em ESTUDOS LINGUÍSTICOS, como requisito para obtenção do grau de Doutor em ESTUDOS LINGUÍSTICOS, área de concentração LINGUÍSTICA DO TEXTO E DO DISCURSO, linha de pesquisa Análise do Discurso.

Aprovada em 31 de agosto de 2023, pela banca constituída pelos membros:

Prof(a). Márcia Maria Cançado Lima - Presidente da banca/ representante da orientadora  
UFMG

Prof(a). Wander Emediato de Souza  
UFMG

Prof(a). William Augusto Menezes  
UFOP

Prof(a). Cláudio Humberto Lessa  
CEFET-MG

Prof(a). Gláucia Muniz Proença Lara  
UFMG

Belo Horizonte, 31 de agosto de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Gláucia Muniz Proença Lara, Professora do Magistério Superior**, em 04/09/2023, às 10:51, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Maria Cancado Lima, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 04/09/2023, às 11:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Wander Emediato de Souza, Professor do Magistério Superior**, em 04/09/2023, às 15:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **William Augusto Menezes, Usuário Externo**, em 17/09/2023, às 13:35, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Cláudio Humberto Lessa, Usuário Externo**, em 26/09/2023, às 10:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2492960** e o código CRC **8DAD3318**.

---

## DEDICATÓRIA

Para Isabel, minha filha, todo amor (e benção) que houver nessa vida. Que a força feminina te guie para o bom caminho.

## AGRADECIMENTOS

À querida professora Ida, pela acolhida gentil, carinhosa e amiga. Pelas surpresas maravilhosas ao decorrer da pesquisa. O trabalho acadêmico já é árduo por si só, fazê-lo ao lado de uma pessoa empática, competente e generosa torna-o algo prazeroso. Agradeço tanto o nosso encontro! Merci, ma belle!

Aos professores, Wander Emediato e Willian Menezes, pela leitura atenta desde a qualificação. Obrigada pelas certas contribuições!

À professora Glaucia Lara, e aos professores Cláudio Lessa, Paulo Henrique Mendes e Jader Maia por aceitarem compor a banca.

À Isabel, por me proporcionar emoções tão diversas e, por isso mesmo, me conduzir a percorrer caminhos antes jamais considerados. O meu desejo em acordar bem começa pela sua voz sempre tão tagarela, preenchendo cada espaço da nossa casa, às vezes até alguns vazios dentro de mim. Obrigada, filha!

Ao Diogo, por caminhar ao meu lado há tanto tempo e, mesmo assim, me encantar com suas inúmeras habilidades. Obrigada, meu bem, por tudo e por tanto!

À minha mãe e ao meu padrasto pela genuína parceria. Quem poderia imaginar que depois de um oceano de distâncias, muita saudade e um enorme aperto no coração, vocês seriam a peça-chave para a realização de mais uma empreitada minha? Dizem que o tempo é rei, no nosso caso, foi também o antídoto e a cura. Hoje, só nos cabe o amor.

À minha avó, por transformar seu amor em benção.

Aos meus padrinhos (e também tios), Ivone e Marquinhos, pelo cuidado e zelo de toda uma vida. Pelo suporte financeiro antes da concessão da bolsa de estudos.

À tia Leila, pela escuta carinhosa e pelos sábios ensinamentos.

À minha irmã de alma, Helena Cruz Castanheira, pela preciosa amizade desde o nosso primeiro ano de vida. O nosso encontro sempre me reafirma a presença da magia.

Aos meus afetos, meus amigos e amigas, por terem o dom de colorir, enfeitar, perfumar e adoçar os meus caminhos. A minha vida é bem melhor com vocês por perto!

À CAPES, pela bolsa de estudos concedida.

Às benzedoras, por representarem para mim o sinônimo de bondade e força, por serem amor e resistência. Em especial à Maria Pornobis, pelas orações constantes, pelos encontros cheios de afetos, pelo carinho de sempre.

À força divina, sempre!

## RESUMO

Nosso trabalho tentou captar a força que move certos imaginários psicossociais e culturais vindos do passado, força esta que os faz se manterem vivos ainda hoje. Como essa questão é muito vasta, o trabalho se centra na prática ancestral da benzeção feita por curandeiros e, sobretudo, benzedeadas que retomam – de um certo modo – palavras e gestos antigos (mesmo que disso não sejam conscientes). Para melhor examinar a questão concebemos um corpus formado por preces enunciadas por tais indivíduos encontradas na obra de dois autores brasileiros: *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra* (GOMES; PEREIRA, 2004). Limitamos o trabalho de análise discursiva das preces àquelas que são feitas no estado de Minas Gerais/Brasil, isso porque levamos em conta a forte tradição católica que aí existe, ainda que esta seja de vez em quando atravessada pelo sincretismo religioso, vindo das preces e crenças dos negros africanos, vítimas da maldição da escravatura, pessoas que foram retiradas de suas casas e de seus países africanos para serem instaladas como prisioneiras do Brasil Colônia. Como metodologia de trabalho, recorreremos à teoria semiolinguística de análise do discurso de Charaudeau (1983, 1992, 2008). As narrativas de vida de algumas benzedeadas, um padre e um médico também são analisadas. Suas histórias estão disponíveis no livro supracitado e na obra de Francimário Vito dos Santos, intitulada em: *O ofício das benzedeadas; um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN*. Para analisar algumas delas, utilizamos conceitos formulados pela pesquisadora Machado (2018, 2020, 2022). Foi ela quem teve a ideia de tomar narrativas ou histórias de vida como uma possível materialidade discursiva. Machado também propôs análises que levam em conta os sujeitos transclasses dessas narrativas, seguindo os passos da filósofa francesa Chantal Jaquet (2015). Este trabalho considera também, na medida do possível, algumas questões que dizem respeito à decolonização, segundo os pesquisadores Quijano (1992) e Mignolo (2017). No final de nossa pesquisa, concluímos que a hipótese inicial da tese se confirmou: existe um vasto universo de crenças formado por antigos imaginários psicossociais e culturais (modificados segundo o passar do tempo) inseridos em cada benzeção; assim, a prática das benzedeadas contribui, ao seu modo, para manter tradições históricas brasileiras. Eis aí um vasto campo de pesquisa, tanto para os usos linguageiros como também para os discursivos.

Palavras-chave: Análise do discurso, semiolinguística, narrativas de vida, sujeito transclasse, benzeção.



## RÉSUMÉ

Ce travail a essayé de saisir la force qu'ont certains imaginaires psychosociaux et culturels issus du passé pour se maintenir encore aujourd'hui. La question est trop vaste : donc nous l'avons recentrée sur un seul point, c'est-à-dire, la pratique ancestrale de la bénédiction celle pratiquée par des guérisseurs et surtout des guérisseuses qui reprennent – d'une certaine manière – des mots et des gestes anciens. Pour mieux examiner cela on a réuni des prières énoncées par ces personnes. Nous les avons recueillies dans les livres *C'est ainsi que l'on bénit au Minas: une étude sur la guérison par le moyen des paroles*, de Gomes & Pereira (2004). On a restreint le travail d'analyse discursive aux prières de la région du Minas Gerais, au Brésil, à cause de leur forte tradition catholique, traversée pourtant par un syncrétisme religieux venu des prières de noirs africains, victimes du fléau de l'esclavage, installés de force au Brésil à l'époque coloniale. Comme méthodologie de travail nous avons eu recours à la théorie sémiolinguistique de l'analyse du discours (CHARAUDEAU, 1983, 1992, 2008). Nous avons également essayé d'examiner quelques-uns des récits de vie des guérisseuses en puisant dans des concepts formulés par la théoricienne Machado (2018, 2020, 2022). Pour les récits (ou fragments des récits) nous avons puisé dans le livre ci-dessus et dans celui-ci : *Le métier des guérisseuses – une étude sur les pratiques thérapeutiques et l'union des croyances dans la région de Cruzeta*, écrit par Dos Santos (2018). C'est Machado qui a eu l'idée d'envisager ces narratives ou histoires de vie comme une matérialité discursive, susceptible d'être examinée par l'analyse du discours. La chercheuse a aussi proposé des analyses centrées sur les sujets transclasses qui racontent leurs vies, suivant les idées de la philosophe française Chantal Jaquet (2015). Cela dit, on a travaillé tant soit peu des questions concernant la notion d'anticolonisation selon Quijano (1992) et Mignolo (2017). À la fin de notre travail on a vu que notre hypothèse initiale s'est confirmée : il y a tout un univers de croyances formé par des anciens imaginaires psychosociaux et culturels modifiés avec le passage du temps qui se montrent insérés dans chaque prière ; ainsi, la pratique des guérisseuses contribue à maintenir des traditions historiques brésiliennes qui continuent à offrir un vaste champ de recherche, dans le langage et le discours.

Mots clés: Analyse du discours, sémiolinguistique, récits de vie, sujet interclasse, bénédiction.

## ABSTRACT

Our work tried to capture the force that moves certain psychosocial and cultural imaginaries from the past, a force that keeps them alive even today. As this question is vast, the work focuses on a single point, which is: the ancestral practice of blessing practiced by healers and, above all, healers who take up – in a certain way – ancient words and gestures (even if they are not aware of it). To better examine this question, we conceived a corpus formed by prayers enunciated by such individuals that were found in the work of two Brazilian authors: “*This is how people are blessed in Minas Gerais: a study on healing through the word*” (GOMES; PEREIRA, 2004). We limit the work of discursive analysis of prayers to those that are made in the state of Minas Gerais/Brazil, because we take into account the strong Catholic tradition that exists there, even if this is occasionally crossed by religious syncretism, coming from prayers and beliefs of black Africans, victims of the curse of slavery, people who were taken from their homes and their African countries to be installed as prisoners in Colonial Brazil. As a work methodology, we used the semiolinguistic theory of discourse analysis by Charaudeau (1983, 1992, 2008). We also decided to examine the life narratives of some healers, a priest and a doctor. We found their stories in the above-mentioned book and in the work of Francimário Vito dos Santos, entitled: “The craft of healers; a study on therapeutic practices and the communion of beliefs in Cruzeta-RN”. To analyze some of them, we used concepts formulated by the researcher Machado (2018, 2020, 2022). It was she who had the idea of taking narratives or life stories as a possible discursive materiality. Machado also proposed analyzes that consider the transclass subjects of these narratives, following in the footsteps of the French philosopher Chantal Jaquet (2015). We also work, as far as possible, on some issues related to decolonization, according to researchers Quijano (1992) and Mignolo (2017). At the end of our research aimed at carrying out this thesis, we saw that our initial hypothesis was confirmed: there is a vast universe of beliefs formed by ancient psychosocial and cultural imaginaries (modified over time) inserted in each blessing; thus, the practice of healers contributes, in its own way, to maintaining Brazilian historical traditions. Here is a vast field of research, both for language uses and for discursive uses.

Keywords: Discourse analysis, semiolinguistics, life narratives, cross-class subject, blessing.

## RESUMEN

Nuestro trabajo trató de capturar la fuerza que mueve ciertos imaginarios psicosociales y culturales del pasado, fuerza que los mantiene vivos aún hoy. Como esta pregunta es demasiado amplia, la hemos recortado y la hemos centrado en un solo punto, esto es: la práctica ancestral de bendecir practicada por los curanderos y, sobre todo, por las curanderas que retoman – en cierto modo – palabras y gestos antiguos (incluso si no son conscientes de eso). Para profundizar en el tema, concebimos un corpus formado por oraciones enunciadas por tales personajes que se encuentran en la obra de dos autores brasileños: “*Así se bendice en Minas Gerais: un estudio sobre la curación a través de la palabra*” (GOMES; PEREIRA, 2004). Limitamos el trabajo de análisis discursivo de las oraciones a las que se realizan en el estado de Minas Gerais/Brasil, porque tenemos en cuenta la fuerte tradición católica que allí existe, aunque ocasionalmente influenciada por el sincretismo religioso, proveniente de oraciones y creencias de los negros africanos, víctimas de la maldición de la esclavitud, personas que fueron sacadas de sus hogares y de sus países africanos para ser instaladas como prisioneras en el Brasil Colonial. Como metodología de trabajo se utilizó la teoría semiolingüística del análisis del discurso de Charaudeau (1983, 1992, 2008). También decidimos examinar las narrativas de vida de algunas curanderas, un cura y un médico. Encontramos sus relatos en el libro mencionado y en la obra de Francimário Vito dos Santos, titulada: “*El oficio de los curanderos; un estudio sobre las prácticas terapéuticas y la comunión de creencias en Cruzeta-RN*”. Para analizar algunos de ellos, utilizamos conceptos formulados por la investigadora Machado (2018, 2020, 2022). Fue ella quien tuvo la idea de tomar las narrativas o relatos de vida como posible materialidad discursiva. Machado también propuso análisis que toman en cuenta los sujetos transclasistas de estas narrativas, siguiendo los pasos de la filósofa francesa Chantal Jaquet (2015). También trabajamos, en la medida de lo posible, algunos temas relacionados con la decolonización, según los investigadores Quijano (1992) y Mignolo (2017). Al final de nuestra investigación encaminada a realizar esta tesis, vimos que nuestra hipótesis inicial se confirmaba: existe un vasto universo de creencias formadas por antiguos imaginarios psicosociales y culturales (modificados con el tiempo) insertos en cada bendición; así, la práctica de los curanderos contribuye, a su manera, a mantener las tradiciones históricas brasileñas. Aquí hay un vasto campo de investigación, tanto para los usos del lenguaje como para los discursivos.

Palabras clave: análisis del discurso, semiolingüística, relatos de vida, sujeto transclase, bendición.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 – DO ESQUECIMENTO À REVALORIZAÇÃO DE UM REPOSITÓRIO DE SABER, LOCALIZAO NA CULTURA POPULAR.....</b>	<b>17</b>
1.1. Folclore e cultura popular .....	18
1.2. Uma cultura que tem o sofrimento nas suas origens: o caso de rezas, simpatias, mandingas, chás milagrosos.....	27
1.3. O ato de benzer na cultura mineira: algumas breves considerações .....	41
<b>CAPÍTULO 2 – COMO A DISCIPLINA ANÁLISE DO DISCURSO NOS AJUDA A MELHOR ABORDAR A CULTURA POPULAR.....</b>	<b>46</b>
2.1. Sutilezas da Semiologia .....	46
2.2. Os desdobramentos dos sujeitos na cena enunciativa.....	52
2.3. Os modos de organização do discurso .....	56
2.3.1. O modo de organização enunciativo.....	57
2.3.2. O modo de organização descritivo .....	59
2.3.3. O modo de organização narrativo.....	61
2.3.4. O modo de organização argumentativo .....	62
<b>CAPÍTULO 3 – AS PALAVRAS SAGRADAS, A CURA E AS NARRATIVAS DE VIDA .....</b>	<b>65</b>
3.1. Os imaginários sociodiscursivos.....	66
3.2. As narrativas de vida das senhoras do discurso sagrado.....	73
3.3. A subversão da benzedeira como sujeito transclasse e decolonial. ....	100
<b>CAPÍTULO 4 – ANÁLISE DAS ORAÇÕES SOB A PERSPECTIVA SEMIOLINGUÍSTICA.....</b>	<b>109</b>
4.1. Mau-olhado .....	109
4.1.2. Análise das orações contra o mau-olhado.....	110
4.2. Cobreiro .....	117
4.2.1. Análise das orações contra o cobreiro .....	118

4.3. Erisipela .....	121
4.3.1. Análise das orações contra a Erisipela.....	122
4.4. Dor de dente .....	127
4.4.1. Análise das orações contra dor dente.....	127
4.5. Inflamação no peito.....	130
4.5.1. Análise das orações contra Inflamação no peito.....	131
4.6. Dor de cabeça.....	133
4.6.1. Análise das orações contra dor de cabeça.....	134
4.7. Fechar o corpo.....	137
4.7.1. Análise das orações para fechar o corpo.....	138
<b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>147</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>150</b>
<b>ANEXO A – REZAS .....</b>	<b>155</b>
<b>ANEXO B – EXCERTOS DE NARRATIVAS DE VIDA.....</b>	<b>165</b>

## INTRODUÇÃO

Uma senhora de idade avançada, trajada com singelas vestimentas, segura na mão direita um ramo de ervas colhidas do seu próprio quintal e adentra a sala de sua morada, onde uma mulher e sua filha de seis anos a esperam sentadas no sofá. Após os cumprimentos iniciais, esta senhora questiona gentilmente (embora já deduza) o motivo da visita. A partir de então, a visita, acompanhada de sua criança, confirma a suspeita inicial que teve a senhora ao se deparar com elas. O motivo da visita é costumeiro para a senhora que tem como ofício a prática da benzeção. Sim, trata-se de um caso no qual a mãe, ao perceber o desânimo de sua filha, suspeitou que ela tivesse sido acometida por um mau-olhado. Após ouvir as aflições da mãe e conversar brevemente com a criança, a senhora corrobora a suspeita da mãe: trata-se de um mau-olhado. Feito o diagnóstico, inicia-se o tratamento. A senhora senta-se ao lado da criança, faz o Nome do Pai e começa a proferir, em um tom de voz baixíssimo, quase como sussurros, palavras sagradas que, por vezes, tornam-se inaudíveis, ao mesmo tempo em que movimentam o ramo de erva sobre o corpo da criança. Finalizado o ritual, a mãe é orientada a voltar com a criança outras duas vezes para garantir o restabelecimento do bem-estar da criança. Trata-se de um ritual de benzeção.

Aquela criança era eu. A descrição acima faz parte de uma terna memória de um fato vivenciado por quem lhes escreve. A fim de elucidar o nosso interesse pelo objeto desta pesquisa, a nossa motivação pessoal pelo tema central desta tese se deve ao fato de, desde muito cedo, vivenciar as manifestações da cultura popular no nosso cotidiano.

A cena da benzeção que abre a introdução deste trabalho sempre suscitou em nós muita curiosidade no que diz respeito às palavras como veículo de cura. Como é possível se obter a cura através das palavras sagradas proferidas pelas benzedadeiras? O que compõem essas rezas populares que as tornam capazes de curar? Quem são os atores linguageiros envolvidos na cena enunciativa de um ritual de benzeção? Além da benzedeira e do consulente, quais são as vozes que participam do duelo entre o bem e mal?

Foi através desses questionamentos que surgiu em nós um desejo de decifrar quais seriam as vozes e os discursos que permeiam esta prática milenar.

O interesse em analisar discursos sempre nos pareceu algo complexo, afinal, os seres linguageiros que neles atuam estão longe de ser totalmente claros e precisos em suas falas ou escritos. No entanto, é justamente a complexidade contida nos discursos que nos aguça, cada vez mais, a trilhar o caminho que agora buscamos delinear nesta pesquisa, que esclarecemos desde já, será totalmente qualitativo e tomará como *corpus* discursos escritos e já divulgados:

rezas e orações vindos da cultura popular mineira e alguns trechos de narrativas de vida de pessoas ligadas a este universo: benzedeadas, padres e médicos.

Os imaginários sociais, ou discursos sociais, mostram a maneira pela qual as práticas sociais são representadas em um dado contexto sociocultural. Assim, podemos dizer que o ato de linguagem é o produto da ação de seres psicossociais que são testemunhas, mais ou menos conscientes, das práticas sociais e das representações imaginárias às quais pertencem. Dito isso, podemos considerar as rezas como parte integrante do imaginário de crenças de uma comunidade, uma vez que tais rezas são baseadas na fé de quem delas faz uso, seja por meio de atos de linguagem orais ou escritos.

Para nós, o universo das benzedeadas é um riquíssimo campo de investigação, uma vez que nos torna possível analisar, além do próprio material linguístico das rezas, outros discursos atrelados a este universo, tais como o discurso de cunho religioso e também o discurso dos agentes de saúde, sobretudo dos médicos.

Para a realização das análises discursivas do *corpus* desta pesquisa, percebemos a necessidade de fazer um recuo no tempo e adentrar outras áreas do conhecimento, sobretudo no que diz respeito à memória cultural das manifestações da cultura popular, à medicina popular e, principalmente, às especificidades da religiosidade popular desde a época do Brasil Colônia.

É preciso dizer que durante o processo de pesquisa da tese a atuação da mulher se tornou um destaque, revelando o seu protagonismo na engrenagem da manutenção para além do bem-estar de seus lares, evidenciando a sua importância para a manutenção e perpetuação de certos papéis destinados aos homens e às mulheres dentro do sistema em que vivemos. Portanto, esta pesquisa manteve um olhar atento às mulheres no sentido de reconhecer suas lutas e seus enfrentamentos face a um sistema opressor e patriarcal.

Embora o universo das benzedeadas já tenha sido bastante investigado no âmbito das Ciências Humanas, especialmente no campo da Antropologia e Sociologia, no que se refere aos estudos linguísticos, percebe-se que ainda há muito a ser feito.

A Teoria de Análise do Discurso Semi-linguística Patrick Charaudeau (1983, 1992, 2008) que, por ser interdisciplinar e amalgamar outras disciplinas em si, nos permite estudar diferentes *corpora* entre os quais incluímos agora um *corpus* de orações ou rezas populares: mesmo dirigidas a santos e divindades da Igreja Católica, não podemos classificá-las como algo que seria adotado sem problemas pelas religiões “oficiais” do país. As orações vindas de benzedeadas formam um mundo à parte, que oscila entre o paganismo e o cristianismo, entre o antigo e o atual. São orações, diríamos, que constituem mesmo um discurso “transgressivo” e

que qualquer autoridade das diferentes religiões (católica, protestante, espírita) autorizadas, se recusaria a aceitar.

No entanto, aí reside a maior riqueza dessas rezas. Ao transgredir o normal, o esperado, o habitual, o dogmático, elas se abrem para um mundo mágico no qual as entidades – ou santos – parecem estar muito mais próximos de quem lhes pede auxílio do que nas pomposas orações das religiões oficialmente aceitas. As rezas de cura refletem a cultura popular e, pelo fato de serem anônimas, parecem dar maior poder às vozes que vão recitar seus respectivos pedidos. Tais vozes se tornam cúmplices do narrador, pois, falam por ele. O narrador, ao ler o que escreve, torna-se ele mesmo um interlocutor direto quando se dirige aos seus santos e protetores.

De certo modo, a ação de adotar tais rezas vai fundir os sujeitos comunicantes aos sujeitos interpretantes: uns tornam-se os outros. É o que uma teoria comunicacional como a Semiolinguística, bem como outras teorias sobre comunicação e teorias sobre a persuasão esperam que aconteça. Em outras palavras, ao endossar as palavras de um outro, que nem sei quem é, torno-me ele, assimilo-me aos seus ditos, confundo minha voz ou meus pensamentos com os dele: aproprio-me de sua voz, da voz do outro, em um movimento dialógico, como bem o explica Bakhtin (1997).

Podemos pensar nas orações ou rezas de anônimos como produto da história oral, ligada às memórias subterrâneas (POLLAK, 1989). Nas palavras do autor:

[...] as memórias subterrâneas são parte integrante das culturas minoritárias e dominadas e se opõem à memória oficial, numa abordagem que reabilita a periferia e a marginalidade e acentua o caráter destruidor, uniformizador e opressor da memória oficial. (POLLAK, 1989, p. 3)

Neste exercício de fazer emergir as memórias por meio das narrativas de vida, as rezas vindas de sujeitos anônimos, ligadas às palavras ditas por benzedeiros, curandeiros, adivinhos, transmitidas de uma geração à outra, ou seja, nesse exercício de fazer emergir as memórias em rezas de cunho bem popular, quem se decide a praticá-lo recitando as rezas pode trazer à tona sentimentos adormecidos, dando à sua própria voz tons e cores que extrapolam a lógica daqueles que os mantêm marginalizados, esquecidos, lógica bizarra de instituições poderosas que governam o mundo e afetam o modo de pensar dos indivíduos, fazendo-os deixar de lado belas memórias. E, afinal de contas, como afirmam Santos e Menezes (2015):

No final do século XX, os estudos da memória, principalmente da memória coletiva, constituíram-se como preocupação sociológica e historiográfica no campo das humanidades. [...] Assim, seja como interdiscurso, saberes partilhados, signos vinculados a manifestações do passado, situações do discurso ou como discursos circulantes etc., a memória passa a constituir um objeto importante para



os estudos discursivos, evidenciando vínculos entre os usos da linguagem e as práticas sociais no tempo e no espaço. (SANTOS; MENEZES, 2015, p. 7-8)

E, completando a fala dos dois pesquisadores supracitados, nos vinte e três anos do século XXI tais preocupações só fizeram aumentar. A memória é algo que deve ser associado ao estudo de discursos tais como o das orações/rezas que nos propomos realizar.

Esta pesquisa pretende compreender como os imaginários psicossociais e culturais contidos de modo explícito ou implícito em um conjunto de rezas anônimas e populares e narrativas de vida de benzedeiros, geralmente utilizadas ou recomendadas por pessoas que realizam benzeções de mazelas físicas e/ou emocionais (angústias, medo do outro) ainda se mantêm atuais e colaboram para perpetuação da tradição da prática da benzeção.

Como objetivos específicos, propomos:

- Identificar o caráter relevante da memória de ancestrais nas rezas.
- Examinar os papéis assumidos pelos narradores-enunciadores das rezas.
- Identificar o dialogismo que ocorre no interior das rezas e que acontece também entre as vozes dos que pedem e as supostas vozes dos que ouvem.
- Detectar as estratégias discursivas presentes nos atos de linguagem das rezas do *corpus*.

Ao mergulharmos nas riquezas e definições da cultura popular e, mais especificamente no universo da benzeção, somos invariavelmente convidados a percorrer os caminhos da memória ancestral, coletiva e individual (HALBWACHS, 2006) das rezas de cura. A busca pelo caráter relevante da memória ancestral dessas práticas nos conduz a uma análise dos papéis assumidos pelos narradores-enunciadores das rezas. Tal análise nos permite também identificar o dialogismo que ocorre no interior das rezas e que acontece também entre as vozes dos que pedem e as supostas vozes dos que ouvem. Dessa forma, pretendemos detectar as estratégias discursivas presentes nos atos de linguagem das rezas do *corpus* e analisar os discursos de pessoas ligadas ao universo da benzeção através das narrativas de vida.

A escolha do *corpus* desta pesquisa se deve ao fato do nosso antigo interesse por rezas de cura populares, uma prática milenar e bastante difundida em nosso país, marcadamente em Minas Gerais. Escolhemos o livro *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*, de autoria de Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira, para dele extrair parte do *corpus* desta pesquisa. O livro é resultado de uma pesquisa feita em 198 (cento e noventa e oito) localidades de Minas Gerais, das quais 35 (trinta e cinco) foram visitadas pelos autores.

Das inúmeras rezas que compõem o livro, selecionamos 22 (vinte e duas) e as dividimos da seguinte maneira:

- a) 4 (quatro) rezas contra o mau-olhado;
- b) 15 (quinze) rezas contra doenças – cobreiro, erisipela, dor de dente, inflamação no peito e dor de cabeça, sendo três (3) rezas para cada enfermidade;
- c) 3 (três) rezas para fechar o corpo.

Além das rezas de cura, o nosso *corpus* também se constitui de 12 (doze) trechos de narrativas de vida das benzedeadas e de pessoas ligadas a este universo mágico-religioso, tais como padres da Igreja Católica e médicos. Os excertos que compõem o nosso *corpus* foram retirados do livro já mencionado e também da obra de Francimário Vito dos Santos, intitulada: *O ofício das benzedeadas; um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN*.

As duas obras escolhidas para a compilação do nosso *corpus* tiveram como metodologia a pesquisa etnográfica para a coleta de dados.

Principalmente em contextos de zona rural, lugarejos e pequenas vilas, onde não há fácil acesso aos hospitais e aos postos de saúde, a mulher benzedeadora exerce um importante papel social em prol do bem-estar da sua comunidade, nela sendo vista como uma figura importante de seu meio social. Mesmo que inconscientemente, ou seja, sem ter intenção disso, ela interfere no processo histórico-social do qual já faz parte.

Por ser uma manifestação de cunho religioso e por tentar solucionar as mazelas do dia a dia da comunidade (tais como quebranto, cobreiro, dor de cabeça, mau olhado etc.), o ato de benzer caracteriza-se também como uma prática social à medida em que passa a ser uma alternativa, um meio de se obter a cura, ressignificando as doenças do cotidiano.

Diante de um tema tão vasto como a benzeção, que faz intersecções com outras áreas do conhecimento, esta tese foi dividida em quatro capítulos. O primeiro capítulo discorre sobre os elementos inerentes à benzeção, considerando o conceito de folclore, cultura, religiosidade e medicina popular, desde a época do Brasil colônia até os dias atuais. O segundo capítulo apresenta o referencial teórico da Teoria Semiológica e as possíveis interpretações deste instrumental atrelado à metodologia para análise do nosso *corpus*. O terceiro capítulo lança mão dos conceitos de narrativas de vidas e sujeitos transclasse, com o objetivo de estabelecer interrelações entre os imaginários sociodiscursivos e sua aplicação prática em interpretativos possíveis de algumas rezas. O quarto capítulo traz reflexões acerca dos desdobramentos dos sujeitos presentes no conteúdo linguístico das rezas de cura do nosso *corpus*.

## **CAPÍTULO 1 – DO ESQUECIMENTO À REVALORIZAÇÃO DE UM REPOSITÓRIO DE SABER, LOCALIZAÇÃO NA CULTURA POPULAR**

A cultura – em ação – não é algo que se vê,  
como um objeto ou um comportamento.  
É aquilo que através do que se vê,  
e que dá sentido aos objetos e comportamentos.  
A cultura é uma lente de contato da alma,  
cujos graus o pensamento antropológico afere.  
Um bom oftalmologista pode também usar óculos?  
(Felipe Soares)

Começaremos por abordar os seguintes pontos, que serão divididos em segmentos: 1.1 O Folclore e a cultura popular, nele incluindo, ainda que rapidamente, vozes de intelectuais pró-cultura popular (historiadores, literatos e outros); 1.2 Uma cultura que tem o sofrimento nas suas origens: o caso de rezas, simpatias, mandingas, chás milagrosos; 1.3. O ato de benzer em terras mineiras: algumas breves considerações. Esperamos assim melhor discorrer sobre o assunto proposto no capítulo.

## 1.1. Folclore e cultura popular

Ao refletir sobre os conceitos de folclore e cultura popular no Brasil, a primeira coisa que nos veio à mente foi a de que são várias as acepções e definições para tal tema. Elas dependem, evidentemente, do lugar no qual o (a) pesquisador (a) se posiciona. Iremos, pois, observar tais conceitos e sua amplitude, de nosso lugar de analista do discurso.

Seja por vias televisivas, com reportagens que abordam o tema, seja por contato direto com manifestações culturais, tais como o carnaval e suas escolas de samba, o frevo de Pernambuco, o Boi-Bumbá do Maranhão, as feiras de artesanato regional, a capoeira amplamente praticada nas ruas (conforme o local ou estado brasileiro) e nas academias de ginástica, a ideia do folclore e cultura popular sempre ataçaram nossa imaginação.

No campo literário brasileiro, destacamos um autor que encheu nossos sonhos e nossa infância com histórias de viagens e aventuras: Monteiro Lobato. Talvez a ele, possamos atribuir, em grande parte, a perpetuação de importantes personagens do folclore brasileiro. Embora não seja ele o criador de lendas que perpassam o folclore brasileiro, é a ele que devemos narrativas de histórias infanto-juvenis nas quais se evidencia a presença de personagens inesquecíveis como a Iara, a Cuca, o Saci-Pererê e tantos outros personagens da obra *O Sítio do Pica-Pau Amarelo*. Não podemos deixar de citar o Bumba Meu Boi, o Curupira, o Boitatá dentre outros, tão presentes ainda na memória infantil brasileira de várias gerações e que lhes chegaram por meio de histórias lidas ou contadas por professores ou pelos pais.

A busca pelo estabelecimento do cânone de uma cultura popular genuinamente brasileira tem suas raízes nos escritores românticos. O Romantismo surge no Brasil poucos anos antes da independência política do país, como colônia de Portugal, em 1822. Por isso, as primeiras obras literárias e os primeiros artistas românticos se mostraram empenhados em definir um perfil da cultura brasileira, no qual o nacionalismo tornar-se-ia o traço essencial. Logo, os intelectuais e artistas da época se dedicaram a criar projetos nos quais a cultura brasileira fosse identificada por suas próprias raízes históricas, linguísticas e culturais. O Romantismo no Brasil, além de ser uma reação à tradição clássica, assumiu a conotação de movimento anticolonialista e antilusitano, ou seja, de rejeição à literatura produzida na época colonial. Assim, dentro dessa corrente e desse pensamento literário, o nacionalismo reinou, e a partir dele vieram ou foram incentivadas produções construídas com bases no regionalismo, na pesquisa folclórica e linguística, que se tornaram verdadeiros bastiões comprometidos com o projeto de construção de uma identidade cultural nacional. Nomes como José de Alencar,

Gonçalves Dias, Castro Alves, Oswald de Andrade entre outros, estiveram na linha de frente na construção do projeto de criação de uma identidade cultural brasileira e seus ideais se fizeram presentes na famosa “Semana de Arte Moderna” realizada no Teatro Municipal de São Paulo, entre os dias 13 e 17 de fevereiro de 1922.

Curiosamente, os escritores supracitados, que ambicionavam uma volta às origens do país, são hoje considerados como pertencentes ao que podemos chamar de “cultura erudita”. Na verdade, por mais transgressora que pudesse parecer à proposta de tais artistas na época em que surgiu, o que vemos aqui é a presença da cultura popular e a sua classificação diante da cultura erudita, isto é, uma cultura popular, é verdade, mas moldada pela cultura erudita desses escritores.

Nessa mesma época, por volta dos anos 1930, ligadas à religiosidade podemos citar como manifestações culturais, por exemplo, as Folias de Reis, o Congado e as Benzeções praticadas nas Minas Gerais. Enfim, de uma maneira intensa ou superficial, já tivemos, como habitantes deste país, contato com a ideia do que pode ser considerado folclore e/ou cultura popular.

Neste vasto campo da cultura popular, as orações de rezas populares nos fazem um apelo por encaminhar nosso raciocínio na direção da disciplina que, nos Estudos Linguísticos, denomina-se Análise do Discurso (doravante AD). Para melhor compreendermos o conceito de cultura popular e situarmos o estudo da AD dirigido às orações de rezas populares e narrativas de vida, faremos, mais adiante, um breve levantamento histórico do surgimento de tal conceito.

Folclore e cultura popular são dois conceitos muito próximos, muitas vezes confundidos, e outras mostrando-se complementares. As noções de folclore e cultura popular trazem consigo (mesmo que implicitamente), uma inegável carga axiológica, por vezes até pejorativa, contrapondo-se ao conceito de cultura erudita.

Acredita-se que o surgimento das noções de folclore e cultura popular tenha acontecido nas Américas a partir de meados do século XVIII (CAVALCANTI, 1990). Paralelamente ao Movimento Romântico que ocorria na Europa surge junto com o reconhecimento da existência de uma distância intelectual, entre os modos de vida e os saberes das elites e do povo. Neste sentido, o Romantismo teve a importante função de reconhecer e, contraditoriamente, fazer uma ponte entre a distância intelectual e os modos de vida e os tais saberes tradicionais.

De acordo com a antropóloga Maria Laura Cavalcanti (2001, p. 70):

Na visão romântica, o mundo do folclore e da cultura popular abriga nostalgicamente a totalidade integrada da vida com o mundo rompida no mundo moderno. O povo encarnaria a visão de um passado idealizado e utópico. É o

primitivo, de onde provém a errônea ideia da ‘simplicidade’ e ‘ingenuidade’ que emanaria das manifestações artísticas populares.

Foi também a partir do Romantismo que se desenvolveu a noção de que tudo o que permeia o universo do folclore e da cultura popular seria invariavelmente de ordem comunitária, rural, oral e autêntica, criando assim uma oposição cada vez mais forte entre a cultura popular e a cultura tida como erudita.

No Brasil, mais precisamente no final do século XIX, o conceito de cultura popular já era pauta entre os folcloristas, sociólogos, antropólogos, educadores, artistas e literatos que, de uma maneira geral, se interessavam pela construção de uma identidade cultural. O grande debate girava em torno das possíveis contradições que o tema abarcava, abordando reflexões acerca de ser uma cultura atrasada, na contramão da modernidade, tradições retrógradas, provincianas, ao mesmo tempo em que eram, como no nosso caso, consideradas como algo positivo, que devia ser mantido e ser valorizado.

A partir da década de 1930, o folclore ganha notoriedade nacional, consagrando o casamento propício entre as noções de identidade nacional e a rica miscigenação da cultura popular nacional. O contexto histórico aqui é do governo de Vargas, no qual uma política de imigração voltada ao branqueamento da nação brasileira ganha destaque.

O Brasil da década de 1950, que reunia nomes importantes para o movimento do folclore e da cultura popular, tais como Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, Renato Almeida e tantos outros, muito se orgulhava em ser o primeiro país a criar uma comissão para tratar do tema – *Comissão Nacional do Folclore*, atendendo a uma recomendação da UNESCO. Diante da preocupação internacional marcada pelo contexto pós-guerra, o folclore e a cultura popular eram vistos como incentivo à apreciação das diferenças entre os povos. Desta forma, foram criadas iniciativas que se reuniram no *Movimento Folclórico*, responsáveis pela implementação de diversas *Comissões Estaduais de Folclore*, algumas delas ainda atuantes (CAVALCANTI, 2001). O ápice desse movimento pró-folclore acontece em 1958 com a criação da *Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro e Cultura Popular*<sup>1</sup>, no então Ministério da Educação e Cultura.

O atual *Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular da FUNARTE* ainda guarda riquíssimos acervos desse movimento. Tal campanha tinha como principal objetivo de atuação a preservação e divulgação do folclore e da cultura popular, uma vez que tais elementos culturais corriam sério perigo de extinção/apagamento pelo avanço da industrialização e

---

<sup>1</sup> Disponível em: <<http://www.cnfcp.gov.br/>>. Acesso em: 05 abr. 2022.

modernização da sociedade. Aliás, essa é uma característica marcante do Romantismo, seja na Europa ou no Brasil.

No entanto, quase que simultaneamente, entre as décadas de 1950 e 1960, a sociologia de Florestan Fernandes, professor da Universidade Federal de São Paulo, tinha um olhar voltado para a cultura popular no âmbito da modernização e das desigualdades sociais (CAVALVANTI, 1990). Assim, o folclore começa a receber severas críticas em função de seu caráter interpretativo, tradicional e, portanto, conservador, incapaz de acompanhar uma sociedade em movimento, em constantes transformações.

A principal ideia do *Movimento Folclórico Brasileiro de integração cultural* foi substituída pela ideia de integrar os estratos sociais marginalizados, já que o “povo”, nesta nova concepção, passou a ser visto como proletariado e não como produtor de uma cultura autêntica. Todo este debate acabou por associar o folclore a significados muito negativos, por vezes até anedótico de inferiorizados. Portanto, a integração nacional não seria mais promovida pela integração cultural (idealizada pelos folcloristas), ela viria através da dominação dos estratos dominantes. Segundo a historiadora Martha Abreu (2003, p.88), “não se poderia mais pensar em “integração cultural”, mas em como “integrar os estratos sociais marginalizados.”

Inevitavelmente esse debate foi além da desvalorização do folclore e dos movimentos ditos como populares no âmbito acadêmico. Pautas sobre o significado das práticas culturais populares, como as festas religiosas, e reflexões acerca das inquestionáveis trocas presentes nestas manifestações também foram deixadas de lado. Lamentavelmente essas discussões em torno da cultura e seus setores subalternos “possibilitou a consolidação de uma série de visões preconceituosas sobre a cultura popular: cultura fragmentada, conservadora, presa às tradições, obstáculo às mudanças sociais, conformista e supersticiosa.” (ABREU, 2003, p. 88).

A cultura popular ganha o estigma de “diferente”, vista como não pertencente a um sistema de dominação.

Em seguida, na década de 1970, intelectuais marxistas influenciados por Gramsci, acreditavam que as culturas subalternas, diante da perspectiva de dominação, “seriam o resultado da distribuição desigual dos bens econômicos e culturais, ao mesmo tempo em que poderiam oferecer uma forma de oposição à cultura hegemônica, dos setores dominantes.” (ABREU, 2003, p. 88).

A partir daí surgem reflexões acerca do caráter resistente da cultura popular presente nos setores populares sempre muito oprimidos, tanto em suas condições de vida, quanto culturalmente.

Ainda na década de 1970, o historiador italiano Carlo Ginzburg questionava até que ponto haveria uma relação de subordinação cultural entre as classes subalternas e dominantes. Suas críticas foram importantes para o rompimento da ideia aristocrática de cultura, reconhecendo que outros indivíduos, até então conhecidos como membros de “camadas inferiores dos povos civilizados” também possuíam cultura. Em ditos seus, que se tornaram famosos, Ginzburg resume bem seu posicionamento ao afirmar que “a consciência pesada do colonialismo, que criou a antropologia cultural, se uniu assim à consciência pesada da dominação de classe” (GINZBURG, 1987, p. 17).

O historiador voltava seu olhar para o entendimento da circularidade cultural, dos sincretismos culturais e religiosos. Suas reflexões mudaram o rumo das perspectivas em relação à cultura popular que, desde então, voltou a receber, em certa medida, o reconhecimento de ser cultura do povo, sem o olhar de desprezo dos intelectuais ou eruditos.

Já no final da década de 1970, mais precisamente em 1978, o historiador inglês Peter Burke se dedica a estudar a temática da cultura popular no período moderno. Para Burke era inegável a interação existente entre as culturas (popular e erudita). No intuito de expressar que os integrantes da elite, os então representantes e preservadores da cultura erudita, também participavam do universo da cultura popular, Burke cunhou o termo “biculturalidade”, mesmo que houvesse, entre os representantes do povo e da elite valores e olhares distintos para uma mesma prática cultural.

Na década de 1991, o historiador Thompson abre a discussão sobre a inserção da cultura popular em movimentos das classes trabalhadoras em defesa de seus costumes. Para Thompson, no âmbito cultural, existia um grande movimento de troca entre os seguintes polos: urbano e rural, escrito e oral, dominante e subordinado.

Outro autor que gostaríamos também de destacar aqui é o professor americano Robert Stam, estudioso de Bakhtin, que em 1992, publicou um pequeno livro bastante esclarecedor tanto sobre Bakhtin quanto sobre a cultura popular brasileira. O título do livro já é bem sugestivo e explica a posição teórica de Stam: *Bakhtin – da Teoria Literária à cultura de massa*.

Atualmente, no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, o conceito de duas culturas oponentes, cultura popular *versus* cultura erudita, está felizmente superado, uma vez que o direcionamento dos estudos da cultura popular foi transformado no intuito de acompanhar a evolução geral dos paradigmas de conhecimento, sobretudo porque a cultura não deve ser vista como um apanhado de comportamentos sociais concretos e sim como o reflexo das ações dos homens no mundo, em determinados contextos sócio-históricos. Dessa forma, concordamos com a pesquisadora Maria Laura Cavalcanti (2001, p. 69-78), quando afirma:



a) que a cultura e o saber “do povo” são heterogêneos, abrindo-se num infinito leque de distintas formas de ser. Se considerarmos, por exemplo, apenas a rubrica “artesanato” a percepção da diversidade de situações socioeconômicas e significados culturais saltará aos olhos. b) que esse saber e cultura são históricos e complexos, integrando muitas vezes num único processo, oralidade e escrita, trabalho e lazer, comunitarismo / autoria coletiva e heterogeneidade social/autoria individual, cidade e campo; sagrado e profano, solidariedade orgânica e mecânica, circuitos de troca menos ou mais monetarizados e profissionalizantes. Vista sem preconceitos e em sua integridade, a cultura e o saber popular são poderosos diluidores de fronteiras rígidas entre o que quer que seja; são eficazes canais de comunicação humana a romper barreiras entre diferentes grupos, camadas e classes sociais. São também, como qualquer outro processo sociocultural, arenas onde se enfrentam interesses diferenciados e palco de processos tensos e conflitivos de variada natureza. No seu centro vicejam, entretanto, formas artísticas de valor humano universal.

Diante dessa perspectiva, podemos perceber que a noção de cultura se torna mais abrangente, considerando as múltiplas manifestações pelas quais variados níveis e aspectos culturais dialogam entre si e se complementam, deixando de lado as amarras da dicotomia de suas fronteiras.

Porém, para muitos estudiosos, tais como o historiador francês Roger Chartier (1995), ainda é um desafio delimitar o que é popular como “aquilo” que seja genuinamente vindo do povo. A dificuldade em precisar a origem de certas manifestações sociais reside no inegável intercâmbio cultural que ocorre entre os mundos sociais (com maior ou menor influência) em qualquer período da história. O historiador ainda faz a ressalva de que o conceito de cultura popular pode ser pertencente à categoria de cultura erudita, uma vez que ela delimita, caracteriza e nomeia práticas que, na maioria das vezes, não são designadas pelos seus próprios atores como pertencentes à cultura popular.

Mikhail Bakhtin, em seu livro *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento* (1965), já vislumbrava esta mudança de perspectivas das noções de cultura, pois levava em conta o fato de que o conceito do que é popular passaria por diversas transformações.

Deste modo, não iremos propor divisões exaustivas do conceito de cultura em popular, propriamente dito, considerando-a ora popular, ora erudita, ora de massa etc. O mais produtivo para nós será concebê-la como integrada a processos sociais que refletem certos aspectos ligados à vida de diferentes grupos de seres humanos, quais sejam: o religioso, o moral, o econômico, o político entre outros.

Voltamos a compartilhar a perspectiva da historiadora Martha Abreu (2003), que afirma que o conceito de cultura popular não deve ser visto como uma fórmula imutável e limitada, e sim como uma perspectiva, um ponto de vista, pelo qual o ser humano observa a sociedade. Segundo ela:

O fundamental, a meu modo de ver, é considerar cultura popular como um instrumento que serve para nos auxiliar, não no sentido de resolver, mas no de colocar problemas, evidenciar diferenças e ajudar a pensar a realidade social e cultural, sempre multifacetada. (ABREU, 2003, p. 84)

O Brasil tem um número grande e diversificado de tradições culturais que se fazem presentes nos mais variados setores da sociedade e tem a oralidade como pilar dessas tradições, auxiliando a imprimir uma identidade multicultural ao nosso país. Acreditamos que:

A partir da cultura popular, é possível pensar um outro país, uma ou várias alternativas de Brasil. Isto porque a cultura popular brasileira é um estoque inesgotável de conhecimentos, sabedorias, tecnologias, maneiras de fazer, pensar e ver nossas relações sociais e, nessa exata medida de lugar em que mais do que simplesmente criticar o modelo genocida e autodestrutivo de desenvolvimento, é possível resistir a ele com outras propostas de sentido do viver e de humanidade. (SILVA, 2008, p. 9)

Podemos aí situar as benzeções ou rezas. Na verdade, elas são herdeiras de práticas milenares que mesclam sabedorias da medicina e da religiosidade popular.

No que se refere à tradição das práticas de cura através da palavra, ou seja, o ritual da benzeção, a mulher se mostra uma protagonista de primeira ordem. Uma vez iniciada nesse universo mágico-religioso, ela se torna uma agente social que também representa a identidade do seu povo, assim como acontece com os mestres do Congado, da Folia de Reis, da Marujada etc. Falaremos mais adiante sobre o lugar de destaque do feminino nessa vertente da cultura popular.

Enfim, o que é “cultura popular”? A nosso ver, ela consiste na realização de determinadas ações por um grupo. Aos poucos, elas se incorporaram aos hábitos sociais do grupo que, por sua vez, as internalizou e as assimilou, convertendo-as em parte de sua identidade. Quando falamos de tradições culturais, abordamos o limite entre o sujeito e o legado por ele recebido de seu entorno familiar e/ou social.

A tradição da cultura popular age como núcleo simbólico que expressa tipos de sentimentos, convívio social e perspectivas que, mesmo quando relidos ou manipulados, remetem à memória de outrora. A benzeção é uma esfera complexa da cultura popular uma vez que, como bem ressaltam Gomes e Pereira (2004), ela mantém relações de diálogo e oposição com outras vertentes culturais, principalmente com a cultura erudita:

O ritual da benzeção – que envolve benzedor/benzido, gestos, espaços e objetos sacralizados – está inserido no contexto da cultura popular. Esse modelo cultural se caracteriza por estabelecer relações de oposição e diálogo com o modelo da cultura erudita divulgada através das redes de ensino e instituições de governo e estabelecida, juntamente com a cultura de massas, como modelos culturais dominantes na sociedade brasileira. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 140)

Neste sentido, concordamos com Canclini (1997) que acredita que o conceito de cultura popular deve ser concebido como o de uma cultura híbrida, na qual existe a possibilidade de se pensar em uma realidade social e cultural multifacetada. Concordamos também com os apontamentos de Gomes e Pereira (2004) no que se refere à pluralidade da cultura popular:

A questão que se impõe é a de compreender as maneiras como as hibridações se processam em diferentes recortes da vida social, e não apenas considerar os efeitos gerais de globalização sobre as variantes da cultura popular. (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 18).

Como já dissemos em outros trabalhos (CUNHA, 2018), a cultura popular mantém-se viva por seu poder de adaptação e readaptação a diferentes contextos históricos. Pode assim converter-se em uma forma de representação de um grupo e mesmo de um povo. Age também no âmbito individual, alimentando a identidade cultural dos indivíduos, dando àqueles que estão à frente de algum tipo de movimento cultural o *status* de “guardiões”, mestres populares, agentes culturais que detêm conhecimentos específicos e legitimados pela comunidade da qual fazem parte.

Os indivíduos que estão à frente da propagação dos saberes populares foram denominados pelo Iphan como “detentores da cultura popular”. Se em muitos momentos da história eles foram considerados seres ignorantes, pitorescos, hoje em dia são vistos pela sociedade com olhos mais receptivos e acolhedores.

As culturas são híbridas, mas seu uso ou propagação depende muito da política vigente no local onde podem ser praticadas. Isso porque elas entram no campo das lutas sociais e a partir daí, tornam-se objetos sociais. O fato de serem híbridas não extingue as diferenças dos grupos que delas se apropriam. Tal fato se deve às mudanças de percepção que o conceito de cultura popular vem sofrendo ao longo da história, dentre os quais notamos que o detentor destes saberes (como foi denominado pelo Iphan) passou a ter lugar de destaque.

A valorização dos saberes populares, inclusive previstos na Constituição Federal de 1988, comprova o quão viva é a presença das práticas de vários movimentos da cultura popular. Elas se mostram sobreviventes à modernização, ou melhor, elas se desenvolvem junto à modernização. Em outros termos, as práticas da cultura popular também são parte da modernização. E a atuação de seus representantes foi, pouco a pouco, sendo movimentada pela Modernidade, com o intuito de garantir sua permanência e sobrevivência.

Nesse movimento de valorização da cultura popular, surgiram políticas públicas, tais como a Lei do Patrimônio Imaterial de 2001, que possibilita a afirmação da diversidade brasileira, dando poder às comunidades que detêm estes saberes, para se tornarem protagonistas de suas histórias. Assim, os detentores de vários eixos da cultura popular foram aprendendo a

lidar com as políticas públicas e com seus editais, em uma luta contínua pela perpetuação dessas práticas.

É muito importante notar que a cultura popular, mesmo tendo suas raízes na ancestralidade, está cada vez mais presente na atualidade. Parece curioso pensar na sua permanência, e mais ainda na sua valorização, diante da Pós-modernidade, na qual os valores são opostos aos da cultura popular. No entanto, em nossa sociedade atual, diante do mundo duro em que vivemos, em meio a tantas crises sociais e sanitárias, sufocados pelo desenfreado capitalismo selvagem que nos afasta cada vez mais das ideias de coletividade e comunidade, não seria exagerado dizer que a cultura popular surge como um bálsamo, ao trazer à tona suas riquezas de vivências e experiências que nos conectam às tradições populares e à ancestralidade. Desse modo, consideramos que a cultura popular tem um papel importante para a sobrevivência cultural de uma dada sociedade.

Diante da abrangência do que pode vir a ser pertencente à cultura popular, nosso interesse se inseriu em suas manifestações religiosas, mais especificamente aquelas ligadas às orações de cura populares. Segundo Brandão (1980) este é um caminho bastante genuíno para melhor compreender a cultura popular:

Talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar a religião. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos símbolos, ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados, entre o domínio erudito dos dominantes e o domínio popular dos subalternos. (BRANDÃO, 1980, p.15)

As religiões constituem um vasto universo de símbolos. É possível percebê-las como estrutura social suscetível de reger a vida cotidiana. Nesse sentido, as religiões falam de Deus e da própria sociedade em que estão inseridas, até porque todas as condutas entre o certo e o errado, o pecado e o perdão, são convenções criadas por homens que, com bastante força de convicção e sedução, as ligaram intrinsecamente às religiões. Essa força religiosa acaba, de certo modo, por conduzir o modo de vida dos indivíduos na sociedade.

Entendemos a religião como uma importante vertente da cultura popular, justamente por considerar seu caráter de trocas, já que em seus muitos espaços (igrejas, templos, sinagogas, terreiros, mesquitas etc.), pessoas se encontram e se relacionam trocando experiências e se ajudando mutuamente. A religião, principalmente no contexto de pequenas cidades, está intimamente ligada à função sociocultural do lugar, permitindo encontros e daí permitindo estabelecer vínculos pelas convivências dos respectivos fiéis.

E é sobre o universo mágico-religioso, principalmente na sua vertente popular, que nos debruçaremos a seguir.

## **1.2. Uma cultura que tem o sofrimento nas suas origens: o caso de rezas, simpatias, mandingas, chás milagrosos**

É por meio da linguagem, por meio de palavras, acreditando no poder destas que muitas pessoas procuram a cura para seus males, medos e angústias. A procura pela cura através da palavra é uma tradição milenar e “os procedimentos de cura através da palavra devem ser entendidos no contexto da realidade sociocultural que os define e que eles ajudam a definir” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 144).

Essa tradição milenar que se perde na noite dos tempos, tem a oralidade como seu carro-chefe. Tudo o que se aprende nessas práticas de se dirigir a santos, entidades, guias ou espíritos sobrenaturais (e logo, não visíveis) é passado de geração em geração, por meio de transmissões orais. E de onde elas vêm? Podem vir de pessoas do clã familiar (avós, avôs, pais, entre outros), mas também pela voz de benzedoras, pais de santos (no Candomblé ou na Umbanda, religiões afro-americanas que se introduziram no Brasil, na época da escravidão e buscaram se amalgamar à Igreja Católica formando um sincretismo religioso que até hoje vigora no país). Em se tratando das práticas de benzeção, a oralidade tem uma gigantesca importância, tanto no repasse dos saberes dessa tradição quanto no ritual em si. Em vista disso, concordamos com Gomes e Pereira (2004, p. 46-47) quando afirmam que “a oralidade tradicional nasceu dos laços que os grupos teceram entre si e do reconhecimento da importância de certos indivíduos como guardiões de uma memória coletiva a ser passada de geração para geração através da palavra”.

Para entendermos um pouco sobre o surgimento das benzeções e a trajetória das benzedoras<sup>2</sup> no Brasil, faremos uma breve explanação sobre a visão médica e religiosa nos tempos do Brasil Colônia e recuaremos ainda mais no tempo, indo até a Idade Média, já que não é possível discorrer sobre o passado brasileiro sem se deter em suas origens primeiras: e as nossas vieram da Europa (sobretudo da Península Ibérica), além da África, é claro.

Enquanto indivíduos nós somos interpelados pelas circunstâncias e pelo mundo de maneiras diversas, assim, faremos agora uma breve contextualização sobre o terrível Tribunal do Santo Ofício. Veremos, assim, como a Inquisição instaurada na Europa, mais

---

<sup>2</sup> Benzedora, curandeira, rezadeira, ou até mesmo feiticeira ou bruxa, são designações semelhantes para especificar a mulher que cura através de ritos mágico-religiosos. Nesta pesquisa optamos por usar os termos benzedora (praticante) e benzeção (prática).

especificamente em Portugal, nosso colonizador maior, marcou os três primeiros séculos do Brasil Colônia.

A época do descobrimento do Brasil pode ser caracterizada por uma religiosidade exacerbada, que transitava em todos os setores da sociedade em formação, inclusive o próprio descobrimento (ou invasão das terras brasileiras por portugueses) foi usado como argumento por muitos como resultado de uma ação divina, tanto que uma das principais preocupações da Coroa Portuguesa era a de “salvar”, ou seja, catequizar a população que vivia aqui. Como relembra a historiadora Laura de Mello e Souza, “a propagação da fé católica aparece, no texto de Caminha, como forte desejo do monarca: fazer o que Vossa Alteza tanto deseja, a saber acrescentamento de nossa santa fé!” (SOUZA, 1986, p. 32).

Ao chegarem ao Brasil, os portugueses se deparam com uma realidade muito diferente da europeia, na qual o modo de organização de vida dos povos originários pouco (ou quase nada) se assemelhava ao modo social das civilizações da Europa. Longe da tradição cristã e da organização estatal, os ameríndios eram vistos como bárbaros, selvagens, seres próximos às ações demoníacas, que seriam conduzidos ao inferno se não fosse a salvação que viria através do longo projeto de catequização idealizado pelos portugueses, principalmente pelos jesuítas. O modo como os habitantes do Brasil Colônia se relacionavam com fenômenos de ordem natural e sobrenatural era inconcebível para os portugueses:

Natureza edênica, humanidade demonizada e colônia vista como purgatório foram as formulações mentais com que os homens do Velho Mundo vestiram o Brasil nos seus três primeiros séculos de existência. Nelas, fundiram-se mitos, tradições europeias seculares e o universo cultural dos ameríndios e africanos. Monstro, homem selvagem, indígena, escravo negro, degredado, colono que trazia em si as mil faces do desconsiderado homem americano, o habitante do Brasil colonial assustava os europeus, incapazes de captar sua especificidade. Ser híbrido, multifacetado, moderno, não poderia se relacionar com o sobrenatural senão de forma sincrética. (SOUZA, 1986, p. 85)

Na Europa do século XII, algumas seitas, ou seja, qualquer manifestação da fé que não seguisse os mandamentos da Igreja Católica à risca, foram surgindo e ficando cada vez mais em evidência. A mais conhecida delas, foi a dos Cátaros. Para eles existiam dois deuses, um que representava o mal, responsável pela criação de todo o mundo material, e um que representava o bem, responsável por toda a criação o mundo espiritual. Os Cátaros questionavam as propriedades da Igreja Católica e repudiavam a acumulação de bens. Diante de tal ameaça, a Igreja Católica iniciou uma busca para combater o sectarismo. No século XII,

o Papa Gregório XIII criou uma bula papal<sup>3</sup>, orientando os inquisidores a caçar tais hereges, ou seja, qualquer um que não seguisse a Igreja Católica. No início, os considerados hereges eram convidados a se curvar diante da Igreja Católica e caso se negassem, eram excomungados, excluídos da comunidade católica.

Porém, em 20 de abril de 1233, o já citado Papa escreveu uma segunda bula que foi enviada para uma ordem dominicana, na qual instituía-se o Tribunal do Santo Ofício. Os inquisidores foram devidamente instruídos a serem cruéis com os hereges, submetendo-os a vários tipos de tortura, a fim de que eles confessassem seus atos heréticos. Ficaram na mira dos inquisidores os cientistas que discordavam das teses bíblicas e tentavam contrariá-las com a ciência, mulheres conhecedoras e que faziam uso de ervas medicinais, praticantes de outras religiões, ou até mesmo vários “pecadores”, ou seja, pessoas que não se encaixavam no padrão religioso da época.

A Inquisição, embora seja muito associada à Idade Média, teve uma grande atuação na Idade Moderna, principalmente na Península Ibérica, Portugal e Espanha. O maior objetivo da Inquisição dessa época foi o de conter as práticas judaicas dos cristãos novos, que nada mais eram que judeus recém-convertidos ao catolicismo. Segundo a historiadora Laura de Mello e Souza,

[...] a partir de 1560, ano em que se estabeleceu em Goa o Tribunal do Santo Ofício (único do mundo colonial português). O Brasil tornar-se-ia, desde então, o refúgio mais seguro para judeus e conversos, ao lado dos Países Baixos. Tudo, pois, leva a crer que os elementos do judaísmo se fundiram no conjunto das práticas sincréticas que compunham a religiosidade popular na colônia, construindo uma de suas muitas faces. [...] Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial. (SOUZA, 1986, p. 97)

No entanto, como dissemos acima, a lista dos perseguidos se estendia aos protestantes, às mulheres conhecedoras dos poderes medicinais das ervas, aos homossexuais etc. Muitos afirmam que o interesse era político e econômico, já que os perseguidos eram destituídos de seus pertences, de suas riquezas. Para os encontrar, a Igreja contava com a colaboração dos delatores e a investigação começava através das denúncias. Tudo o que fugisse, mesmo que minimamente ao padrão da época, poderia ser denunciado. E, nesse contexto, muitos atos eram suspeitos, como por exemplo, comer ou não carne de porco, fazer chás com determinadas ervas, proferir orações que não fossem canônicas etc.

---

<sup>3</sup> A bula papal é o equivalente a um alvará pontifício com força de lei, por meio do qual são conferidas graças e indulgências, isto é, um documento expedido pela Igreja Católica em nome do Papa.

A partir das denúncias era instaurado o processo para averiguar se havia ou não um crime herege. O processo buscava a autoacusação, ou seja, desejava extrair a confissão da boca do réu, estilo herdado da tradição romana. O papel do inquisidor, membro do clero, era o de investigar, punir e incentivar a confissão dos réus. As penalidades variavam de acordo com o julgamento: excomungar até à morte, queimar o acusado/a em fogueira na praça pública, enfim, a aplicação dos famigerados Autos de Fé. Inclusive, se alguém fosse considerado herege mesmo depois de morto, seu corpo era exumado para poder ser também queimado.

No Brasil, entre os séculos XVI e XVII, estima-se que em torno de 400 brasileiros foram julgados pelo Tribunal da Inquisição em Lisboa e que, desses 400 brasileiros, em torno de 40 foram condenados e enviados a Portugal para serem queimados na fogueira. Dessa forma, “as visitas do Santo Ofício acusaram – mais nos séculos XVI e XVII, menos na segunda metade do século XVII – imensa intolerância para com as práticas sincréticas, os processos aqui na colônia seguiam para serem julgados lá.” (SOUZA, 1986, p. 99)

O Brasil Colônia, também conhecido como Novo Mundo, por ser habitado por várias tribos indígenas e se mostrar muito distante dos parâmetros civilizatórios da Europa, era, aos olhos dos europeus, uma terra de barbáries, grotesca e assustadora que causava estranheza aos colonos. Nas palavras de Souza:

O Novo Mundo era inferno sobretudo por sua humanidade diferente, animalesca, demoníaca, e era purgatório sobretudo por sua condição colonial. A ele, opunha-se a Europa: metrópole, lugar da cultura, terra de cristãos. Na Europa, pois, o Céu era próximo, mais clara e inteligível a palavra divina. (SOUZA, 1986, p. 77)

Justamente por isso, muito além da dominação de terras, a colonização foi enxergada por Portugal como uma missão divina, na qual era preciso catequizar e livrar os povos que aqui viviam do pecado e, conseqüentemente, do fogo do inferno. Assim:

Cabia à Europa-Metrópole resgatar os americanos do mundo de perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o. A catequese era o veículo da função salvacionista metropolitana, mas caso se mostrasse insuficiente, os naturais da terra deveriam ser afastados do espaço pecaminoso em que estavam submersos: a colônia era sempre um perigo, e, encravado nela, o colégio jesuítico apareceria como um oásis de salvação. (SOUZA, 1986, p. 77)

No entanto, longe da civilização europeia, o Brasil era um país habitado pelos povos originários, que mantinham, para sua própria sobrevivência, uma estreita relação com a flora local, rituais de comemoração, nascimento e morte, até então desconhecidos pelos europeus. Ou seja: eram povos com sua religião e seus ritos, diferentes daqueles dos colonizadores.



Como já afirmamos em outros trabalhos (CUNHA, 2018), em toda a história da humanidade, sempre existiu uma ligação do homem com as forças sobrenaturais, e até mesmo o surgimento do mundo e da humanidade é explicado em várias mitologias sob vertentes espirituais. Desde tempos imemoriais, o homem estreita seus laços com o sagrado e nele encontra a resposta para suas várias indagações. Segundo Gomes e Pereira:

É difícil imaginar o momento inicial em que o ser humano sentiu a necessidade da comunicação com o Criador, estabelecendo o elo entre o conhecimento e as forças pressentidas através da prece: a primeira oração do homem se perde na névoa dos tempos. [...] O criado, observando a natureza, experimentou o pensamento metafórico e intuiu a presença de uma força maior do que a realidade concretamente manifestada. Essa força – que se expressava através dos fenômenos da natureza – se fez sentir como causa e princípio do Cosmos. Por temê-la, o homem se dirigiu a ela, oferecendo objetos materiais para que, num sistema de troca, a ordem do mundo se mantivesse inalterada. Se o raio ou o trovão pareciam uma ameaça – um grito do Criador com o filho desobediente – fazia-se mister dirigir-se aos céus, em atitude súplice, gesticulando e usando a palavra, para abrandar a ira celeste. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 16)

Assim, podemos imaginar que talvez a magia preceda a ciência e, embora refutada em vários períodos históricos, em vários outros ela foi também um suporte atrelado à ciência no âmbito das explicações das doenças e suas curas.

Diante da compreensão de que os discursos da ciência, da religião e da magia se imbricam desde sempre, especificar o surgimento das benzeções é uma tarefa complexa, visto que desde a Idade Média práticas semelhantes já aconteciam e, aliás, foram duramente punidas pela Inquisição. No Brasil, estima-se que desde o período colonial, em decorrência da falta de médicos, mulheres conhecedoras das propriedades medicinais das ervas que cultivavam em suas casas, mesclavam suas orações aos conhecimentos empíricos das forças da natureza e o manuseio de ervas, a fim de sanar males cotidianos e abrandar as enfermidades que assolavam seus círculos familiares. Como veremos no decorrer deste capítulo, o recurso da benzeção se tornou uma prática necessária para a sobrevivência da população da colônia, já que os recursos médicos, além de ineficazes, eram caros e, por isso, destinados a uma pequena parte da população que podia pagar por eles. Além disso:

[...]somem-se outros fatores, como a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão, a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio das drogas medicinais, as lamentáveis condições sanitárias e hospitalares, e compreende-se por que mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos capazes de retirá-las e suas famílias das mãos da medicina que não se mostrava competente para curar mazelas e doenças de qualquer tipo. (DEL PRIORE, 2001, p. 82)

No Brasil colonial a doença e a saúde eram vistas como obras divinas. Acreditava-se que as mazelas advinham de castigos divinos e tal concepção era compartilhada por todos, inclusive entre os médicos e membros da Igreja Católica. As doenças eram muitas vezes atreladas à cura, como uma oportunidade de remissão dos pecados cometidos. Nos tempos da colônia, o médico “era um criador de conceitos, e cada conceito elaborado tinha uma função no interior de um sistema que ultrapassava o domínio da medicina” (DEL PRIORE, 2001, p. 79). E, como podemos perceber nos relatos que mostraremos mais adiante, os conceitos médicos eram um emaranhando da insuficiente formação médica com os preceitos morais e éticos calcados pela religião católica. Muitos estudiosos sobre a religiosidade acreditam que o profano era, na verdade, uma vertente do sagrado, estando os dois conceitos, bem e mal, atrelados, quase que indissociáveis, como que complementares para a sua existência. E o modo como esses discursos são produzidos é um reflexo das relações sociais de cada época que, por sua vez, acaba moldando a realidade dos devotos. Nas palavras de Gomes e Pereira:

Ambos, bem e mal, fazem parte do sagrado e o modo como são utilizados se relaciona aos jogos sociais em que os iniciados se envolvem. Isso demonstra que o sagrado possui um sentido social, em que os devotos recorrem aos recursos da transcendência para obterem resultados que interferem na realidade cotidiana. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 156-157)

Nos séculos XVI e XVII, Portugal não acompanhava os avanços da ciência em geral, incluindo as descobertas da medicina. Foram muitos os fatores que contribuíram para essa estagnação da medicina portuguesa e a sua associação com o discurso eclesiástico. Talvez o maior deles tenha sido a Inquisição e sua perseguição aos comportamentos discordantes dos seus tão irredutíveis valores ortodoxos. O Colégio de Artes e Humanidades, fundado em 1547 por Dom João, foi considerado um verdadeiro perigo para a ordem política e religiosa da época. Diante da ameaça, a escola passou por grandes transformações internas, sob a nova administração dos jesuítas, inclusive em seu quadro docente, pois renomados professores estrangeiros, tais como o inglês Guilherme Buchan, foram detidos.

Outra grave intervenção da Inquisição ocorreu na Universidade de Coimbra, que foi obrigada a adaptar a escola de medicina aos parâmetros do pensamento medieval, sendo então impedida de acompanhar os avanços científicos da época. Esse cenário nebuloso permaneceu durante muito tempo, já que mudanças significativas só ocorreram de fato após o século XVIII. Os séculos XVI e XVII foram marcados pelo obscurantismo, já que a ordem era impedir o avanço intelectual e científico, pautada em ações inibidoras, conservadoras e retrógradas, tais como o Tribunal do Santo Ofício:

Nos séculos XVI e XVII, os jesuítas, o Tribunal do Santo Ofício e a Coroa uniram-se contra qualquer nova iniciativa científica ou cultural, considerando-as todas pura heresia. Tal reação levou as universidades e os colégios a uma fase de estagnação na qual os alunos eram instruídos exclusivamente com livros dos velhos mestres, como Aristóteles ou Galeno. O ensino oficial de medicina mostrava-se impermeável a todo o progresso que se verificava fora de Portugal, continuando a oferecer, para a desgraça de seus doentes, um exemplo extremo de dogmatismo. (DEL PRIORE, 2001, p. 80)

Nesse cenário baseado em teorizações fundadas no subjetivismo dos poucos médicos que aqui viviam, o corpo humano e, principalmente, o corpo feminino, constituíam zonas misteriosas e completamente desconhecidas pelos médicos e pregadores da Igreja. Os corpos dos seres humanos eram assim considerados como um campo sombrio e tenebroso, propício para as atuações do Diabo, o senhor das trevas, em perpétuo duelo contra seu arqui-inimigo, Deus, o senhor da luz. No entanto, até este, na visão da época, podia ser considerado impiedoso, vingativo, capaz de lançar castigos aos homens em decorrência de seus pecados. A doença era vista como a possibilidade de reconhecer o erro (ou o pecado, como queiram) e de redimi-lo. O que podemos perceber é que a concepção de Deus era bastante ambivalente: ora impiedoso, ora benevolente. Já seu inimigo sempre foi a concretização do mal, da perversidade, da crueldade e disputava com Deus, a quantidade de doenças e infortúnios lançadas aos humanos.

Nesse contexto em que enfermidade, culpa e cura se emaranhavam, a medicina lusitana, que não acompanhava os avanços da ciência ocorridos entre as décadas de 1620 e 1650 em países vizinhos (tais como a França, Holanda e Inglaterra), se pautava no discurso religioso para desvendar a origem das enfermidades e a busca da cura. Os remédios receitados tinham o aspecto de poções mágicas vindas diretamente de rituais macabros ou feitiços:

Tomem um cão preto, pendure-se os pés para cima e bem seguro no ramo de uma árvore, ou cousa semelhante, e estando assim pendurado o açoutem e façam enraivecer muito, e então lhe cortem a cabeça de repente. Esta cabeça se meta em uma panela nova [...] até que a dita [...] fique bem torrada e se faça reduzir a pó fino e com estes se pulverizem as chagas as vezes se forem necessárias. (DA COSTA *apud* DEL PRIORE, 2001, p. 80)

Esse ambiente no qual o saber científico era pautado no discurso mágico-religioso da época e se apoiava na alquimia medieval, além de refletir um grande despreparo dos poucos médicos que por aqui viviam, impulsionava boa parte da população a buscar, através de seus conhecimentos empíricos, a cura para diferentes mazelas. É válido ressaltar que a grande maioria da população era indígena e africana e que os conhecimentos empíricos advinham desses povos, o que acabou resultando em um sincretismo cultural e, conseqüentemente, religioso, como bem ilustra o sociólogo francês Roger Bastide:

O sincretismo marca, pois, uma das condições dos países de escravidão que é de mistura de raças e de povos, a coabitação das mais diversas etnias num mesmo lugar e a criação, acima das nações centradas nelas mesmas, de uma nova forma de solidariedade, no sofrimento, uma solidariedade de cor. (BASTIDE, 1960, p. 260)

Muitas mulheres possuíam conhecimentos capazes de curar pequenas enfermidades cotidianas e passaram a ser protagonistas no cuidado com o bem-estar de suas vidas. Mas, de onde vinham esses saberes que boa parte da população feminina da colônia possuía e fazia uso para cuidar de si e dos seus? Quais seriam as origens dessas práticas que mesclavam conhecimentos dos poderes medicinais das ervas com apelos à Santíssima Trindade e aos santos católicos? Bem, vale lembrar que países colonizados receberam muitas influências dos países colonizadores, e por aqui não haveria de ser diferente, pois “é nessa tensão entre o múltiplo e o uni, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo.” (SOUZA, 1986, p. 99).

Podemos dizer que a cultura dessas práticas curativas deita suas raízes desde o Brasil Colônia e foi se construindo a partir de contribuições de várias culturas de povos distintos que por aqui passaram. Assim, como já dissemos em outros escritos, reafirmamos que as práticas de rezas, ou seja, o que hoje conhecemos por benzeções, foram se formando ao longo da nossa história:

Herdamos dos índios os ensinamentos das ervas, usando-as como aliadas para afastar mazelas, assim como faziam os pajés. Dos africanos herdamos a cultura do canto, da dança e dos cortejos de nossos santos e festas com cores e alegria. Como influência portuguesa, temos a religião católica predominante no Brasil. O que não significa dizer que os ritos de rezas sejam então puramente a junção dessas influências, mas sim, considerá-las no sentido de contribuição para sua formação. (CUNHA, 2018, p. 27)

Eis a grande “receita” das práticas de benzeção: uma concepção de doenças e cura que se misturava à concepção religiosa, os conhecimentos trazidos pelos africanos sobre talismãs, amuletos e toda sorte de mecanismos para proteção contra o mal e, para finalizar essa mágica fórmula, somamos os saberes empíricos dos aborígenes ligados às cerimônias de cura que eram calcadas na intimidade com a flora brasileira. A historiadora Laura de Mello e Souza relembra o estado de encantamento em que o missionário francês Léry ficou ao presenciar pela primeira vez uma cerimônia indígena, justamente por constatar que em tais rituais havia muita semelhança com o *sabbat* das feiticeiras da Europa:

Ao descrever uma cerimônia indígena comandada pelos pajés – e com a qual confessa ter ficado encantado – Léry a relaciona àquilo que mais assombrava o imaginário das populações europeias seiscentistas: o *sabbat* das feiticeiras. Festivo, condenado, ameaçador – nas palavras de Certeau –, o mundo do além “reaparece, exilado, no fim do universo, nas bordas extremas da empresa colonial. (SOUZA, 1986, p. 70)

No entanto, as benzeções eram bem mais simples e tinham como finalidade única obter a cura, reestabelecer a ordem, curar mazelas, fossem elas de cunho espiritual, psíquico ou físico. Mas, aos olhos da Igreja Católica, a prática da benzeção era um fenômeno bem ameaçador, pois, em certa medida, desautorizava seus discursos, e por isso ela acabou por ser vista como uma prática demoníaca, digna de ser investigada e banida da sociedade:

No século XVIII, as Câmaras Municipais eram encarregadas de verificar se havia recursos à feitiçaria e se existiam na comunidade bruxas às voltas com a cura e benzedura de animais, que se servissem de relíquias diabólicas e estabelecessem pactos demoníacos. (SOUZA, 1986, p. 291)

A cura do mau-olhado, que também é conhecido como “quebrante” (ou “quebranto”, dependendo da região do país), sempre foi motivo para a procura de benzeções, desde o período colonial até os dias atuais. No *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Cascudo apresenta as definições dos dois termos, o que nos possibilita notar o quanto são semelhantes e, por isso mesmo, a sensação de ser vítima de mau-olhado de outrem, no senso comum seria uma só enfermidade:

Mau-olhado: (...) os olhos exercem essa fascinação, registrada nos livros clássicos, de tal modo que as pessoas da Ilíria, podiam matar, estando irritadas, olhando fixamente. É o mau-olhado, o olho de seca- pimenteira. A crença é universal e milenar. (CASCUDO, 1993, p. 568)

Na mesma concepção, porém com diferenças sutis, Cascudo define o quebranto como:

Quebranto: os velhos dicionários portugueses registraram como desfalecimento, prostração, quebramento de corpo, mas no Brasil implica sempre a influência exterior maléfica do feitiço, do mau-olhado. É o feitiço por fascinação, à distância, sem coisa-feita, o ebó intermediário, a muamba ou a mandinga. (CASCUDO, 1993, p. 747)

Vemos assim que o quebranto pode ser definido como uma variação do mau-olhado, isto é, uma de suas especificidades. Na época colonial, tal enfermidade era temida por todos, inclusive por médicos da colônia, como mostra o relato de 1731, feito pelo médico Francisco da Fonseca Henriques<sup>4</sup>:

Mal perigoso, por ser feito de uma qualidade venenosa, que subitamente ofende os faxinados, a cujos danos ordinariamente se não acode com os remédios de que necessita, pela pouca lembrança que se tem do quebranto e porque ele excita febres, dores de cabeça, e outros sintomas que representarão uma doença de aspecto grave. (HENRIQUES *apud* DEL PRIORE, 2001, p. 89)

---

<sup>4</sup>Francisco da Fonseca Henriques. *Medicina lusitana*, socorro délfico aos clamores da natureza para total profligação de seus males. Amsterdã, 1731 *apud* Souza, 1986, p. 89.

Reza a lenda que todos nós (cristãos ou não) somos vulneráveis a ele e podemos contraí-lo através de um “olho ruim” de terceiros, uma espécie de olhar ou sentimento de inveja que é lançado sobre nós e que, intencionalmente ou não, se manifesta no corpo como uma enfermidade. Como podemos constatar no relato do médico lusitano, desde o período colonial já se pensava em maneiras de proteção contra os males de cunho espiritual e psíquico. A fórmula da benzeção contra o mau-olhado é bem diversa, em virtude da extensão geográfica de nosso país, apresentando muitas variações. No entanto, podemos perceber semelhanças que permanecem desde a época do Brasil Colônia, principalmente na maneira de se realizarem tais benzeções, com a benzedeira ou o benzedor fazendo o uso de ervas, água benta e o sinal da cruz sobre o enfermo. Vejamos agora uma benzeção realizada no período colonial que tem sua origem portuguesa, o que nos evidencia que mesmo na Europa, orações que atualmente se assemelham às benzeções no Brasil, já eram comumente usadas:

*Anecril [alecrim] que foste nado  
Sem ser semeado  
Pela virtude que Deus te deu  
Tira esse olhado  
O seja cobranto [quebranto]  
Tira mal e este cristão.<sup>5</sup>*

A benzeção acima se inicia com um trecho de uma canção popular amplamente conhecida e traz consigo o nome de uma erva, o alecrim, que possui propriedade expectorante, estimula o bom humor, melhora a memória e é muito usada nos ritos da benzeção. Em seguida, a oração afirma que Deus deu a virtude ao enfermo, portanto é ele quem poderá salvá-lo através da súplica: “Tira esse olhado.” Tal olhado, hoje comumente conhecido como mau-olhado ou quebranto, como foi dito, fica entre duas súplicas para extirpar o mal do enfermo: “Tira mal e este cristão.”

Vejamos agora uma benzeção contemporânea praticada em Alvinópolis, Minas Gerais:

*Deus te fez, Deus te gerou.  
Deus tira esse mal  
Que neste corpo entrou<sup>6</sup>.*

---

<sup>5</sup>José Leite de Vasconcellos. Tradições populares portuguesas do século XVIII. *Revista lusitana*, v. VI, 1900-1901, p. 289 *apud* Del Priore, 2001, p. 90.

<sup>6</sup>Gomes; Pereira, 2004, p. 158.

Assim como a benzeção dos tempos do Brasil Colônia citada anteriormente, a benzeção praticada na cidade de Alvinópolis (MG) também faz menção a Deus como o ser capaz de retirar o mau-olhado: “Deus te fez, Deus te gerou.” Ou seja, cabe a ele (Deus) todo o poder sobre a vida do enfermo. Em seguida, a benzeção usa exatamente o mesmo verbo (tirar), em sua forma imperativa, ordenando e/ou suplicando a ação a Deus: “Deus tira esse mal.”

Analisaremos sob o âmbito linguístico-discursivo e de forma detalhada todas as orações/benzeções que compõem o *corpus* desta pesquisa, mas o que queremos agora ao trazer tais orações de diferentes épocas é mostrar como elas trazem em si elementos linguísticos bem semelhantes, o que acaba deixando em evidência que os imaginários sociodiscursivos ainda permanecem os mesmos de outrora. Ou seja, o duelo entre o bem e o mal, Deus e o Diabo, o poder das ervas atrelado ao poder das palavras sagradas capazes de levar a cura ao enfermo, tudo isso, é claro, em nome de Deus, criador de todas as coisas, o feitor do mundo, o único capaz de desfazer o que fizeram a contragosto, que nada mais é que uma das muitas ações de seu arqui-inimigo, o Diabo. Afinal, o mal acontece no descuido do bem... Desde os tempos coloniais que Deus e o Diabo coabitam o imaginário sociodiscursivo, já que “na esfera divina, não existe Deus sem o Diabo; no mundo da natureza, não existe paraíso Terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado” (SOUZA, 1986, p. 29).

Como já dissemos anteriormente, as práticas de benzeção surgiram da necessidade de cuidar do bem-estar da população da colônia, que viveu às sombras do obscurantismo no qual Portugal insistia em permanecer, negando-se o avanço da medicina e da ciência em geral. A escassez de médicos na colônia também contribuiu para a permanência dessas práticas curativas, nas quais as mulheres que haviam recebido tais ensinamentos de seus antepassados (avós, mães e tias), neles viram uma alternativa necessária e viável para a cura de possíveis mazelas. Dessa forma, “o curandeirismo foi, assim, um mal provocado pela necessidade, um tipo de medicina praticada na base de conhecimentos vulgarizados, popularizados, adquiridos através do empirismo.” (DEL PRIORE, 2001, p.88).

Segundo Machado<sup>7</sup> (2017, p. 105-120), tais práticas são ancestrais e foram muito comuns, por exemplo, em religiões animistas ou outras antes da implantação (mais ou menos progressiva) da religião católica em grande parte da Europa. Além de estudiosa da análise do discurso, Machado foi professora de Literatura da Idade Média Francesa na FALE/UFMG até 2012, e nunca deixou de aproveitar esse seu conhecimento, utilizando *corpora* de documentos desse período, quando a ocasião se apresenta, em artigos ligados à análise do discurso, como

---

por exemplo, no artigo “Interação discursiva entre alguns poetas da Idade Média francesa e divindades cristãs” (2017, p. 105-130). Para ela, segundo suas leituras sobre esse período da história, o grande mago que se destaca em várias narrativas é Merlin, uma espécie de conselheiro do mítico rei Arthur, cuja antagonista principal é a “fada”<sup>8</sup> Morgana. Se a princípio tais adivinhos eram bem-vistos e faziam parte de cortes prestigiosas da Europa, à medida que o tempo passou e o cristianismo se estabeleceu, tais pessoas passaram a ser consideradas como feiticeiros (no mau sentido da palavra). Na baixa Idade Média, com a feroz Inquisição, todos (homens e mulheres) que conhecessem algumas dessas curas por palavras eram considerados como mancomunados com o Diabo, pois, como se diz até hoje “o futuro a Deus pertence”: Os adivinhos podiam até conhecer o passado das pessoas, mas não lhes predizer o futuro: tal conhecimento viria de Satanás e este tinha que ser combatido. Daí as fogueiras onde supostos bruxos ou bruxas, vistos como seguidores do Diabo, eram queimados. Isso durou e ultrapassou a Idade Média.

Além de histórico, é muito previsível que as mulheres que prestassem serviços para si e para seus familiares fossem cada vez mais procuradas por pessoas da comunidade que não possuíam tais conhecimentos, o que é claro, acabou colocando-as na mira dos detentores do poder, ou seja, da Igreja Católica e da comunidade médica. Igreja e medicina afinadas em seus discursos sobre a origem da doença e da cura sentiram-se ameaçadas com as práticas de cura promovidas pelas benzedeadas e foram logo atribuindo tais práticas às ações temíveis do Diabo. Assim,

[...] tentando impedir o acesso de leigos ao mundo sobrenatural, a Igreja intervinha rapidamente, atribuindo os remédios e as curas das enfermidades ao poder miraculoso de santos, santas, de Nossa Senhora e de Deus. Curandeiras e benzedeadas que curavam com “orações, benzimentos, rezas e palavras santas”, pertencentes ao monopólio eclesiástico, passaram a ser sistematicamente perseguidas, pois as palavras que empregavam eram consideradas, sobretudo pelos inquisidores do Santo Ofício, de inspiração diabólica. (DEL PRIORE, 2001, p. 92)

O grande paradoxo é que tais práticas taxadas como demoníacas sempre envolveram o nome de Deus e, na época do Brasil Colônia, a prática da benzeção era a alternativa mais rápida e eficaz para o combate às mazelas cotidianas, sejam elas de ordem fisiológica ou psicológica. Devemos lembrar que tais práticas eram feitas majoritariamente por mulheres, e que ainda hoje, em pleno século XXI, existe uma variedade de apagamentos e violências cometidas por

---

<sup>8</sup>“Fada”, no caso, a palavra refere-se àquelas que praticam encantamentos para o bem ou para o mal. Seria um quase sinônimo de “feiticeira”. Mas, as fadas são sempre lindas e jovens.



questões de gênero, o que evidencia o pensamento misógino perpetuado desde o período do Brasil colonial.

Além de serem designadas ao trabalho doméstico, o cuidado da prole e do lar e não ocuparem nenhum outro setor da sociedade, essas mulheres tinham um corpo. E o corpo feminino era uma área quase que completamente desconhecida pela ciência de Portugal, e, conseqüentemente o era também no Brasil, que vivia em plena negação dos avanços científicos. Por ser desconhecido pela ciência, o corpo feminino representava um grande mistério: ora compreendido como obra de Deus, capaz de gerar vidas, ora considerado um campo de grande atuação do Diabo, completamente propenso a doenças, que por sua vez também estavam ligadas às ações diabólicas. No imaginário sociodiscursivo da sociedade colonial, o corpo da mulher era um enigmático e nebuloso proscênio no qual o duelo entre Deus e o Diabo permanecia cada vez mais vivo. O corpo feminino que não seguisse a trajetória “natural” e única função de sua existência, que era a reprodução, estava fadado às doenças diabólicas. Se até o útero, que na época era vulgarmente conhecido como *a madre* (DEL PRIORE, 2001), era um completo mistério para a medicina da época, as demais doenças que porventura acometessem o corpo feminino eram rapidamente associadas ao Diabo. Uma mulher melancólica era vista com olhares impiedosos:

A mulher melancólica, por exemplo, era, aos olhos dos médicos, alguém que sofria de um “inferno astral” acompanhado de medo e tristeza. [...] os doutores associavam tais sentimentos à “cor negra” do humor melancólico obscurecido pelos vapores exalados do sangue menstrual, causador de alucinações espantosas. Acreditava-se que os humores do organismo (substâncias fluídas como o sangue, a bile e a linfa), responsáveis pelas funções vitais do corpo, quando combinados em proporções inconvenientes, provocavam doenças. Entre essas, a melancolia era a preferida de Lúcifer, que tinha aí no entender do médico lusitano Bernardo Pereira, “sua casa”, “seu banho” e “seu assento”. (DEL PRIORE, 2001, p. 83)

Bem, é evidente que os discursos das autoridades médicas e eclesiásticas eram misóginos e, neste cenário, era muito esperado que as benzeções fossem duramente condenadas. Era uma verdadeira junção do mal, completamente amoral: a mulher, as doenças e seu corpo capaz de gerar o bem ou se satisfazer no pecado.

A benzedeira, aos olhos dos representantes da Igreja e dos médicos, representava uma ameaça e, exatamente pela eficácia de suas práticas, foi sistematicamente perseguida. Para afastar mazelas cotidianas as benzedadeiras faziam uso de vários elementos da natureza, como determinadas ervas que já eram comumente conhecidas pelos seus poderes medicinais e a água que representa a transmutação, a pureza, o límpido. Conciliando tais elementos às orações carregadas de palavras mágicas, de forma simples e eficaz, esta mulher levava alívio aos

enfermos, principalmente às suas congêneres que, por terem seus corpos tão negligenciados pela ciência, nela buscavam soluções para problemas uterinos. Em um manuscrito do século XVIII intitulado, *Um manual de simplices*<sup>9</sup>, já se evidenciava o manuseio de determinadas boticas e recomendações para o uso de canela e “raiz de queijo” para fazer descer a menstruação. Segundo a historiadora Mary Del Priore (2001), existiam outros registros setecentistas que também revelavam a intimidade que existia entre a benzedeira e sua farmácia natural:

Outro documento setecentista também evidenciava a dimensão dessa botica achada facilmente na horta, no quintal, típica do saber-fazer de curandeiras e benzedeiros: “língua de vaca ou alface silvestre metida dentro da natura atrai a criatura do ventre [...] suas folhas bebidas com vinho restringem o ventre”. O lírio amarelo, “sua raiz pisada, bebida ou aplicada à natura com mel e um pouco de lã, purga a aquosidade da madre”. A manjerona “metida na natura provoca o mênstuo e enxuga corrimentos”. A murta mostra-se eficiente para conter fortes hemorragias e o nardo mencionado na “operação mágica” contra quebranto servia também para combater inflamações. Chifre de veado era recomendado para a “madre saída fora do lugar” e, para o mesmo problema, sugeria-se avenca cozida em emplastro ou a urina do próprio doente tomada por via oral. (DEL PRIORE, 2001, p. 94)

Como já vimos, as doenças existiam e eram logo associadas aos discursos religiosos como se viessem de alguma ação diabólica ou então fosse uma oportunidade de remissão dos pecados cometidos. Uma cultura que tinha o sofrimento nas suas origens e não aceitava a presença de outros discursos e soluções que não fossem os “oficiais”, proferidas pelas autoridades eclesiástica e médica, rejeitava as benzeções, negava sua eficácia e, mais do que isso, as demonizava.

A sociedade colonial admitia a existência das doenças ligadas a fatores sobrenaturais, mas não admitia que a cura pudesse vir através de práticas que não fossem conduzidas pela medicina, que por sua vez, tinha seu discurso alinhado com os representantes da Igreja Católica. Entretanto, como diz o professor de psicologia da Universidade Federal de Santa Maria, “a dor é sempre intolerável enquanto significar algo arbitrário. Mas quando ela adquire um sentido, torna-se suportável. É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram uma benzedeira.” (QUINTANA, 1999, p. 47)

Desse modo, mesmo diante das constantes ameaças e perseguições, as práticas de cura de cunho mágico-religioso continuaram ocorrendo, se intensificando, proporcionando um lugar de trocas entre as mulheres, no qual saberes empíricos eram compartilhados, formando uma rede de apoio feminino. Brancas, negras, mulatas e índias se encontravam em meio à busca pela cura

---

<sup>9</sup>*Manual de simplices*. BNRJ. Manuscritos I-47-19-20, p.13.

de mazelas cotidianas, se ajudavam mutuamente e, mesmo sem se darem conta, acabavam formando uma rede de apoio entre elas, trocando ideias sobre as especificidades da cultura de cada uma delas, encontrando nas trocas de seus saberes empíricos o que hoje conhecemos como medicina popular:

A terminologia medicina popular sintetiza dois aspectos, cujas definições variam de acordo com as orientações ideológicas. Primeiro, é importante observar que o popular não é mera oposição ao erudito ou ao científico, mas se refere a uma formulação específica da cultura e da realidade tão significativa quanto as outras duas. Segundo a medicina popular atua de acordo com a lógica de sua estrutura sociocultural. Por isso, o emprego de ervas curativas, rituais religiosos, símbolos e objetos sagrados são alguns sinais que indicam tratar-se de meios terapêuticos que mantêm em relação à medicina institucionalizada posturas de oposição e interação. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 139)

Portanto, é perceptível que a existência das práticas de benzeção surgiu com o reconhecimento da importância dos saberes empíricos dos diferentes povos que construíram nosso país. Como já dissemos anteriormente, o saber popular não é concebido por nós como um saber antagônico ao saber erudito. Ao contrário, o saber popular antecede a instituição da medicina convencional, sendo na prática um recurso mais viável para a população em geral.

### **1.3. O ato de benzer na cultura mineira: algumas breves considerações**

O ato de benzer pode ser considerado como um ato performativo, no qual as palavras ditas por quem benze realizam a ação de benzer. Na cultura popular esse tipo de ato vem de uma tradição milenar que, ao que tudo indica, começou com os próprios membros da Igreja Católica, na Europa. Desde a Idade Média, benziam-se casas, rebanhos, monumentos, enfim, tudo era passível de receber a benção. Só mais tarde, entre o final da Idade Média e o início da Idade Moderna é que essas práticas começam a ser estigmatizadas e banidas. Nas palavras de Souza:

Benzer animais era comum às sociedades europeias desde a Alta Idade Média. Gregório de Tours deixou notável deste costume: touros, ovelhas, porcos que eram levados para bênção ritual e tornavam a basílica semelhante a um rancho texano de hoje. [...] Em 1499, D. Manuel determinava que, juntamente com os feiticeiros, os benzedores fossem ferrados com um F em ambas as faces. A pena infamante do ferro foi depois suspensa; as Ordenações Filipinas seriam menos rígidas com o crime de benzer. (SOUZA, 1986, p. 184)

Benzer vem do latim, *bene dicere*, ou seja: bem-dizer. Embora, como mostramos páginas atrás e na citação acima, em alguns momentos históricos a figura da benzedeira tenha sido estigmatizada e perseguida pelas autoridades eclesiástica e médica, para quem recorria ao seu ofício, ela sempre foi tratada com respeito e admiração pela comunidade à qual pertencia.

E quem são essas mulheres capazes de curar através da palavra, mesclando saberes empíricos aos saberes medicinais das ervas, proferindo orações canônicas bordadas com a fé peculiar de seus devotos que mantêm súplicas e diálogos com Deus e são capazes de obter a cura e trazer equilíbrio ao enfermo? Para Oliveira (1985, p. 25) “ela é uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina o místico da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular.” Compartilhamos a concepção de Oliveira e vamos além, pois, para nós, ela é uma agente social de seu meio comunitário, no qual trabalha voluntariamente, em benefício do bem-estar da comunidade na qual está inserida.

São mulheres que, mesmo que de maneira contida, cantam, rezam, contam a vida em forma de tradição. Mulheres devotas, religiosas, que incorporam a magia da fé no cotidiano, ressignificam a doença e a cura, fazem uso de seus conhecimentos empíricos sobre as propriedades das ervas para cuidar do bem-estar da saúde de suas famílias. Mesmo que em passos vagarosos, o lugar social que a benzedeira ocupa atrelado ao seu discurso mágico-religioso é uma porta que se abre para o universo feminino, no sentido de legitimá-las não só como representantes de sua comunidade, guardiãs de saberes culturais milenares, mas também como agentes sociais, capazes de curar através da palavra e que, portanto, ocupam um espaço importante na engrenagem social que, como sabemos, desde os primórdios até a atualidade, são destinados aos homens. Assim, concordamos com Gomes e Pereira (2004, p. 175), quando dizem que “as histórias de vida das benzedeiros indicam a formulação de um discurso de identidade das mulheres e a demarcação de um espaço de poder feminino a despeito dos valores patriarcais que ainda atravessam a sociedade brasileira.”

Embora saibamos da existência de benzedores e rezadores, o universo da benzeção sempre foi (e ainda é) marcado pela presença feminina. Talvez isso explique o fato de tantas perseguições ao longo da história. Afinal, em uma sociedade patriarcal, os espaços de atuação de poder são exclusivos dos homens. Nas lentes patriarcais, a benzedeira é uma mulher, embora humilde, ousada, subversiva, uma vez que ela usa o discurso religioso que, na esfera social é do domínio dos padres e, na esfera espiritual é de Deus, que na concepção da Igreja Católica, é também um homem. Dessa maneira:

O ato da mulher que toma a palavra por “empréstimo” ao Criador de feições patriarcais representa a possibilidade de apropriar-se do discurso dominante, seja para sustentar-lhe o significado (como ocorre na atividade ritual, onde é Deus quem cura), seja para reelaborá-lo a fim de delinear a identidade de um novo sujeito (como acontece no espaço social onde a mulher se afirma como *a benzedeira*). Em termos de metáfora para a construção de uma identidade, nessa situação o verbo adquire uma conotação de gênero para desenhar o movimento das benzedeiros junto aos discursos dos benzedores, em particular, e dos outros homens em geral. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 177)

Ainda que não exista uma fórmula que defina rigorosamente quais atributos devem existir em uma benzeadeira, assim como em todas as definições, existe um estereótipo que a acompanha e, mesmo que possa haver variações, quando falamos em “benzeadeira”, já nos vem à mente uma mulher de idade mais avançada, uma senhora de vida modesta, de pouca (ou quase nenhuma) escolaridade, casada, com filhos, dona de casa, anciã, uma mulher sábia.

Em muitos casos a benzeadeira acaba desempenhando o papel de psicanalista, escutando queixas e pedidos dos que a procuram. São mulheres benevolentes, que mantiveram a simpatia apesar de terem tido, em sua grande maioria, uma vida repleta de desgosto e sofrimento. Talvez pelos caminhos tortuosos que o destino lhe impôs, a benzeadeira é, de um modo geral, uma pessoa empática, solidária e de muita fé. Nas palavras de Gomes e Pereira (2004):

Contudo, o sentido arquétipo, que revela o circuito de forças psicológicas ativadas na benzeção, possui também um sentido social, que faz da prática da benzeção terapêutica um recurso recorrente das demandas e dos recursos gerados pelos indivíduos em suas experiências cotidianas. Por isso, a relativa autonomia que as benzeadeiras adquirem no campo psicológico – fundamentada pelas leituras específicas dos processos iniciáticos – interage com os papéis desempenhados na sociedade, de modo que a senhora da fé se torna, simultaneamente, a senhora do discurso. (GOMES; PEREIRA, 2002, p. 177)

Minas Gerais é uma terra marcada pela religiosidade. Suas cidades históricas ostentam suntuosas igrejas repletas de ouro, imagens de santos esculpidas e pintadas por renomados artistas da arte barroca, tais como Aleijadinho e Mestre Ataíde. Por entre as montanhas, ruas, becos e ladeiras das Minas Gerais, a religiosidade é marcante e ainda se faz bastante presente e atuante no cotidiano dos mineiros. Em véspera de Semana Santa e *Corpus Christi*, Ouro Preto inteira organiza-se, preparando os cortejos e cerimônias de celebração, enfeitando as ruas com flores e serragem para o grande espetáculo religioso que acontece todos os anos. Os sinos da igreja de Mariana, cidade vizinha a Ouro Preto, tocam sistematicamente de domingo a domingo, em horários específicos que vão desde o começo da manhã até o anoitecer. A cidade do Serro e seus distritos mantêm as luzes acesas à noite nas comemorações das Festas de São Sebastião, Folia de Reis e Nossa Senhora do Rosário, em um rico festival cultural. Cada uma dessas festas pode durar até três dias, envolvendo vários setores da sociedade, tais como a culinária, na distribuição de alimentos para os devotos e demais participantes da festa (contando com turistas e curiosos), com as danças durante a procissão, evidenciando manifestações artísticas locais e, enfim, elementos variados que fazem dessas festas espetáculos da fé e de cultura popular.

Nas Minas Gerais, sempre houve o costume de benzer e mesmo o avanço da medicina não apagou tal prática, até porque, segundo a tradição, existem enfermidades, tais como o mau-

olhado, que não são da alçada da medicina convencional e só são curadas através da benzeção, já que se referem a uma enfermidade de cunho espiritual e/ou psíquico, portanto, logo só pode ser sanada pelas mesmas vias pelas quais ela (a doença) foi implementada.

Nessa terra em que a arquitetura barroca (principalmente das cidades históricas) nos remete à época do Brasil Colônia e sua opulência em ouro, o imaginário sociodiscursivo da sociedade mineira ainda acredita na concepção de doença ligada a pensamentos maldosos e, por mais que as práticas de benzeção tenham sido incompreendidas e hostilizadas em muitos momentos da história, nas Gerais, ela nunca foi extinta e permanece ganhando cada vez mais notoriedade, respeito e admiração.

Assim como o catolicismo oficial, a benzeção, fruto do hibridismo religioso, já era notória em terras mineiras, como é possível ver em documentos dos Autos de Fé, da Inquisição Portuguesa:

Em 23 de julho de 1763, Domingos Marinho, natural de Vila Rica, confessa junto à Inquisição que, por padecer de “algumas enfermidades”, chamara a curandeira Maria Cardoso e seu afilhado Antonio, de 16 anos, ambos pretos forros. Estes fizeram várias orações, correndo-lhe o corpo com uma pedrinha branca, depois com uma navalha amarrada com novelo de algodão. Rezaram ainda para a Santíssima Trindade, para São Domingos, para São Francisco, falando “na sua língua”. Domingos Marinho estava arrependido, ou pelo menos dizia estar. No final da confissão, declarou: “Estas Minas estão bastante infectadas do Demônio. (ANTT, *Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor*, n° 126, fl.413 *apud* SOUZA, 1984, p. 71)

Levando em conta o que foi dito no decorrer deste capítulo, reforçamos aqui a importância de destacar o resgate e a valorização das práticas de benzeção, inseridas na cultura popular mineira, como expressões genuínas do conhecimento de um povo. A riqueza e profundidade dessas práticas, que têm suas raízes no cotidiano das comunidades e na sabedoria transmitida oralmente de geração em geração, tem se mostrado um valioso objeto de estudo.

Ao longo do tempo, esses saberes populares têm sido muitas vezes negligenciados, esquecidos ou até mesmo rejeitados. Influenciados por correntes culturais hegemônicas e visões dominantes de conhecimento, eles foram relegados a um plano secundário, considerados supersticiosos ou primitivos. Essa marginalização representa uma perda significativa, tanto para a compreensão da diversidade cultural quanto para a preservação de tradições valiosas. Valorizar as diferentes manifestações da cultura popular não significa negar os avanços da ciência e da tecnologia, mas sim reconhecer que o conhecimento humano é multifacetado e que diferentes perspectivas podem coexistir e se complementar.

Aqui fornecemos algumas informações sobre as origens e a continuidade que as benzeções alcançaram no estado de Minas Gerais, sem ter a pretensão de exaurir tal tema. Mas

basta dizer que para alguém nascido e criado em outros locais do Brasil, o ato de benzer pode parecer ainda hoje bizarro, algo vindo de uma superstição profunda ou mesmo de um atraso social. No entanto, serão muito poucos os mineiros que irão ter essa reação de inquietude diante desse fenômeno, que lhes parecerá natural. Por que não? “Se não fizer bem, mal também não fará”, eis um enunciado que é muito ouvido por turistas que passam pelas cidades históricas de Minas Gerais.

## CAPÍTULO 2 – COMO A DISCIPLINA ANÁLISE DO DISCURSO NOS AJUDA A MELHOR ABORDAR A CULTURA POPULAR

E, outra coisa: o diabo, é às brutas; mas Deus é traiçoeiro! Ah, uma beleza de traiçoeiro – dá gosto! A força dele, quando quer – moço! – me dá o medo pavor! Deus vem vindo: ninguém não vê. Ele faz é na lei do mansinho – assim é o milagre. (ROSA, 2001, p. 39)

Neste capítulo queremos evidenciar os aportes que a AD, sobretudo a Semiologia, pode trazer para nossa pesquisa. A Semiologia guarda muita complexidade em si, ainda que seus seguidores e, sobretudo, o seu criador, Patrick Charaudeau a explique com uma linguagem simples e precisa. Trata-se também de uma teoria que oferece muito apoio para quem a aplica: entre todas as outras correntes, mesmo sem desfazer de nenhuma, temos que reconhecer que a Semiologia (no âmbito franco/brasileiro) oferece um instrumental amplo e bem explicado, passível de ser aplicado em quaisquer *corpora*.

Há sutilezas que merecem que nosso olhar se detenha sobre elas. É o que faremos aqui. Em seguida, falaremos rapidamente sobre a importância do contrato de fala ou de escrita da teoria e apresentaremos os modos de organização do discurso, segundo Charaudeau. Iremos também nos deter sobre os imaginários sociodiscursivos, outra parte inovadora da Semiologia e, finalmente, discorreremos sobre sua aplicação prática, ou seja, mostraremos alguns dos interpretativos possíveis de algumas rezas.

### 2.1. Sutilezas da Semiologia

Fornecemos, a seguir, algumas informações sobre a corrente de análise do discurso que nos acompanhará ao longo da pesquisa. Em 1977, o linguista francês, Patrick Charaudeau, a partir de sua tese de doutorado, defendida na Sorbonne/França, amplia o estudo da análise do discurso, trazendo à tona noções de uma nova teoria: a Semiologia.

Posteriormente, em 1983, os conceitos que definem e amparam a teoria Semiológica foram divulgados em seu livro *Langage et Discours*, ao qual se seguiu em 1992 o livro *Grammaire du sens et de l'expression*. Podemos considerar esses dois livros como pedras fundadoras do grande edifício que é a Sociologia.<sup>10</sup> e, de modo mais rápido, analisar os discursos de pessoas ligadas ao universo da benzeção através das narrativas de vida.

---

<sup>10</sup>Muitos outros livros se seguiram a estes dois. Charaudeau é um grande observador do “discurso do mundo” e suas obras buscam sempre acompanhar os discursos atuais. Além disso, nota-se nos últimos livros por ele lançados a presença preciosa de uma reflexão filosófica, a nosso ver.



Ao se debruçar sobre o conjunto de produções languageiras, a Teoria Semiolinguística alinhou seus conceitos aos de outras disciplinas, entre elas a Sociologia, a História, a Psicologia Social. Para Machado (2018, 2020), estudiosa de Charaudeau, trata-se de uma teoria compósita, que permite estudar diferentes *corpora* entre os quais incluímos o nosso, centrado na análise de orações ou rezas populares e em algumas narrativas de vida das benzedadeiras.

Charaudeau (2008) salienta como uma problemática da linguagem a diferença que existe entre o processo histórico das teorias linguísticas e o processo histórico das teorias científicas. O que não quer dizer que a linguística não seja científica, é claro. A diferença se deve ao fato de a linguística não conseguir colocar o objeto de estudo à distância. Este não distanciamento do objeto de estudo, vivido no campo da linguagem, acarreta a inexistência de uma unicidade de um percurso histórico no campo da linguística.

Já no campo da Semiolinguística propriamente dita, a produção dos atos languageiros se dá pela discordância/concordância. A primeira, segundo Charaudeau (2008), está ligada ao sujeito falante no âmbito individual, e a segunda se liga ao sujeito em seu aspecto coletivo. Portanto, a partir desta teoria, não é possível analisar os atos languageiros sem considerar as especificidades desses dois âmbitos em um dos sujeitos presentes na cena enunciativa. Isso, justamente porque a Semiolinguística considera os parceiros do ato de linguagem como sujeitos individuais e coletivos. O sujeito enquanto ser social é forçosamente portador de saberes compartilhados e tem comportamentos discursivos que dependem da situação de comunicação em que ele se insere. Eis o porquê da nossa escolha pela vertente Semiolinguística, já que nela encontramos a possibilidade de considerar o social em diferentes tipos de discurso.

Assim, a Semiolinguística surge como uma vertente da AD que tem como objetivo situar histórica e socialmente as condições de produção dos enunciados, retirando o véu que mostra o *como* e o *porquê* da existência de cada um deles, dentro de uma troca comunicativa. Afinal de contas, quem os produz são seres históricos e sociais. Segundo Machado (2018, p. 20), a sedução e a persuasão são fatores importantes para o entendimento da subjetividade contida nos discursos, pois, nas palavras do criador da teoria:

Comunicar, não é só informar, mas também convencer e seduzir. Convenções sociais, normas linguísticas e rituais relacionais formam o quadro obrigatório para as trocas languageiras, mas deixam também um largo espaço para o jogo e para a estratégia dos atores [de tais trocas]. (CHARAUDEAU, 1995, p. 20)

Os parceiros de um ato languageiro, como seres sociais que são, de forma consciente ou não, têm comportamentos estratégicos entre as normas sociais e a sua singularidade. Eles têm posicionamentos sociais dentro dos saberes que circulam na sociedade. Isso faz com que o

sujeito seja livre, mas, de maneira relativa, pois, ele é *sobredeterminado* pelas regras sociais que o condicionam a ter uma certa adequação a elas, para ter sucesso em suas trocas languageiras.

A Semiologia apreende a linguagem como algo indissociável de seu contexto sócio-histórico. Concebe o seu objeto de estudo, o fenômeno languageiro, como o resultado de uma dupla dimensão: a dimensão implícita e a dimensão explícita. Em todo ato de linguagem, existe uma série de sentidos implícitos que podemos recuperar por conta do nosso conhecimento de mundo, pela situação sócio-histórica em que estão inseridos os parceiros da comunicação.

Ao comparar as trocas languageiras com estratégias de atores, Charaudeau nos conduz a imaginar os atos languageiros tais como se estivessem em uma peça teatral. E, a encenação dessa peça teatral, ou seja, a enunciação, seria o resultado da competência discursiva dos atores envolvidos nessa cena. E tal competência discursiva vai se formar por meio de três dimensões diferentes: a comunicacional, a enunciativa e a intencional.

Vamos descrevê-las separadamente:

- (i) A dimensão comunicacional está relacionada aos dispositivos situacionais de um ato languageiro, no sentido que considera as características de cada situação de comunicação. É nessa dimensão que se encontra a noção de contrato de comunicação, que define a legitimidade do ato de linguagem, ou seja, a legitimidade dos parceiros enunciativos presentes no ato comunicacional. Essa dimensão se faz a partir do contrato de comunicação que fornece instruções discursivas de conformidade ao contrato de comunicação estabelecido. Ela representa o quadro físico da situação comunicacional, na qual se situa o reconhecimento recíproco dos parceiros.
- (ii) A dimensão enunciativa diz respeito ao momento em que é posto em cena o discurso, ou seja, o ato de linguagem. Ela se empenha em responder às questões: “Quem fala com quem?” e “Como está falando? De que modo?”. Essa dimensão se baseia no processo de enunciação, na organização do discurso segundo os modos: narrativo, descritivo e argumentativo. Ela aporta a ideia de que o sujeito tem dupla identidade, a social e a discursiva. Descreve as estratégias discursivas que permitem assegurar a credibilidade do sujeito falante e a relação de captação com o tu.
- (iii) A dimensão intencional considera os saberes, os conhecimentos, as crenças dos sujeitos envolvidos no ato languageiro. Ela considera os imaginários sociais, o

lugar de compartilhamento dos saberes do mundo, das representações que o sujeito tem do mundo. Isso é o que nos permite distinguir a diferença de saberes de conhecimento e saberes de crença, nos remetendo à análise dos imaginários sociais. E a análise dos imaginários sociais se faz através do processo de intertextualidade.

Assim, o sentido de todo ato languageiro se encontra na articulação destas três dimensões, o que quer dizer que não é possível analisar um ato languageiro sem considerá-las. Dessa forma, a partir de uma situação de comunicação, é estabelecido o contrato de comunicação que dará as instruções discursivas ao sujeito falante. Cabe aos sujeitos presentes no ato comunicacional respeitar ou não as instruções discursivas que dependem da situação de comunicação. É por isso que dizemos que o sujeito é *sobredeterminado* somente em parte, pois ele pode desenvolver estratégias discursivas que serão de legitimidade, credibilidade/identificação (imagem/*Ethos*) e de capacitação (emoção/*Pathos*).

É a junção dessas competências que possibilita ao sujeito de uma dada situação de comunicação interpretar o que está explícito ou implícito no discurso do seu parceiro.

As circunstâncias nas quais se desenvolve o ato de linguagem são para Charaudeau o elemento vital dos atos linguareiros, revelando duas dimensões indissociáveis neste: o valor explícito e o valor implícito por ele assim denominados. O explícito associa-se à atividade estrutural da linguagem e o implícito associa-se à significação da totalidade discursiva. Nas palavras de Charaudeau (2008, p. 28): “Quando se procura o sentido de uma palavra, é no dicionário que vamos buscá-lo (situação fora de contexto); porém quando se trata de significação de um texto ou de uma conversa, estamos aí nos referindo ao fato de discurso”.

Outro aspecto importante em relação aos saberes diz respeito a um processo de filtragem operado pelo interpretante. Nesse sentido, o teórico afirma que o sujeito interpretante filtra, no conjunto dos saberes possíveis, um subconjunto destes em função do que ele supõe ser o saber do enunciador. Esses supostos saberes construídos pelos protagonistas da linguagem são denominados por Charaudeau filtros construtores de sentido.

Assim exposto, Charaudeau define as circunstâncias de discurso como o conjunto dos supostos saberes que circulam entre os protagonistas da linguagem (CHARAUDEAU, 2008, p. 32). Em outras palavras, as circunstâncias de discurso são o conjunto dos saberes supostos a respeito do mundo e gerem as práticas sociais partilhadas. Já os supostos saberes mostram pontos de vista recíprocos dos protagonistas do ato de linguagem (ou seja, os filtros construtores de sentido).

No universo das benzeções, as circunstâncias de discurso são sempre permeadas pelo compartilhamento mútuo da fé, tanto da benzedeira quanto da pessoa que a procura, independentemente da sua orientação religiosa, quando se dispõe a participar do rito da benzeção. Ambas compartilham a crença na cura através da palavra. Os atores enunciativos da cena de uma benzeção, benzedeira e benzido, sabem que, por ter a oralidade como fio condutor da cura, o discurso da benzedeira deve ser respeitado, no sentido de não ser contestado e sim apreendido, seguido. Dessa forma, não só o discurso mágico-religioso proferido no ato da benzeção, mas também o discurso que a comunidade e a própria benzedeira constroem sobre a eficácia de seu ofício funcionam como filtros condutores de sentido, legitimando-a como detentora de um saber cultural específico, capaz de curar diversas mazelas.

A elaboração discursiva das benzedeadas é, portanto, um aspecto importantíssimo da nossa análise, uma vez que, para além do seu discurso mágico-religioso, nos interessamos também em analisar como as histórias de vida delas se assemelham às suas ações cotidianas, afirmando-as como importantes agentes sociais comunitárias, mesmo que inconscientemente. Para os pesquisadores Gomes e Pereira (2004), a elaboração discursiva dos rezadores é também um componente estratégico de vida:

A elaboração discursiva é um componente estratégico na vida dos rezadores. Eles podem ter mais ou menos prestígio em função daquilo que as pessoas dizem a seu respeito e também em função daquilo que eles mesmos dizem sobre suas atividades. Ao comentarem sobre os procedimentos e os modos de ação no ritual, os rezadores se revelam como hábeis elaboradores do discurso. (GOMES; PEREIRA, 2004. p. 154)

A teoria Semiolinguística considera a linguagem como uma realidade multidimensional, já que o sujeito que se encontra no centro do ato linguageiro é um ser social e individual. O que o coloca em constante luta entre o social e o singular e, como ele é dotado de intencionalidades, é capaz de engendrar suas próprias estratégias discursivas.

No campo dos estudos discursivos, a Semiolinguística insere o discurso em uma problemática que estabelece uma ligação entre os fatos da linguagem e certos fenômenos psicológicos e sociais, tais como a ação e a influência, sendo, portanto, uma teoria interdisciplinar.

O sujeito falante é considerado como um ser que atua segundo o que sente, segundo seu estado psíquico no momento em que fala ou escreve, inserido em um contexto social, capaz de produzir ações e reações. O pressuposto balizador é o de que a linguagem mantém uma estreita relação com o contexto psicossocial na qual ela se realiza.

Estar na linguagem, fazer o uso dela, é estar permanentemente negociando um conflito interno e externo. Todos nós já fomos mal interpretados, e isso é da natureza da linguagem. O

que nós dizemos não se resume apenas às palavras ditas: por trás delas ou mesmo no seu interior age todo um universo do sujeito-que-deseja-comunicar e, sabe-se lá por qual razão, em determinados momentos, face a determinadas pessoas se comunica mal. Ou é mal-entendido pelo outro. O que nos leva a considerar que a linguagem não é clara, objetiva e transparente (como antes já foi concebida), pelo contrário, ela é opaca e, portanto, passiva de equívocos. E é justamente essa característica opaca da linguagem que promove por vezes confusão nas comunicações, como bem esclarece Machado:

Comunicar, ao contrário é algo perigoso: uma espécie de “aventura e expedição”, como diz Charaudeau em seu primeiro livro (1983). “Aventura”, pois, ao tentar estabelecer uma comunicação, podemos não ser bem-sucedidos e mesmo incompreendidos por nosso interlocutor. Ele pode entender apenas parte do que tentamos dizer (ou escrever), ou transformar completamente o que estamos dizendo, enfim, pode nos interpretar mal ou de forma errônea. (MACHADO, 2018, p. 25)

Para obtermos o êxito comunicativo em um ato de linguagem precisamos, de antemão, considerar suas condições de produção, já que diferentes enunciados demandam diferentes modos de organização de seus discursos. O que implica dizer que um sujeito falante que pretende elogiar algo ou alguém mobilizará estratégias discursivas diferentes do sujeito falante que tem como objetivo depreciar algo ou alguém. Ou seja, o modo de organização desses sujeitos falantes não será igual, já que eles têm objetivos distintos e, portanto, estão em situações comunicativas diferentes.

Assim, sabendo que todo enunciado se insere em uma situação de comunicação e que, por sua vez, toda situação de comunicação é dirigida por um contrato e que tal contrato está relacionado à situação discursiva, fica mais claro conceber que todo discurso exige um contrato.

Neste trabalho de análise discursiva de discursos escritos de rezas populares, propomos um possível interpretativo para os procedimentos e verificação das estratégias contidas em um conjunto de rezas, retirado do livro *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através das palavras*, organizado por Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira. Além dele, utilizaremos outro livro que trata do assunto “reza” para completar esta abordagem: *O ofício das benzedadeiras – um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzetas – RN*, de autoria de Francimário Vito dos Santos.

Para alcançar os objetivos que propomos, torna-se necessário aqui levantar alguns pontos da Semiolinguística que levaremos em conta no decorrer de nossa análise: a questão dos sujeitos enunciativos do discurso; a importância do contrato; os modos de organização enunciativo, descritivo e narrativo segundo Charaudeau (2008), e as estratégias discursivas por ele sugeridas; os imaginários sociodiscursivos e sua divisão proposta por Charaudeau.

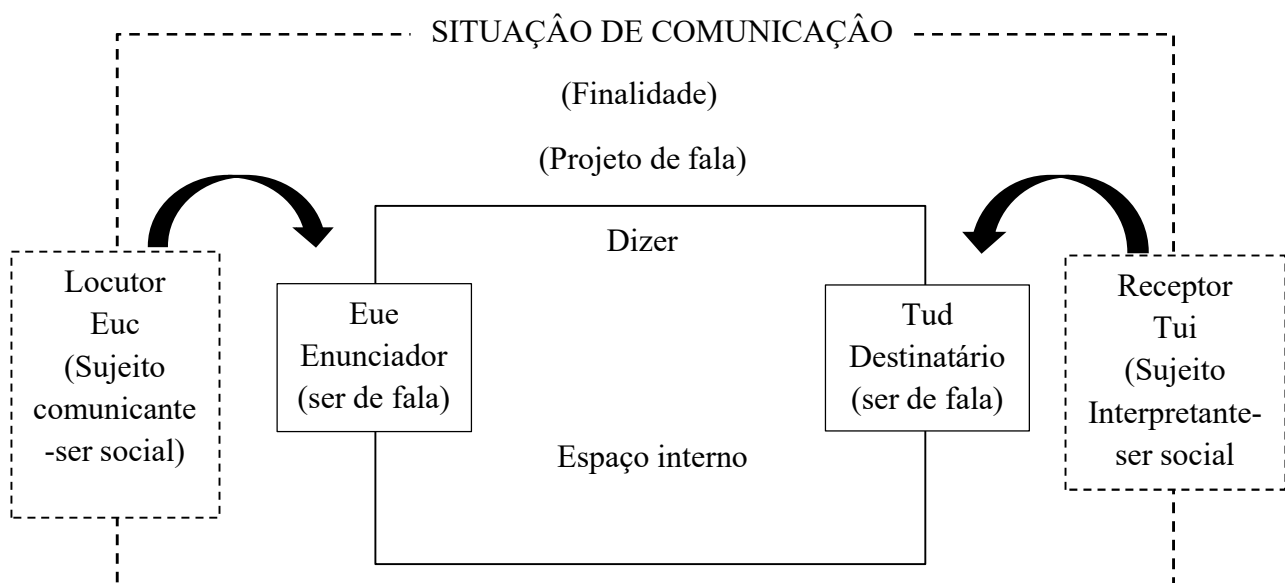
## 2.2. Os desdobramentos dos sujeitos na cena enunciativa

Considerando as definições dos sujeitos da linguagem (CHARAUDEAU, 2008), sabemos que o sujeito-que-narra assume o papel do locutor que pode ou não assumir a função do enunciador e que o significado do que é dito pelo locutor vai depender de ações do sujeito interpretante. Melhor dizendo, para que a comunicação tenha êxito, é preciso colocar em cena quatro sujeitos: o sujeito comunicante (o ser social) que é o emissor/autor ou locutor que delega a função de enunciar ao sujeito enunciador, que por sua vez dirige a palavra ao sujeito destinatário idealizado, que irá realizar a ação de interpretar o que foi dito, podendo (ou não) ter êxito, pois sua ação depende da interpretação do último sujeito presente na cena enunciativa, o sujeito interpretante, que é o receptor (o leitor ou o ouvinte). Assim, para que o ato comunicativo tenha sucesso, é preciso que haja uma colaboração entre os sujeitos. Nas palavras de Machado (2018):

O sujeito-comunicante aciona entidades que vão funcionar no mundo de papel, os sujeitos-enunciador e destinatário. Ele tem assim a ilusão de comandar o jogo languageiro. Mas, evidentemente, tal jogo pode lhe escapar... O sujeito interpretante, como ser social que é, pode ou não aceitar a mensagem que lhe é dirigida, pode contestá-la ou o que é pior ainda: pode ignorá-la. Aí o jogo comunicativo se desmorona. (MACHADO, 2018, p. 39)

Para darmos conta deste cenário enunciativo, é preciso saber que sob a ótica Semiolinguística existem dois espaços que serão considerados presentes no cenário enunciativo, o espaço externo e o espaço interno da comunicação. Nas palavras de Machado (2018, p. 26): “No caso específico da Semiolinguística, a comunicação resulta de uma tentativa de articulação do *externo* – ou seja, da situação de comunicação – ao *interno* – aqui representado pelo cenário enunciativo da atividade languageira.” Vejamos o quadro abaixo:

Quadro 1 – Cenário enunciativo da situação de comunicação





Fonte: Charaudeau (2008).

Situado no lado externo da situação de comunicação está o sujeito comunicante que se dirige ao sujeito interpretante. Esses dois sujeitos correspondem ao que chamamos de *atores sociais*, seguindo Charaudeau (1992, 2008). Eles são responsáveis por conceber o projeto de fala (ou escrita). Do lado interno da situação de comunicação, encontramos o sujeito enunciador e o sujeito destinatário.

Em síntese e nas palavras de Machado:

[...] a situação de comunicação é regida por fatores que definirão a finalidade do ato de linguagem ou do ato de comunicação; tais fatores determinarão também a identidade dos parceiros e mostrarão dados que se relacionam com as circunstâncias materiais nas quais se realiza o ato de comunicação. (MACHADO, 2018, p. 31)

É através dessa trama enunciativa que poderemos vislumbrar, para além dos sujeitos presentes em cada espaço da comunicação, as vozes do coletivo, ou seja, as contribuições do meio em que cada narrador/autor da sua própria história carrega consigo. Pois, como bem ressalta Machado (2018, p. 40), “um sujeito do discurso não é constituído por uma só voz. Ele é o resultado de uma profusão de vozes que armazena em si ao longo de sua vida.” Vejamos agora como se daria o desdobramento dos sujeitos de uma reza retirada do nosso *corpus*:

“Benzo-te com o sangue de Jesus Cristo  
E o leite de Nossa Senhora  
Levai para o mar de água salgada  
Onde não canta nem galo  
Nem galinha, nem o sol, nem a estrela  
Levai para a água do mar salgado.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 161)

Podemos ver com clareza os desdobramos dos quatro sujeitos do ato languageiro. O sujeito comunicante é o nosso sujeito anônimo, que uma vez que estas orações foram criadas pela contribuição de várias pessoas e, assim sendo, elas fazem parte da coletividade: são de autoria coletiva. O sujeito enunciador, ou seja, quem profere a reza, é a benzedeira, que no nosso caso também é anônima, uma vez que várias benzedeiros podem utilizar a mesma reza

em diferentes localidades do país para atingir seus propósitos espirituais. O sujeito destinatário idealizado corresponde às pessoas religiosas, os consulentes e os enfermos que, por acreditarem no poder das rezas, buscam por meio delas aliviar dores e alcançar graças. O sujeito interpretante da nossa análise é o próprio ser empírico que irá à procura das benzeções. Este sujeito muitas vezes corresponde ao sujeito destinatário ideal. Nas palavras de Machado (2018, p. 22): “O sujeito que é retomado na Semiologia é um sujeito-social, uma espécie de ator de teatro que se desdobra em diferentes vozes, segundo os papéis que a sociedade o obriga a assumir e as circunstâncias comunicativas em que se encontra.”

No que se refere ao *corpus* desta pesquisa, mesmo em se tratando de autores anônimos, pela observação dos modos de organização do discurso (CHARAUDEAU, 2008), lembrando sempre que o enunciativo é o modo que comanda e domina os outros, esperamos poder identificar os desdobramentos dos sujeitos, mesmo sendo eles anônimos: seja como for, são sujeitos linguageiros.

Vale também lembrar que, no ato da escrita ou da fala, o sujeito empírico aciona/utiliza, conforme seu estilo, diferentes modos de organização do discurso. A depender do efeito que se pretende obter ao produzir um enunciado, tais modos podem se imbricar, ou não.

Baseando-nos na oração contra o mau-olhado apresentada logo acima, notamos que alguns de seus enunciados ou atos de linguagem utilizam o modo descritivo, uma vez que a oração descreve a forma como se benze: “benzo-te com o sangue de Jesus Cristo, e o leite de Nossa Senhora.” Ela descreve também o lugar para o qual deve ser levada a mazela: “Levai para o mar de água salgada, onde não canta galo, nem galinha, nem sol, nem a estrela, levai para a água do mar salgado.”

Ainda sobre o excerto da oração supracitada, o modo de organização de tal enunciado é também narrativo, uma vez que para realizar a ação de se benzer alguém, é necessário que exista uma benzedeira e um consulente, ou seja, um sujeito que assumirá as palavras (o narrador na voz da benzedeira) e um sujeito interpretante (ou a consulente).

A questão que resta responder é: há uma organização do discurso argumentativo na reza? Se pensarmos na primeira palavra (um verbo assumido pela voz de uma benzedeira) diremos que a performatividade comanda e dá poder argumentativo a esta reza e a muitas outras. Ao enunciar “Benzo-te,” a voz da benzedeira faz com que um acontecimento aconteça. Ela está investida pela voz do poder que permite que ela faça com que esse poder se concretize. No caso, é uma ação social, que terá um efeito de mudança naquele que recebê-la. Como diria Butler (1994), temos aí um ato de fala que vai atuar no sujeito receptor, por meio não só da fala, mas também do gesto, do comportamento. Ter a autoridade mental para assumir um “Benzo-te”



necessita de um indivíduo (autor/narrador da prece) que está realizando uma atividade por meio da fala e da comunicação simbólica.

Os outros atos de linguagem que compõem esta prece são alocutivos, pois, envolvem a presença de um outro (o consulente) na fala da benzedeira.

Ainda sobre a performatividade, segundo Charaudeau (1992, p. 618, tradução nossa): “O locutor faz existir um ato no instante mesmo em que ele profere a palavra que descreve este ato. [...] Ele tem, assim, uma posição institucional que lhe dá autoridade para fazer com que sua palavra ao tornar-se ato, se revista de um certo caráter de solenidade.” Ainda segundo Charaudeau (1992, p. 651, tradução nossa), no que diz respeito à modalidade em pauta, no primeiro ato de linguagem da reza, mas também nos outros aparece uma “relação de força” entre o locutor e seu interlocutor invisível (Deus) e o visível (a pessoa que recebe o ato de benzeção). Ela aparece sob a forma de ordens, ou de injunções: “Levai para o mar” e “Levai para o mar salgado”.

Desse modo, a argumentação é solidificada pela relação de influência mostrada na posição que a benzedeira desta oração (para usá-la, é claro) deve ter assumido em relação àquele que benze (CHARAUDEAU, 1992, p. 642).

Sabemos que a encenação discursiva produzida no ato linguageiro se dá por meio do *contrato comunicacional* ou *contrato de fala* estabelecido entre parceiros enunciativos visando uma finalidade discursiva. Assim, a noção de contrato é primordial para compreender o esquema enunciativo proposto pela teoria Semiolinguística. Nas palavras de Charaudeau:

[...] o contrato de fala [...] é constituído pelo conjunto de restrições que codificam as práticas sócio-lingueiras e que resultam em condições de produção e interpretação (circunstâncias do discurso) do ato de linguagem. Esse contrato de fala dá um certo estatuto sócio-lingueiro aos diferentes protagonistas da linguagem, determinando suas falas. (CHARAUDEAU, 1983, p. 54, tradução nossa.)

Aplicada em um contexto em que uma pessoa benze outra, a reza é um contrato feito entre quem a profere, ou seja, a benzedeira, e os seres que a ela recorrem ou recorrerão, os consulentes. Dito de outro modo, em um ritual de benzeção, um contrato de verdade é estabelecido entre os parceiros linguageiros: benzedeira e consulente. Ambos acreditam e compartilham do mesmo elo, ou seja, há um contrato de fé estabelecido entre eles. Tal contrato compreende doses maiores ou menores de crença da cura através da fé. Tal “dosagem” se liga à subjetividade dos consulentes. Ligado ao contrato de verdade (fé), existe também entre eles (benzedeira e consulente) uma espécie de contrato de promessa de que a cura seja realizada.

Além disso, neste universo místico, podemos considerar que existe também um contrato que é feito entre a benzedeira e Deus<sup>11</sup>, uma vez que, segundo as próprias benzedeiros, quem cura é Deus, o que nos leva a pensar que a benzedeira estaria sendo um veículo das forças sagradas e, para tanto, é possível pensar que exista entre eles (benzedeira e Deus) um contrato comunicacional não enunciativo.

O modo como o enunciado das rezas é construído gera efeitos emocionais que estão nos apelos dirigidos às divindades, como podemos verificar logo no início da oração: “Benzo-te com o sangue de Jesus Cristo e o leite de Nossa Senhora”, no intuito de invocação dessas entidades para garantir a eficácia do ato de benzer.

Os imaginários sociais, ou discursos sociais, mostram a maneira pela qual as práticas sociais são representadas em um dado contexto sociocultural. Assim, podemos dizer que o ato de linguagem é o produto da ação de seres psicossociais que são testemunhas, mais ou menos conscientes, das práticas sociais e das representações imaginárias às quais pertencem. Dito isso, podemos considerar as rezas como parte constituinte do imaginário de crenças de uma comunidade, uma vez que tais as rezas, são baseadas na fé de quem delas faz uso, seja por meio de atos de linguagem orais ou escritos.

### **2.3. Os modos de organização do discurso**

Situação de comunicação, texto, língua e modos de organização do discurso compõem dispositivos presentes no ato de comunicação. De acordo com Charaudeau (2008), o ato de comunicação demanda uma organização dos procedimentos das categorias da língua em função, de sua finalidade comunicativa, e esses procedimentos são agrupados em quatro modos de organização do discurso: o Enunciativo, o Descritivo, o Narrativo e o Argumentativo. O que quer dizer que, ao enunciar, seja através da escrita ou da fala, o sujeito falante organiza seu discurso de acordo com a sua finalidade discursiva. Cada modo de organização do discurso detém uma função de base e um princípio de organização. A função de base diz respeito à finalidade discursiva e se empenha em responder: O que é “enunciar”? O que é “descrever”? O que é “contar”? O que é “argumentar”?

---

<sup>11</sup>Denominaremos como “Deus” toda e qualquer manifestação dos atos mágicos, do poder do Bem, da cura e da força transcendente.

### 2.3.1. O modo de organização enunciativo

O modo enunciativo comanda os demais modos, o que faz com que o princípio de organização seja duplo para o modo Descritivo, o Narrativo e o Argumentativo. Segundo o criador da teoria Semiolinguística:

O Modo Enunciativo tem uma função particular na organização do discurso. Por um lado, sua vocação essencial é a de dar conta da posição do locutor com relação ao interlocutor, a si mesmo e aos outros – o que resulta na construção de um aparelho enunciativo; por outro lado, e em nome dessa mesma vocação, esse modo intervém na encenação de cada um dos três outros Modos de organização. É por isso que se pode dizer que esse modo comanda os demais. (CHARAUDEAU, 2008, p. 74)

Invariavelmente, os atos de linguagem, independentemente do(s) modo(s) a que eles pertencem, demandam a existência de um propósito referencial que se encontra no ponto de vista enunciativo dos sujeitos falantes, ambos presentes em uma situação de comunicação.

Na enunciação, o sujeito-falante assume uma posição em relação ao seu interlocutor e pode atuar de acordo com três comportamentos enunciativos. Segundo Charaudeau (2008):

1. O comportamento alocutivo é marcado pela relação que se dá entre o sujeito falante e seu interlocutor, implicando esse último em uma tomada de decisão frente às ações do seu parceiro enunciativo. A relação de influência entre eles (locutor e interlocutor) decorre das identidades psicossociais de ambos. No comportamento alocutivo, digamos, por exemplo, no caso de um enunciado contendo o nome do interlocutor, proferido pelo sujeito falante no tom de uma ordem, o sujeito falante encarrega seu interlocutor de fazer algo. Desta maneira, o sujeito falante, ao assumir uma postura de autoridade, confere a si e ao seu parceiro enunciativo papéis linguageiros. Ao interlocutor é imposta uma posição de inferioridade, de quem deve acatar (espera-se) o comando de ordem do sujeito falante. A relação de força que se dá entre locutor e interlocutor está na imposição do primeiro para o segundo. Isso acontece quando os atos linguageiros modalizados pela injunção em uma benzeção, tais como este que pertence ao nosso *corpus*, no qual o locutor, que é também o sujeito falante, impõe algo ao seu interlocutor, que, no caso deste excerto é o mal, a mazela, a doença: “Vás-te quebrante, olhado, mau olhado e olho ruim, acompanhado por reflexo do sol daquela estrela gloriosa e da nova”. A interpelação, a proposta, a injunção são categorias da língua dessa modalidade.

2. O comportamento elocutivo, ao contrário do alocutivo, não demanda uma atitude do seu interlocutor, ele mostra o envolvimento do sujeito falante consigo mesmo. Ao enunciar o seu ponto de vista sobre o mundo, o sujeito falante deixa transparecer se sua visão é favorável ou não e tal ação não implica a atitude do seu interlocutor. É no comportamento elocutivo que o sujeito se sente confortável para opinar, julgar ou avaliar algo ou alguém. O comportamento elocutivo é bem recorrente nas rezas de cura, como podemos perceber neste trecho retirado do nosso corpus: “Deus quando andou por este mundo encontrou mulher ruim, homem bom, cama de palha e casa suja.” A opinião, a recusa, a aceitação etc., também são exemplos de categoria da língua presentes no comportamento elocutivo, e a sua modalidade é subjetiva.

3. O comportamento delocutivo, assim como o elocutivo, também não implica uma atitude do interlocutor e ele é marcado pelo apagamento do sujeito falante, o que atribui aos enunciados uma forma impessoal. A constatação, a apreciação, a promessa, a declaração etc., são modalidades do comportamento delocutivo. Retiramos no nosso corpus um exemplo do comportamento delocutivo: “Isso pra Deus não será nada. Nada não seja que tira esse mal.”

Em nosso *corpus*, percebemos várias vezes a presença do comportamento alocutivo em certos enunciados das rezas, ao notar a existência de uma “relação de influência do locutor sobre o interlocutor”. O sujeito falante, no ato linguageiro, ao atribuir para si e para seu interlocutor papéis linguageiros, posiciona-se frente ao seu interlocutor em um movimento de superioridade que impõe ao seu parceiro enunciativo a execução de uma ação. Nas palavras de Charaudeau (2008, p. 82), “essa imposição do locutor sobre o interlocutor estabelece entre ambos uma relação de força. É o caso das modalidades de “Injunção”, “Interpelação”, etc.” Vejamos um exemplo extraído do *corpus* da pesquisa:

“Vás-te quebrante, olhado, mau olhado e olho ruim, acompanhado por reflexo do sol daquela estrela gloriosa e da nova; vá para casa que não canta galo, nem vaca berra, nem cachorro late, nem menino chora, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano. Meu Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

No excerto acima, podemos ver que o sujeito enunciadador, a benzedeira, dirige seu enunciado a um sujeito destinatário ideal que, neste caso, é a própria doença, a própria mazela

que acomete o consulente. Ela, a benzedeira, lhe delega a função de sair do corpo do consulente, de abandoná-lo. Se existisse a necessidade de se personificar o mal para que ele fosse considerado um sujeito destinatário menos abstrato, poderíamos dizer que ela se dirige à própria personificação do mal, o Diabo, e a ele impõe que execute uma ação.

No mesmo excerto, também podemos notar um comportamento elocutivo, que se refere à relação do locutor consigo mesmo, explicitando seu ponto de vista, seu engajamento e o seu grau de adesão ao seu propósito enunciativo, o que evidencia a presença de modalidades como a declaração, a promessa, a aceitação e a recusa, e o acordo e o desacordo. Voltemos ao exemplo anterior:

“Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano. Meu Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

No trecho acima notamos a presença da modalidade declaração, quando a benzedeira, sujeito enunciador, diz: “Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano.” A modalidade da promessa e da aceitação quando diz: “Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar.” Ainda neste excerto, notamos a presença da modalidade “constatação” que acontece quando a benzedeira constata a presença de alguma mazela em seu consulente e pede à Maria e a Deus, seus sujeitos destinatários ideais, para que lhes curem o mal, constatando que tal ação não lhe cabe resolver.

### **2.3.2. O modo de organização descritivo**

O modo de organização descritivo, de acordo com Charaudeau (2008), na medida em que nomeia, localiza e qualifica, colabora para a existência dos seres no mundo. As qualificações e as identidades dos actantes estão ligadas às ações de descrever e contar. Porém, *descrever* não é exatamente contar e, *nomear* também se distingue (de descrever e contar), uma vez que *nomear* equivale em atribuir um nome a um ser ou objeto, dando-lhes um lugar no mundo do sujeito-falante.

Entretanto, tal nomeação dos seres fica restrita à finalidade de cada situação de comunicação em que ela se apresenta e as descrições também irão depender da sua finalidade, podendo inclusive, desempenhar mais de uma função. Dessa maneira, é fundamental que consideremos mais de uma finalidade para o modo de organização descritivo, pois a descrição tem sempre uma outra finalidade, além de apenas descrever. Descrevemos um livro, detalhando

sua trama, suas personagens e seus cenários com a finalidade de incentivar a leitura. O que é bem diferente, por exemplo, de uma descrição dos ingredientes de uma receita de bolo. Nas palavras de Charaudeau (2008, p.108) : “Com efeito, tal sequência (ou passagem) de um texto pode se inscrever no modo de organização descritivo, enquanto o texto, em seu conjunto, possui outra finalidade além de uma pura descrição. ”

Ainda sobre as descrições, é importante frisar que cada descrição será construída a partir do conhecimento de mundo do sujeito falante, já que “o universo assim construído é relativo ao imaginário pessoal do sujeito” (CHARAUDEAU, 2008, p. 125), ou seja, a descrição dos seres e suas ações é construída de modo subjetivo, já que depende da sua visão de mundo para fazê-lo.

O segundo componente do modo de organização descritivo procura localizar e situar o ser, determinando o tempo e o espaço em que ele se situa, o que também acaba por lhe conferir suas características e suas funções, influenciando sua existência, já que o ser é determinado pela sua posição espaço-temporal.

Qualificar é o terceiro componente e ele é responsável, de maneira mais ou menos objetiva, em caracterizar o ser, atribuindo-lhes sentidos particulares que o especificam. A qualificação dos seres é o que permite ao sujeito falante a manifestação do seu imaginário individual; que muitas vezes pode entrar em choque com visões do imaginário coletivo, impostas pelo consenso social.

Em nosso *corpus*, o modo descritivo marca a sua presença em diversas passagens das rezas, tais como a que mostraremos a seguir, na qual o sujeito enunciador qualifica a mulher e o homem em uma reza contra o mau-olhado:

“Deus te fez, está te criando e há de criar.  
 Deus Nosso Senhor, que tira este mal que está te acompanhando.  
 Deus quando andou por este mundo encontrou  
 Mulher ruim e homem bom,  
 Cama de palha e casa suja.  
 Encontrou também Nossa Senhora, sentada na pedra fria.  
 Maria perguntou:  
 – Deus, o que tira cento, mau-olhado e quebrante  
 No corpo de fulano?  
 Deus respondeu:  
 – Maria, é três pais-nossos e três ave-marias.  
 A atirarei, jogarei para as ondas do mar  
 Onde não se ver pinto piar e nem galinha cantar  
 Nem menino Jesus chorar  
 Onde tem o compadre e a comadre.  
 Isso pra Deus não será nada.

Nada não seja que não tira esse mal.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159-160)

Nessa oração, podemos perceber os três componentes que compõem o modo de organização descritivo: nomear, localizar/situar e qualificar. O sujeito enunciador nomeia Deus e localiza a doença logo nos primeiros versos da oração quando diz: “Deus, Nosso Senhor, que tira este mal que está te acompanhando.”

Em seguida, o sujeito enunciador localiza Deus e Nossa Senhora no tempo e no espaço. Qualifica a figura mítica do homem e da mulher, da cama e da pedra na qual se encontra Maria ou Nossa Senhora:

“Deus quando andou por este mundo encontrou  
Mulher ruim e homem bom  
Cama de palha e casa suja  
Encontrou também Nossa Senhora, sentada na pedra fria”

É importante notar que ao mesmo tempo em que o sujeito enunciador faz uso do modo descritivo ao nomear, localizar/situar e qualificar os seres presentes nas rezas, notamos também a presença do modo de organização narrativo, uma vez que ele narra a ordem dos fatos, como quem nos relata um acontecimento. O modo de organização descritivo, muitas vezes, se mescla com o modo de organização narrativo e essa união vai dotar a oração de uma força argumentativa. Charaudeau (2008, p. 109) nos alerta que “uma mesma categoria de língua pode estar presente em diferentes modos de organização de discurso.” Discorreremos a seguir sobre o modo de organização narrativo.

### **2.3.3. O modo de organização narrativo**

Contar é, a partir de uma lógica temporal, descrever uma sequência de ações. Tanto as narrativas reais quanto as narrativas fictícias necessitam de um “contador” que tem uma intencionalidade frente ao seu destinatário. Por meio de uma lógica de início e fim, as narrativas organizam o mundo de forma contínua e sucessiva. O descritivo e o narrativo se diferenciam por sua visão de mundo e pelos papéis que o sujeito que narra ou descreve desempenha. Segundo Charaudeau:

O sujeito que descreve desempenha os papéis de observador (que vê os detalhes), de sábio (que sabe identificar, nomear e classificar os elementos e suas propriedades), de alguém que descreve (que sabe mostrar e evocar). O sujeito que narra desempenha essencialmente o papel de uma testemunha que está em contato com o vivido (mesmo

que seja de uma maneira fictícia), isto é, com a experiência na qual se assiste a como os seres se transformam sob o efeito de seus atos. (CHARAUDEAU, 2008, p. 157)

Já o discurso construído pelo modo narrativo obedece a uma estrutura lógica e a uma superfície semantizada. Esta se baseia na primeira e pode transformá-la. O discurso que é construído pelo modo de organização narrativo, ao contrário do descritivo, obedece a um princípio de fechamento e de lógica sintática, o que lhe possibilita fazer reduções ou ampliações.

Essa estrutura, segundo Charaudeau (2008), faz com que o modo de organização narrativo se caracterize por uma dupla articulação: a construção de uma sucessão de ações e a realização de uma representação narrativa. A primeira articulação, a construção de uma sucessão de ações, obedece a uma lógica acional que vai edificando os acontecimentos de uma história, também conhecida como organização da lógica narrativa.

A segunda articulação, a realização de uma representação narrativa, como sugere seu próprio nome, diz respeito à organização da encenação narrativa, ou seja, como a sucessão de fatos torna-se um universo narrado.

A primeira articulação dos componentes da lógica narrativa diz respeito aos agentes (ou actantes), aos processos e às sequências. Os actantes são aqueles que desempenham papéis nas ações da narrativa em que se inserem, os processos são responsáveis pela união dos actantes entre si, e as sequências são responsáveis por unir os actantes e seus processos para determinada finalidade narrativa.

A segunda articulação preocupa-se com os elementos que constituem o dispositivo da encenação narrativa que estão interligados em um espaço extratextual e intratextual, considerando os protagonistas e seus parceiros presentes na narrativa.

#### **2.3.4. O modo de organização argumentativo**

O dispositivo do modo argumentativo ocorre a partir de uma proposta sobre o mundo e de uma ou mais proposições que são relativas à proposta. O sujeito que argumenta propõe algo, através de argumentos lógicos, tenta estabelecer uma verdade (CHARAUDEAU, 2008). O seu parceiro linguageiro, ou seja, o sujeito que recebe a proposta da argumentação por parte do sujeito que argumenta, pode concordar ou não com o que lhe foi compartilhado. Assim, (CHARAUDEAU, 2008), o modo de organização argumentativo consiste em uma relação triangular que se dá entre o sujeito que argumenta, a sua proposta sobre o mundo e o sujeito-alvo.



Para argumentar, o sujeito participa de uma dupla busca: a busca pela racionalidade e a busca pela influência. O sujeito que faz uso da argumentação combina diferentes componentes que dependem da situação que tem a finalidade persuasiva (CHARAUDEAU, 2008). Dessa maneira, é importante frisar que os dispositivos argumentativos dependem do contrato de fala estabelecido no ato linguageiro e dos fatores situacionais e contextuais em que se encontram os parceiros da cena enunciativa. O que implica dizer que uma mesma argumentação pode ser percebida de maneiras diferentes, dependendo da visão de mundo e das experiências de cada indivíduo.

Na cena argumentativa, o sujeito argumentante faz uso de procedimentos que o auxiliam na validação da sua argumentação que visa persuadir seu interlocutor. Esses procedimentos que o sujeito argumentante lança mão podem ser da ordem do discurso (como comparações, descrições, definições, citações etc.) e da ordem de valores sociais.

A seguir, veremos a presença do modo de organização argumentativo, um uma oração utilizada para benzer retirada de nosso *corpus*. Trata-se de uma reza para a cura do cobreiro:

“Eu te corto coxo, coxão  
 Sapo, sapão  
 Cobra, cobrão  
 Lagarto, lagartão  
 E todo bicho de sua nação  
 Para que não cresças e não apareças  
 E não dobres o rabo com a cabeça  
 Santa Iria tinha três filhas  
 Uma se assava, outra cozia e a outra pela água ia  
 Perguntou Nossa Senhora que lhe fazia  
 Que lhe cuspiisse e assoprasse que sararia.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 182)

No universo das benzeções, para que o mal do cobreiro desapareça, é preciso fazer um movimento de corte, utilizando faca ou tesoura, em uma representação de cortar o mal que se acomodou no corpo do consulente. Na reza em destaque, vemos a presença do modo de organização argumentativo quando a benzedeira argumenta o porquê de tal corte:

“Eu te corto coxo, coxão Sapo, sapão Cobra, cobrão, lagarto, lagartão  
 E todo bicho de sua nação  
 Para que não cresças e não apareças  
 E não dobres o rabo com a cabeça”

Na reza de cura que citamos acima, a organização da lógica argumentativa é construída através de uma razão demonstrativa de causalidade, ou seja, o motivo pelo qual a benzedeira

corta o cobreiro é justificado através do argumento de que ele pode crescer e se desenvolver ainda mais.

Por se tratar de uma benzeção, é preciso levar em conta que em um ritual de benzeção se estabelece um contrato de comunicação específico, no qual o consulente (que seria o nosso interlocutor) aceita, acredita e compartilha de todo o discurso proferido pela benzedeira, não havendo espaço para contestações dos argumentos defendidos por ela no decorrer de sua prática.

Segundo Amossy (2006), existem duas formas de argumentação que devemos destacar ao estudar diferentes discursos: a da *Visada argumentativa* e a da *dimensão argumentativa*. Os conceitos dessa teórica mostram que, segundo os discursos, há diferentes graus da argumentatividade.

O primeiro deles seria o dos discursos com *visada argumentativa evidente*. É o caso dos discursos realizados nos tribunais do júri por exemplo. Eles insistem em um só ponto de vista que para eles é o correto e necessário. São contrapostos a outros, que, por sua vez, apresentam outro ponto de vista que acham mais justo. É a disputa entre advogado de defesa e o de acusação (promotoria). Vemos isso também em todos os discursos extremistas que só pregam uma verdade, como os dos fanáticos religiosos de diferentes origens. No geral, as orações do nosso *corpus*, ao se expulsarem o mal, fazem uso dessa visada argumentativa evidente.

Mas há um segundo tipo de argumentatividade. É aquela, mais nuançada, que é dada aos discursos de filmes, romances, contos. Trata-se da *dimensão argumentativa*. Uma descrição romanesca – vista em um filme ou em um conto ou romance (ou em uma letra de música e mesmo uma oração) – não deve ser vista apenas como um desejo do cineasta ou do escritor de conceder traços de realidade ou de maior verossimilhança ao que conta. Tais discursos são também argumentativos, isso é, de uma forma que não é nem aparente nem explícita. Os procedimentos de uma descrição mostram já uma argumentação interna. Esta dimensão argumentativa é também encontrada nas orações e nas narrativas de vida do nosso *corpus*.

No capítulo 3, discorreremos sobre as narrativas de vida das benzedeiros e seus discursos sobre o sagrado. Adentraremos o conceito de imaginários sociodiscursivos proposto por Chreaudeau (2006), a fim de compreender como tais imaginários moldam os discursos presentes no universo mágico-religioso. Abordaremos também o conceito de sujeito transclasse e a noção de decolonialismo sob a perspectiva das práticas da benzeção.

### CAPÍTULO 3 – AS PALAVRAS SAGRADAS, A CURA E AS NARRATIVAS DE VIDA

A vida é igual um livro. Só depois de ter lido é que sabemos o que encerra. E nós quando estamos no fim da vida é que sabemos como a nossa vida decorreu. A minha, até aqui tem sido preta. Preta é a minha pele. Preto é o lugar onde eu moro.

(Carolina Maria de Jesus, 2014, p. 167)

O estudo de narrativas, relatos ou histórias de vida, já bem difundido em outras áreas das Ciências Humanas (tais como a História, Antropologia e Sociologia), foi em grande parte introduzido no Brasil nas Ciências da Linguagem, e no caso específico do PosLin, na década de 1990, através dos trabalhos de Ida Lucia Machado e do grupo que se formou em torno dela, voltado para os estudos em Análise do Discurso. Anos depois, os trabalhos de Machado e seus projetos junto ao CNPq (ligados ao POSLIN/FALE/UFGM) marcam a implementação de estudos sobre *Narrativas de Vida*, vistas como uma nova materialidade discursiva que seria também apropriada para ser tratada pela Análise do Discurso, sobretudo, sob a ótica da corrente Semiolinguística. Abordaremos neste capítulo a noção amplificada da palavra que, além de permear todas as nossas relações sociais, pode também servir como um veículo de cura em um rito de benzeção. Interessa-nos também a reflexão acerca da palavra utilizada nas Narrativas de Vida vistas como constituintes da própria história do indivíduo que as narra. É também através das palavras que os imaginários sociodiscursivos vão sendo constituídos ao longo do tempo na sociedade, em diversos meios sociais. Para tanto, abordaremos o conceito de Narrativa de Vida segundo Machado (2020), a fim de elucidar como as palavras moldam o discurso contido em excertos de narrativas de vida do nosso *corpus* e, paralelamente, construindo e perpetuando os imaginários sociodiscursivos presentes nos diversos nichos da sociedade. Acrescentaremos ainda a noção de sujeitos transclasse, pois ela vem enriquecer a análise semiolinguística na ótica dos desdobramentos dos sujeitos e dos imaginários sociodiscursivos, entre outros.

A análise de excertos das narrativas de vida de benzedeadas, como veremos ao longo deste capítulo, nos fornece pistas que levam ao olhar que elas têm de si mesmas, sobre o ofício de benzer, incluindo seus conhecimentos de crenças e valores socioculturais.

A Semiolinguística estabelece uma ligação entre fatos de linguagem e alguns fenômenos psicossociais (CHARAUDEAU, 1995). O estudo das Narrativas de Vida, tradução de Machado (2018) para a expressão francesa *récit de vie*, proposta pelo sociólogo francês Daniel Bertaux (2005), tem como principal objetivo:

(...) estudar um fragmento particular de realidade social-histórica, um objeto social; compreender como ele funciona e como ele se transforma, enfatizando as

configurações das relações sociais, os mecanismos, os processos, as lógicas de ação que os caracterizam (BERTAUX, 2005, p. 7).

Para fazer suas análises, os fragmentos aos quais o sociólogo se refere são coletados através da interação entre o pesquisador e o sujeito a ser entrevistado, que, neste caso, tem a liberdade de narrar trechos de sua vida sem seguir um roteiro de perguntas dirigidas a ele. Dessa forma, a principal característica dessa narrativa é a “descrição sob a forma narrativa de um fragmento da experiência vivida” (BERTAUX, 2005, p. 9). Desse modo, para trazer a voz de uma protagonista do imaginário sociodiscursivo da benzeção, inserimos um fragmento da narrativa de vida de uma benzedeira sobre a sua perspectiva do que seja o ato de benzer:

A benzeção vem de família, as minha avó se benziam, a minha mãe se benzia e eu passei a benzer por intermédio de família: vento virado, quebrante, oiado (...) essa é a principal entendeu. Depois dessas que é a principal vem várias outras doença, que a gente benze. Vem o fogo savagem, vem o cobreiro, vem a impinja, vem, tem mais uma que faltou da cabeça, depois ela vem, a gente reza c’o aquela fê viva em Deus. Que Deus é que cura prá gente, não é a gente, entende: é Deus quem cura. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 110)

A metodologia de Bertaux (2005), *mutatis mutandis*, dialoga com teorias da AD, como é o caso da teoria Semiolinguística, uma vez que “o sujeito que é retomado na Semiolinguística é um sujeito-social, uma espécie de ator de teatro que se desdobra em diferentes vozes, segundo os papéis que a sociedade o obriga a assumir e as circunstâncias comunicativas em que se encontra” (MACHADO, 2018, p. 22).

As rezas de cura populares são frequentemente usadas em culturas tradicionais para tratar uma ampla gama de condições físicas, emocionais e psíquicas. A análise semiolinguística nos ajuda a explorar como as rezas de cura populares usam símbolos, signos e elementos linguísticos para criar um sentido de autoridade e eficácia na cura. Através dela, podemos também examinar o papel das rezas como uma forma de expressão cultural e transmissão de crenças, valores sociais e culturais. Além disso, a Semiolinguística nos auxilia na investigação de como as rezas de cura populares se relacionam com a identidade cultural e a construção de significado na sociedade.

### **3.1. Os imaginários sociodiscursivos**

O conceito de imaginários sociodiscursivos abordado no decorrer de nossas análises é proposto por Charaudeau (2007) a partir de uma análise de Castoriadis (1982). Para melhor entendimento desse conceito, faremos um recuo no tempo em busca da sua origem.

O conceito de representações sociais já foi amplamente discutido na psicologia social e nas análises antropológicas, e surgiu originalmente como "representações coletivas" na obra de Durkheim (1970 [1898]). O sociólogo Émile Durkheim adota uma visão dicotômica entre o social e o individual, tornando impossível abordar as representações coletivas apenas por meio de uma perspectiva individual.

Durkheim (1898) defendia a distinção entre conceitos psicológicos e sociológicos, argumentando que as representações devem ser compreendidas em categorias separadas, algumas como representações coletivas e outras como representações individuais.

Algum tempo depois, o sociólogo Moscovici (2012 [1978]) propôs a possibilidade de uma integração mais ampla entre as áreas de psicologia e sociologia, buscando compreender as representações coletivas de forma abrangente. Ele reconheceu a importância do conhecimento popular e cotidiano como um dispositivo que engloba múltiplas racionalidades, questionando assim a visão restrita e elitista de Durkheim. Moscovici enfatizou que os processos sociais são dinâmicos e moldados ao longo do tempo, variando de acordo com diferentes contextos e propôs o conceito de "representações sociais".

A evolução do conceito de "representações coletivas" para "representações sociais" vai ao encontro do objetivo desta pesquisa, uma vez que a abrangência adquirida deste conceito nos servirá como base para o melhor entendimento dos imaginários sociodiscursivos proposto por Charaudeau.

Para Moscovici, a construção das representações ocorre no contexto social, em um intercâmbio coletivo que proporciona a estruturação, moldagem e modificação das ideias. No entanto, nesse processo de troca de pensamentos diversos e heterogêneos, não há necessariamente um consenso ou um "saber hegemônico". Assim, como veremos no decorrer das nossas análises, as trocas que acontecem nas práticas das benzeções entre a benzedeira e o consulente, despertam, por vezes, interesses por partes desses últimos que antes eram sumariamente ignorados, como se fossem invisíveis.

Quando estamos imersos em uma comunidade, tendemos a enxergar o mundo de acordo com uma perspectiva comum compartilhada por aqueles que possuem experiências semelhantes. Por exemplo, julgar a crença de alguém como "certa" ou "errada" deriva de uma bagagem cultural e contextual que adquirimos vida afora, de acordo com as nossas vivências.

Uma das preocupações do supracitado sociólogo, ao estudar as representações sociais está em decodificar o desconhecido, a fim de torná-lo familiar em nossas percepções. Ele argumenta que, devido à nossa preferência por estruturas estáveis em detrimento das estruturas instáveis, sentimos a necessidade de categorizar e rotular o desconhecido, em um processo no

qual “a finalidade de todas as representações é tornar familiar o não familiar, ou a própria não familiaridade” (MOSCOVICI, 2012, p. 54). Esse processo de tornar o não familiar em familiar envolve duas etapas: ancoragem e objetivação.

A ancoragem nomeia e atribui significados ao objeto desconhecido, com a finalidade de referenciá-lo para que ele receba algum valor. Saindo do anonimato, o objeto adquire uma identidade dentro de um grupo, tornando-se comunicável e passível de ser discutido. Já a objetivação opera no campo das ideias, transformando-as em imagens concretas, ou seja, “objetivar é descobrir a qualidade icônica de uma ideia, ou ser impreciso; é reproduzir um conceito em uma imagem.” (MOSCOVICI, 2012, p. 71).

Para Castoriadis (1982), o conceito de imaginário social refere-se à dimensão criativa e produtiva da atividade humana que envolve a criação de significados, valores, símbolos e instituições sociais. O autor argumenta que o imaginário social é um aspecto fundamental da vida em sociedade, pois molda nossa percepção da realidade e orienta nossas ações.

Nessa concepção, o imaginário social não se limita à mera reprodução de ideias preexistentes, mas envolve a capacidade humana de imaginar e criar novas formas de organização social. Castoriadis destaca que o imaginário social não é apenas uma construção individual, mas uma construção coletiva que emerge das interações e práticas sociais.

O imaginário social está enraizado na linguagem, nos símbolos e nas instituições sociais. Esses elementos simbólicos e institucionais fornecem estruturas e significados que moldam nossa compreensão do mundo. No entanto, o imaginário social também é dinâmico e pode ser transformado ao longo do tempo. As mudanças sociais e históricas podem gerar novas formas de imaginar e conceber a sociedade.

Castoriadis afirma que a sociedade não é apenas uma estrutura imposta de cima para baixo, mas um resultado da atividade imaginativa e criativa dos indivíduos que a compõem. O filósofo analisa as diferentes dimensões da sociedade, incluindo as instituições políticas, econômicas e culturais e examina como essas instituições são moldadas pelo imaginário social. Ele destaca a importância das instituições simbólicas e dos sistemas de significado na organização social e na construção de identidades coletivas. Nas palavras de Castoriadis (1982, p. 152):

A sociedade constitui seu simbolismo, mas não dentro de uma liberdade total. O simbolismo se crava no natural e se crava no histórico (ao que já estava lá); participa, enfim, do racional. Tudo isto faz com que surjam encadeamentos de significantes, relações entre significantes e significados, conexões e consequências, que não eram nem visadas nem previstas.

Charaudeau (2005), por sua vez, propôs o conceito de imaginário sociodiscursivo, baseando-se nas contribuições de Castoriadis. O analista do discurso destaca como a compreensão é construída por meio das representações sociais do sujeito falante no processo de significação sobre os objetos do mundo. Ele enfatiza a importância do discurso e das práticas sociais na construção dos imaginários sociodiscursivos, ressaltando como as representações sociais estão na base desses imaginários.

Em resumo, Durkheim, Moscovici e Castoriadis forneceram contribuições fundamentais para o desenvolvimento do conceito de imaginário sociodiscursivo, proposto por Charaudeau. Suas perspectivas destacam a importância das representações coletivas, dos sistemas simbólicos e do discurso na formação dos imaginários sociodiscursivos, contribuindo para uma compreensão mais abrangente das dinâmicas sociais e culturais.

O uso da palavra imaginário como um adjetivo pejorativo, como algo que não tem correspondência com a realidade, que é ilusão e que só existe no contexto da imaginação, já foi amplamente utilizado e, por algumas disciplinas, tais como a Antropologia, já foi superado. Interessa-nos trabalhar com o conceito de imaginário proposto pela Antropologia e aderido por Charaudeau que ultrapassa a concepção pejorativa do termo e o concebe como “um processo de simbolização do mundo de ordem afetivo-racional através da intersubjetividade das relações humanas, e se deposita na memória coletiva. (CHARAUDEAU, 2017, p, 578).

Ao propor o conceito de imaginário sociodiscursivo, Charaudeau destaca como a compreensão é construída por meio das representações sociais do sujeito falante no processo de significação sobre os objetos do mundo. Dessa forma, “os imaginários são engendrados pelos discursos que circulam nos grupos sociais, se organizando em sistemas de pensamento coerentes, criadores de valores, desempenhando o papel de justificação da ação social e se depositando na memória coletiva.” (CHARAUDEAU, 2017, p. 576).

A propósito, sobre os imaginários psicossociais, existem várias explicações de Charaudeau para o sintagma, como as que encontramos no livro *Le discours politique* (2005). Note-se que, a esse respeito, em alguns escritos do teórico, menos recentes, ele se justificava a respeito das críticas que recebeu e que diziam que a Análise do Discurso não deveria adentrar nesse terreno. Charaudeau (1990) explica assim que o conceito de “imaginários psicossocioculturais” foi tratado pelos seus detratores como sendo o de um sintagma “impróprio” para pesquisas ligadas à análise do discurso: segundos tais críticos, tal tema seria mais apropriado ao trabalho de um psicólogo... Porém, felizmente, o linguista não hesitou em afirmar: “[...] se trabalhamos para analisar discursos produzidos em uma sociedade, temos que

nos dar conta dos imaginários sociais contidos nestes discursos ou a eles implícito.” (1990, tradução nossa).

É interessante notar que, ao nosso conhecimento, esse linguista foi um dos primeiros analistas do discurso a trabalhar com tal questão e a contextualizá-la, atribuindo suas origens à ideologia vigente em determinadas sociedades ou grupos sociais (CHARAUDEAU, 2005, p. 145).

Como uma coisa explica a outra, lembramos que as crenças e depois a imposição/difusão do cristianismo pelo mundo em geral e especialmente em um país como o Brasil e, mais ainda em um estado fechado e cercado por montanhas, em cidades com tantas igrejas católicas como Minas Gerais, estejam na origem das rezas e orações populares com as quais trabalhamos nesta tese. Embora elas não sejam avessas a alguns princípios católicos, podem ser colocadas à margem destes e não deixam de revelar certos toques do sincretismo religioso africano, em um país onde a escravidão foi aceita e durou vergonhosamente tanto tempo.

No sentido de compreender melhor como as práticas da benzeção são representações de um determinado grupo social, nos apoiaremos no conceito de imaginário sociodiscursivo proposto por Charaudeau (2005), que entende o processo de representação social como algo primordial para a significação da realidade, para a construção e consolidação dos saberes. O conceito de imaginário sociodiscursivo, como a própria nomenclatura sugere, está ligado ao âmbito social que o discurso abrange e que é capaz de moldar os sistemas de pensamento de dado grupo social que, a partir da materialidade discursiva, desempenha o papel de reflexo identitário que impulsiona o processo de representação.

Assim, a noção de imaginário sociodiscursivo concebe, através da linguagem, as inúmeras formas de manifestação da vida cotidiana, das doutrinas e crenças de um povo, que é o foco do nosso olhar, uma vez que a benzeção é uma atividade ligada às manifestações da cultura popular sob uma vertente religiosa.

O imaginário é um modo de apreensão do mundo que nasce na mecânica das representações sociais, a qual, como dito, é construída a partir da significação sobre os objetos do mundo, os fenômenos que se produzem, os seres humanos e seus comportamentos, transformando a realidade em real significante. Ele resulta de um processo de simbolização do mundo de ordem afetivo-racional por meio da subjetividade das relações humanas, e se deposita na memória coletiva. Assim, o imaginário tem uma dupla função de criação de valores e de justificação da ação. (CHARAUDEAU, 2007, p. 3).



Essas representações sociais vistas sob as lentes da Análise do Discurso se dividem em dois grandes grupos de saberes, segundo Charaudeau (2007); saberes de conhecimento e saberes de crença.

Os saberes de conhecimento têm como característica principal a busca por estabelecer verdades acerca dos fenômenos do mundo que independem da subjetividade do sujeito. Eles se baseiam em métodos científicos e/ou empíricos que permitem a verificação e comprovação das hipóteses, de forma que “o discurso assim produzido não é ponto discutível, uma vez que se impõe sobre a verdade objetiva.” (CHARAUDEAU, 2017, p. 581). E o processo de construção do saber de conhecimento se divide em outros dois tipos de saberes: (i) o saber científico e (ii) o saber de experiência.

O saber científico se baseia em procedimentos de observação, experimentação e cálculo, assim como acontece com as teorias. De acordo com Charaudeau, uma das principais características do saber científico é a sua capacidade de ser provado. Isso significa que o conhecimento científico busca fundamentar suas afirmações por meio de evidências empíricas e pela aplicação de métodos rigorosos, como observação, experimentação e cálculos. Essa busca pela prova e validação das proposições científicas é fundamental para estabelecer uma base sólida de conhecimento e construir explicações confiáveis sobre o mundo.

Os saberes de experiência, segundo Charaudeau, envolvem a construção de explicações baseadas no conhecimento de mundo, porém não oferecem garantia de comprovação. Ao contrário do conhecimento científico, esses saberes não são sistematizados em teorias e não buscam uma validação por meio de metodologias específicas. Esses saberes são gerados a partir da experiência socialmente compartilhada, ou seja, são construídos coletivamente através das interações e vivências em um determinado contexto social.

Os saberes de crença são caracterizados pela ausência de possibilidade de verificação. Eles podem ser divididos em duas categorias principais: (i) saberes de revelação e (ii) saberes de opinião.

Os saberes de revelação baseiam suas explicações em uma verdade externa ao sujeito, mas que não pode ser comprovada. O indivíduo aceita essa verdade independentemente de possíveis contradições com os saberes de conhecimento. Exemplos desse tipo de saber incluem doutrinas religiosas e ideologias políticas.

Já os saberes de opinião são fundamentados no julgamento e na opinião de um sujeito específico. Esses saberes são construídos com base em motivações variadas, como necessidade, probabilidade, verossimilhança, conflito entre razão e emoção, entre outros. É importante destacar que esses saberes podem ser de uma esfera pessoal, refletindo o julgamento de um

indivíduo, ou de uma esfera social, uma vez que o sujeito utiliza os saberes existentes na sociedade para embasar sua opinião, seu argumento.

Os saberes de crença referem-se às formas como as pessoas percebem e interpretam o mundo a partir de suas crenças e valores, muitas vezes ancorados em tradições religiosas, culturais e folclóricas. Essas crenças influenciam a maneira como as pessoas compreendem e interpretam os acontecimentos da vida, buscando explicar e atribuir significados a fenômenos que muitas vezes são considerados inexplicáveis pela ciência ou pela razão. Assim, os imaginários sociodiscursivos se constituem como um conjunto de crenças, valores, mitos e símbolos que permeiam a vida social e são compartilhados por grupos e comunidades. Esses imaginários podem ser transmitidos por meio de narrativas orais, rituais, práticas religiosas, entre outras formas de expressão cultural.

Embora saibamos que, ao longo das construções dos imaginários que nos constituem, nos valem dos dois saberes, os de conhecimento e os de crença, esse último merecerá maior destaque em nossas análises, em virtude da proximidade com nosso objeto de investigação.

Os imaginários sociodiscursivos são representações sociais compartilhadas e formadas ao longo do tempo, através da interação social e da construção discursiva da realidade dos atores linguageiros de determinados contextos sociais. Esses imaginários são uma parte importante da cultura e da sociedade, moldando as percepções, atitudes e comportamentos das pessoas. Eles são influenciados por uma variedade de fatores, incluindo a mídia, a religião, a política e a história. Eles também podem ser utilizados para perpetuar ou mudar as estruturas sociais existentes, para construir identidades coletivas e para influenciar as políticas públicas e a tomadas de decisões. Como esclarecem Emediato e Franco,

os sujeitos são interpretantes ativos e vivem em práticas sociais complexas com diversos fatores determinantes. Os discursos e suas formas trazem reflexos nos discursos das pessoas, afetam as suas identidades, orientam parte significativa de suas percepções e de suas ações no mundo social, mas é na interação social que os próprios discursos são construídos. (EMEDIATO; FRANCO, 2017. p. 2014)

A análise Semiolinguística é uma ferramenta útil para compreender como a linguagem é usada para construir e transmitir mensagens e sentidos em contextos sociais e culturais, e também para examinar questões como gênero, poder, identidade e representação. Dessa forma,

O encontro entre narrativas de vida e análise do discurso semiolinguística permite, ao mesmo tempo, analisar a dimensão existencial das relações sociais e verificar que cada relato ou fragmento de relato de vida de determinado indivíduo revela um destino. (MACHADO, 2020, p.80)

Dito isso, nosso objetivo é compreender como os imaginários sociodiscursivos, sobretudo aqueles de origem longínqua que permeiam o universo da benzeção e, principalmente o universo da mulher benzedeira, ainda se mantêm nos dias atuais. Para tanto, como já foi dito, iremos analisar trechos de narrativas de vida de algumas benzedeiros, retirados dos livros: *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através das palavras* de Núbia Pereira de Magalhães e Edmilson de Almeida Pereira e *O ofício das benzedeiros – um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta - NR*, de autoria de Francimário Vito dos Santos, dos quais coletamos o nosso *corpus*.

### 3.2. As narrativas de vida das senhoras do discurso sagrado

É através da linguagem, mais precisamente das palavras, ou melhor, do poder delas, que muitas pessoas procuram a cura por meio da benzeção. Essa tradição milenar tem a oralidade como carro chefe. Tudo o que se aprende nessas práticas de cura é passado de geração em geração, através da oralidade. Dentro das rezas de cura, apesar de serem minimamente alteradas com o tempo através da oralidade, as palavras não adquirem novos valores, mantendo sempre o seu papel de trabalhar para a cura de uma doença ou de um problema psicológico, que possa estar afligindo o consulente. Contudo, como cada benzedeira tem autonomia em desempenhar seu ofício, o discurso por elas usado (tanto na abordagem quanto na finalização da interação dialógica com seus respectivos e diferentes consulentes) varia de acordo com a imagem que ela própria tem de si perante o meio no qual está inserida.

Benevolência, caridade, solidariedade e doação são características intrínsecas às benzedeiros. Mulheres que dedicam a maior parte de seu tempo a ajudar ao próximo, por intermédio de suas práticas de benzeção. Nesse universo, a cura se dá através da linguagem, das palavras sagradas, carregadas de um saber ancestral. É essa habilidade humana, culturalmente instituída que nos permite interagir. Entendemos que a linguagem está presente em todos os fenômenos históricos, sociais e culturais de um povo. Partindo da perspectiva de que a linguagem é também um ato social, somos levados a crer que:

O homem é um ser social (no sentido amplo da palavra) criado/condicionado pela sociedade/cultura do lugar onde vive. Logo, enquanto sujeito-falante, ele “repete” a voz do social, mas o lado psicossocial-situacional lhe garante também uma individualidade. Nem completamente individual, nem completamente coletivo: um amálgama [mescla] dos dois. (MACHADO, 2001, p. 46)

Falaremos aqui dessas mulheres devotas, que conseguem levar conforto aos enfermos e que são capazes de curar através das palavras por elas proferidas. Um dos fatores que nos

impulsiona a estudar esse discurso é conhecer mais sobre o discurso das benzedeiros, suas histórias de vida, a imagem que a sociedade criou acerca delas e a imagem que elas próprias têm de si.

A benzedeira exerce um importante papel social em prol do bem-estar da sua comunidade, principalmente em contextos de zona rural e pequenas vilas, nas quais existe uma comunidade carente e não há fácil acesso a hospitais e postos de saúde. Assim, muitas dessas mulheres, na medida em que prestam serviços aos enfermos, foram se tornando figuras importantes do seu meio social e, mesmo que inconscientemente, interferem no processo histórico e social do qual fazem parte. Dessa maneira, elas são legitimadas pela comunidade e passam a ressignificar a cura de várias mazelas presentes no cotidiano de suas vidas, usando a palavra como instrumento principal para obter a cura.

Abordaremos o sintagma Narrativas de Vida, uma vez que o nosso interesse também se encontra nas entrelinhas dos discursos que as benzedeiros deixam escapar de si, entre uma reza e outra, entre uma pausa para o café, em uma prosa qualquer. Ao narrar, contar sobre fatos já acontecidos em sua vida, a benzedeira visita seu passado, fazendo um exercício de colocar em cena vários atores, inclusive o próprio “eu” do pretérito, que naturalmente já foi modificado.

Esse movimento de costura que fazemos ao visitar fatos já vividos evoca vários atores discursivos para reconstituir uma cena. Vários sujeitos são postos “no palco do discurso” e, como somos todos seres sociais, várias vozes do que nos tornaram quem somos hoje também ali se encontram, atuando fortemente nessa reconstrução dos fatos passados.

Nesse processo de narrar, contar a própria vida, o sujeito se (re)constrói, buscando em sua memória acontecimentos já vividos, construindo à sua maneira o seu protagonismo diante dos fatos narrados. Ainda que de modo inconsciente, o sujeito narrador da sua própria história, em um exercício de costura com as lembranças do passado, lança mão de estratégias linguísticas que julga serem necessárias para dar visibilidade ao que ele deseja destacar, construindo assim uma imagem de si. No entanto, mesmo que nós enquanto sujeitos-narradores de nossas próprias vidas nos empenhemos neste exercício de visitar fatos passados para narrarmos nossa própria história, ainda assim, o que narraremos não corresponde fidedignamente ao que de fato ocorreu. Nas palavras de Machado:

Ao mergulhar no passado pensávamos, um tanto quanto inocentemente, que poderíamos descrever os sentimentos experimentados em nossas lembranças tal qual o sentimos, na época em que os fatos rememorados aconteceram; no entanto, o neurologista-filósofo português (Damásio) nos adverte que o que queremos aqui explicar, através de palavras, nunca será a correspondência exata do sentimento primeiro (o do passado), mas apenas uma simples reconstrução imaginária deste. (MACHADO, 2020, p. 29-30)

O ato de narrar a própria história de vida exige que o narrador faça uma pequena viagem no tempo, o que o possibilita visitar pessoas, situações e até mesmo emoções do passado. Para que a construção de uma narrativa de vida aconteça, é preciso considerar situações vividas outrora, nas palavras de Bertaux (2005):

Para que uma narrativa conte a história de uma vida, ela deve ser estruturada em torno de uma sucessão temporal de acontecimentos, situações, projetos e ações deles resultantes: esta sequência constituirá de algum modo, uma coluna vertebral. Tal “coluna vertebral” constitui pois a linha de uma vida, linha que não pode ser assimilada a uma linha direta ou a uma curva harmoniosa, como parece sugerir o termo “trajetória”. A maior parte das existências é sacudida por forças coletivas que reorientam suas rotas de maneira imprevisível e geralmente incontrolável. (BERTAUX, 2005, p. 38)

O que queremos enfatizar é que o sujeito acessa, através de sua memória, fragmentos da sua vida em um passado remoto. No entanto, nesse jogo de reconstrução do passado, o sujeito pode apresentar uma versão não tão fiel dos fatos, uma vez que a memória pode nos “pregar peças” e até mesmo nos favorecer, guardando apazíveis lembranças, ou apagando lembranças desastrosas. Assim, concordamos com Machado (2020, p. 60), ao afirmar que “As narrativas de vida carregam em si uma natural estratégia discursiva: a da junção do factual com o ficcional. Evocar e colocar o passado por escrito abre as portas da memória para um mundo que talvez só tenha existido nos sonhos do eu-narrador.”

O real e o imaginário muitas vezes se confundem em nossas lembranças em um movimento de tornar nossas lembranças um lugar afável, fagueiro, estimável. Lembranças muito traumáticas têm tendência a ser apagadas, pelo menos em parte, por vezes para evitar a dor de alguns acontecimentos ocorridos aos sujeitos que se contam, ou para dar um brilho especial à sua imagem, aquela que quer passar para o outro, seja este ouvinte ou leitor. Esse jogo entre o factual e o possível real que acompanha o ser que narra acrescenta às narrativas de vida um ingrediente a mais, atribuindo-lhes versões que fogem da insipidez, tornando-as cada vez mais instigantes. O nosso interesse nos estudos sobre narrativas de vida, à luz da teoria Semiolinguística da análise do discurso não reside na investigação se tais fatos narrados do passado são fidedignos ou não, já que para nós, assim como para Machado (2020, p. 48-49) “não há lugar para inquietações sobre a “verdade” ou “não-verdade” das palavras dos narradores. Ao mergulhar em suas lembranças, eles as escolhem e preenchem as lacunas das memórias com o poder de sua imaginação.” Talvez aí resida muito do nosso interesse, pois,

Para nós um fato inegável é que as lembranças que compõem uma narrativa de vida virão sempre carregadas do olhar de quem as conta, olhar este que pode conferir aos

fatos e lembranças contornos diferentes dos reais. Felizmente, pois, senão as narrativas, de modo geral, seriam muito monótonas! As asas da imaginação ou do estilo de cada um, darão às suas palavras um sabor próprio. (MACHADO, 2020, p. 48)

Ainda sobre a memória, ferramenta fundamental para acessar lembranças de outrora, como indivíduos, muitas vezes fazemos parte de vários grupos sociais e nos ramificamos em muitos sujeitos. Como bem disse Halbwachs:

Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que os outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, 2008, p. 30)

É também através da memória, neste âmbito que abarca o coletivo, que podemos percorrer caminhos que nos levem a desvendar algo sobre a identidade das benzedeadas, ou seja, a imagem de si, tanto no que diz respeito a como elas se veem e como a sociedade as vê<sup>12</sup>.

No exercício de fazer emergir as memórias através das narrativas de vida, a benzedeadora pode trazer à tona sentimentos por ora adormecidos, dando vez à sua própria voz, extrapolando a lógica que a mantém marginalizada, esquecida pelo Estado e submetida ao patriarcado/machismo que ainda persiste, com violências ou com disfarces mais que intoleráveis em nossa sociedade.

Em uma cena enunciativa, segundo Charaudeau, como vimos páginas atrás, os sujeitos se desdobram em outros quatro sujeitos. O desdobramento dos sujeitos em uma cena enunciativa nos leva a pensar nos outros desdobramentos que cada sujeito é capaz de fazer ao longo da vida. Como seres sociais que somos, ocupamos mais de uma função na sociedade, nos desdobrando em vários “eus” capazes de desempenhar diferentes funções ou papéis sociais. A benzedeadora, por exemplo, é uma mulher que geralmente é mãe, avó, esposa, filha, amiga, vizinha. Só aqui neste pequeno exemplo, tal sujeito já se desdobrou em vários outros.

Diante do que foi exposto, este capítulo pretende, sob a ótica da Semiologia, analisar trechos de falas de pessoas ligadas ao universo da benzeção atreladas a conceitos de narrativas de vida (MACHADO, 2018, 2020, 2022).

Todas as 22 orações e os 12 trechos de narrativas de vida que compõem o nosso *corpus* foram transcritas tal qual se encontram publicadas nas obras.

---

<sup>12</sup>É evidente que podemos pensar em narrativas de vida como produto da história oral – aliás, as narrativas de vida têm seu início na forma oral - que está ligada às memórias subterrâneas (POLLAK, 1989). Apesar disso, preferimos aqui, adotar as narrativas de vida já escritas, o que não nos impedirá de futuras/eventuais abordagens das narrativas orais em outros escritos nossos.

A nossa análise dos trechos das narrativas de vida das benzedadeiras se apoiará, através da perspectiva Semiolinguística, na elaboração de discursos que evidenciem os aspectos identitários e sociais da figura da benzedeira enquanto mulher, agente social de seu meio e sujeito-transclasse.

O conteúdo linguístico/semântico presente nas narrativas de vida das benzedadeiras nos permite observar sua habilidade enquanto sujeitos-comunicantes na elaboração de seus discursos. Ao se referirem às suas próprias experiências, elas permitem a identificação de valores que delineiam tanto as suas vivências individuais quanto as coletivas. Assim, bem observaram Lessa e Rolim (2022, p. 203): “é na e pela narrativa que sujeitos constroem sentidos para suas existências e para suas ações cotidianas, projetando assim, um fio do dizer, uma identidade narrativa, construindo imagens de si e de outrem.” As benzedadeiras buscam reproduzir em suas narrativas de vida as trajetórias de entidades exemplares, tais como os santos/santas ou até mesmo Cristo/Deus, e, para tanto, utilizam esquemas de relação que refletem a ordem social em que o sagrado exerce uma função crucial na instituição de valores e comportamentos.

Começaremos pelo relato de uma benzedeira de Belo Horizonte, Dona Hilda Isabel Chagas:

(i) “Bom, eu vou começá pela minha mãe. Ela era benzedeira desde os seis anos de idade. Começô pela uma dor de dente de um empregado da fazenda. E como o empregado não teve mais dor de dente, a fama dela correu na região, como era uma pessoa, uma criança que já fazia curas.

E como ela era filha, a mãe dela chamava-se Maria Ramos, desde que ela nasceu eles botaram o nome dela, o apelido de Maria Raminha. E ficou mais Maria Raminha porque ela benzia com ramo. Ela colhia os raminhos na horta, no campo, qualquer folhinha que ela encontrasse servia para ela fazê as benzeção dela.

Então toda vez que ela era procurada pra fazê uma cura, uma benzeção, aquela pessoa saía curada. Que ela continuô a vida dela, a missão, até os oitenta e cinco anos. Foi quando ela faleceu.

Mas antes dela falecer, ela reuniu os três filhos que é minha irmã mais velha, eu e meu irmão. E pediu que um de nós três continuasse a missão dela. A minha irmã tirô o corpo fora, num quis. O meu irmão também num quis. duas Aí ela olhô pra mim com lágrimas nos olho e falô comigo:

– Minha filha, restô você.

Então eu respondi pra ela:

– Mamãe, isto é um dom de Deus. A senhora tem o dom e eu não.

Ela foi e me respondeu:

– Filha, o dom de Deus é força da oração. Se você fizê a oração com fé em Deus e a pessoa também tivê fé, ficará curada. Segue a minha missão porque eu to morrendo, estô levando coisas linda para a sepultura. Os velhos sabem e os novo num querem aprendê. Segue minha missão, pelo amor de Deus. Cura as pessoas porque eu já curei muito, você vai curá também.

Me senti preocupada porque era uma missão muito séria, uma promessa que eu tinha que cumprir não só com minha mãe, mas com Deus. Rezei muito, pedi muito a Deus a proteção, que ele me iluminasse, me desse força, que eu tivesse o dom que minha mãe tinha de curá todas as pessoas.

Bom, passô uns meses. Um dia de Natal chego a minha vizinha que você também conhece, Rosângela, com uma dor de dente que ela estava com a cabeça toda cheia de galos de tanto batê a cabeça na parede de dor e me pediu pr'eu benzesse o dente dela.

Benzi, conversei muito com ela, dei um tempo e falei com ela que podia ir, que ela estava curada. No momento em que eu acabei de benzê, eu falei pra ela assim:

– Ô, Rosângela, chegando ali na encruzilhada você joga esse raminho fora. Mas não é o ramo que você está jogando fora, mas é a sua dor de dente.

E ela saiu e passando a encruzilhada ela esqueceu de jogá. Quando ela chegô no portão da casa dela, a amiga dela encontrô com ela e falo assim:

– Uai, Rosângela, que que cêta fazendo com este raminho de arruda na mão?

Aí ela lembrô e falô:

– Ô, meu Deus, a Dona Hilda me benzeu agora e mandô que eu jogasse fora e eu não joguei.

E voltô correndo aqui pra me perguntá o que que ela ia fazê agora, d'agora em diante porque ela tinha esquecido de jogá o raminho fora. Eu falei com ela:

– Num tem nada a ver, volta, joga fora e segue pra sua casa.

E então, deste momento, ela não teve mais dor de dente. Ficô tranquila e a minha fama correu o bairro, que eu estava benzendo, sabe? E passô vim muita gente trazendo crianças, pessoas com dor de dente, pessoa com dor de estômago, pessoa com erisipele, perna destroncada, tudo isso. Me pedia pra cosê, pra benzê. Eu continuei a missão da minha mãe, sabe?

Graças a Deus todas pessoas que tem vindo, inclusive o seu pai, que teve erisipele, tinha tratado com médicos e num tinha melhorado, veio aqui, com três vez que eu benzia a perna dele, ele ficô bom. Graças a Deus.

Depois, um outro caso que eu fiquei assim, me deixô muito chocada porque eu achei que num tinha essa capacidade. Chocada num ponto e satisfeita ni outro porque Deus me deu a força de curá a perna de uma senhora que estava com duas ferida, que já havia sido operada, que já tinha feito enxerto, já tinha tratado em centros espírita.

Teve um dia, é, que eu havia saído. Quando eu cheguei, tinha uma senhora aqui me esperando e me pergunto:

– Senhora é Dona Hilda?

– Sô. Senhora deseja alguma coisa?

– Desejo. Eu vim aqui porque eu soube que a senhora benze ferida e eu estô com duas ferida na perna, já tratei em diversos lugares e não tive êxito em lugar nenhum. Nem com médico, nem com curandeirismo, nem com pastores. Já fui em São José do Goiabal, em todos os lugares e num tive êxito. Agora só ta faltando a senhora.

Então conversei com ela e falei:

– Minha filha, se você foi ni médico que tem toda a capacidade pra curá uma ferida, você não teve êxito. Você já foi em curandeirismo, foi em pastores, num teve êxito, por que que sô eu?... sô muito pequena pra isso.

– Não, é a senhora que vai me curá.

– Deus vai te curá, não eu. Eu não tenho capacidade pra isso, mas Deus tem. Vamos lá.



Então, no momento que ela foi entrando e chegô na minha porta, ela segurô no portal e virô pra trás e gritô alto, com uma voz diferente:

– Aqui eu não entro.

Como eu não sabia o nome dela, eu chamei ela pela amiga dela que a trouxe carregada de tão ruim que ela estava, e perguntei:

– Como é que ela chama?

– Raimunda.

Aí eu respondi:

– Dona Raimunda, que foi batizada em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, entra na minha casa e o que está te acompanhando, volta. Na minha casa ele não entra.

Nesse momento eu vi uma mulher preta com um dente de ouro atrás, nas costas dela, rindo até na orelha. Eu fiquei preocupada porque eu falei que eu nunca tinha visto essas coisas. Eu fiquei preocupada. Eu comecei a rezá, fiz minhas oração e falei:

– Segue seu caminho, que aqui você não entra. Deixa essa filha de Deus, que ela foi batizada, ela não te pertence. Segue seu caminho, é uma ordem que eu tô te dando. E a mulher sumiu. Virô uma fumaça e a mulher sumiu. A mulher entrô e eu benzi a perna dela. Durante a quaresma todinha, toda a sexta-feira da quaresma ela vinha aqui e eu benzia. Ela ficô curada.

Passô três meses, uns três a quatro meses, a mulher sumiu. Um dia, ela apareceu novamente aqui porque meu marido havia falado comigo que eu era doida de tê pegado uma perna daquela pra benzê:

– Cê é maluca, cê num tem juízo, cê é doida.

E a mulher escutô. Passado uns três a quatro meses, ela voltô aqui e falô comigo assim:

– Eu quero falá com seu marido.

Eu chamei meu marido, ele veio. Ela falô com ele assim:

– Olha, moço, eu vim aqui hoje pra conversá com o senhor. Porque aquele dia que a sua dona estava me benzendo o senhor falô que ela era doida, que ela era sem juízo, que ela num dava conta de curá minha ferida. Hoje eu estô curada.

E bateu na perna. Eu falei pra ela assim:

– Mas a perna da senhora está enfaixada.

– Ouça, dona, é porque minha perna tá com a pele muito fina e na minha casa tem muito mato. Mas eu vô tirá e vô mostra pra senhora.

Tirô a faixa e me mostrô. Realmente, a perna, toda as duas perna dela estava completamente sarada. Havia bicho na perna da mulher. Eu tirei pedacinho de osso, um mau cheiro que ninguém aguentava ficá perto dela. E em nome de Deus eu consegui curá a perna da mulher. E não fui eu, mas foi Deus. Eu confio muito na força de Deus. Porque sem ele nós num fazemos nada.” (Narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 104-108)

O início do relato de dona Hilda começa com a confirmação de que a iniciação das benzedeadas se dá, na maior parte das vezes, através de pessoas íntimas, geralmente com algum grau de parentesco. Diferentemente dos processos de iniciação de outras vertentes religiosas

em que o acontecimento ganha notoriedade e é, em muitos casos, um evento público e festivo, a iniciação das benzedeadas se dá aos poucos e acontece de forma intimista, sem espectadores.

A ausência de cerimônias iniciáticas não significa a extinção do processo iniciático, mas a sua mudança mediante a adoção de novos comportamentos, de nova elaboração discursiva e de novas formas de apresentação do iniciado à sociedade. Em outras palavras, a inexistência de ritos de passagem formais não representa, no universo da benzeção, a anulação do processo de iniciação, mas sim incorporação de novos comportamentos das benzedeadas iniciadas.

Embora seja mais comum ocorrer a iniciação das benzedeadas através de um repasse de saberes ancestrais (do conhecimento de crença, de valores religiosos e morais), através de pessoas com algum laço familiar ou mesmo pessoas bem próximas, a iniciação, em alguns casos, pode acontecer através de uma espécie de chamado espiritual, como foi o caso da mãe de dona Hilda, Maria Raminha:

Bom, eu vou começá pela minha mãe. Ela era benzedeadas desde os seis anos de idade. Começô pela uma dor de dente de um empregado da fazenda. E como o empregado não teve mais dor de dente, a fama dela correu na região, como era uma pessoa, uma criança que já fazia curas. E como ela era filha, a mãe dela chamava-se Maria Ramos, desde que ela nasceu eles botaram o nome dela, o apelido de Maria Raminha. E ficou mais Maria Raminha porque ela benzeia com ramo. Ela colhia os raminhos na horta, no campo, qualquer folhinha que ela encontrasse servia para ela fazê as benzeção dela. Então toda vez que ela era procurada pra fazê uma cura, uma benzeção, aquela pessoa saía curada. Que ela continuô a vida dela, a missão, até os oitenta e cinco anos. (Excerto da narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 104)

Como vimos, a iniciação das benzedeadas pode acontecer através de um chamado divino (tal como nas premonições em sonhos), mas é muito improvável que a mãe de dona Hilda tenha se tornado uma benzedeadas aos seis anos de idade. Ao narrar sobre seu passado, sobre a sua própria iniciação como benzedeadas, dona Hilda, talvez para dar mais credibilidade à sua missão, recua ainda mais no tempo e narra como se deu a iniciação de sua mãe. Acreditamos que sua mãe, dona Maria Raminha possa ter sido uma criança espiritualizada e que, de fato, tenha estreitado seus laços com os mistérios espirituais precocemente. No entanto, percebemos na voz do sujeito enunciatador de dona Hilda uma dose um tanto quanto exagerada de imaginação do sujeito comunicante que, ao longo de sua vida, foi agrupando outras narrativas às suas, criando assim, a partir de outros discursos que lhe foram agregados, sua própria narrativa. A hipótese que nos parece mais verossímil é considerar “que todos os atos de linguagem por nós assumidos contém duas partes: uma refere-se ao real, ao acontecido, ao factual; a outra refere-se à ficção, ou seja, é o fruto de nosso imaginário (subjetivo) que atua na construção de tal ato.” (MACHADO, 2020, p. 68).

A narrativa de dona Hilda sobre a precoce ligação de sua mãe com os poderes divinos nos lembrou o conto “A menina de lá,” de Guimarães Rosa, no qual uma menina de tenra idade começa “estranhamente”, sem nenhuma explicação plausível, a manifestar seus ditos, vejamos:

O que ela queria, que falava, súbito acontecia. Só que queria muito pouco, e sempre as coisas levianas e descuidosas, o que não põe nem quita. Assim, a Mãe adoeceu de dôres, que eram de nenhum remédio, não houve fazer com que Nhinhinha lhe falasse a cura. Sorria apenas, segredando seu – “Deixa... Deixa...” – não a podiam despersuadir. Mas veio, vagarosa, abraçou a Mãe e a beijou, quentinha. A Mãe, que a olhava com estarecida fé, sarou-se então, num minuto. Souberam que ela tinha também outros modos. (ROSA, 2001, p. 70)

Assim como no conto de Guimarães Rosa, a narrativa de dona Hilda é preenchida por elementos do nosso imaginário psicossocial que foram sendo construídos ao longo do tempo. Não podemos afirmar que é tudo fantasia, tampouco podemos dizer que os fatos se deram tal qual foram relatados na narrativa de vida e no conto de Rosa. Existe, nos dois, um pouco de real e de acréscimos do nosso imaginário sociodiscursivo.

Dessa forma, acreditamos que devemos considerar, em todos os atos languageiros, uma parcela (maior ou menor, a depender do contexto o qual a fala, ou a escrita, é produzida) de imaginários sociodiscursivos que nos compõem como sujeitos comunicantes que somos.

A narrativa de vida de dona Hilda contém elementos que podem ser analisados à luz dos dois tipos de saberes que compõem os imaginários sociodiscursivos. Dentro do saber de conhecimento, destacamos a presença do saber de experiência: Dona Hilda relata a experiência de sua mãe como benzedeira e como ela própria assumiu essa missão após a morte da mãe. Ela compartilha histórias de pessoas que buscaram sua ajuda e foram curadas, mencionando casos de curas de dor de dente, feridas na perna e erisipela. Essas experiências vividas e testemunhadas por ela constituem um saber baseado na prática e na observação dos resultados.

Na continuidade da sua narrativa, dona Hilda evidencia a presença do saber de crença ao relatar que sua mãe tinha um "dom de Deus" para curar pessoas. A crença na existência de um dom divino, que não pode ser verificado empiricamente, faz parte do saber de revelação. Embora dona Hilda afirme não possuir esse dom, sua mãe a encorajou a continuar a missão de cura. Ainda a respeito do saber de crença, Dona Hilda menciona que sua fama como benzedeira correu o bairro e que muitas pessoas buscaram sua ajuda para diversas condições de saúde. Ela se torna conhecida e respeitada em sua comunidade devido às suas supostas habilidades de cura. Identificamos neste trecho a presença do saber de opinião comum.

Dessa forma, a narrativa apresenta saberes de conhecimento baseados na experiência prática da protagonista e saberes de crença relacionados à ideia de um dom divino para a cura.

Esses saberes que compõem os imaginários sociodiscursivos evidenciados na narrativa de dona Hilda reforçam a sua reputação como benzedeira.

Assim, podemos considerar que os atos languageiros são influenciados tanto pelo mundo real quanto pela nossa subjetividade e imaginação. Ambas as partes desempenham um papel na construção do significado e da comunicação. Essa distinção entre realidade e ficção na linguagem destaca a complexidade da comunicação humana e a interação entre elementos objetivos e subjetivos na construção dos discursos. Eis o motivo do nosso enfoque nos imaginários sociodiscursivos: eles estão presentes em todo e qualquer ato languageiro, uma vez que

[...] a enunciação é um fenômeno complexo que mostra o modo pelo qual o sujeito falante “se apropria da língua”, para organizá-la em um discurso. E neste processo de apropriação, o sujeito falante é levado a se situar em relação ao seu interlocutor, em relação ao mundo que o rodeia e em relação ao que é dito sobre este mundo. (CHARAUDEAU, 1992, p. 572)

As benzedeadas, depois de iniciadas, se tornam mediadoras das palavras sagradas e das ações divinas. Essa condição de intermediar a cura através das palavras sagradas confere a elas a importante missão de restabelecer o equilíbrio dos devotos que se encontram enfermos. Tal missão é vista por elas como um privilégio da devoção, já que, ao se iniciarem, elas se aproximam mais do universo religioso do qual fazem parte e passam a ocupar uma posição hierárquica no contexto religioso/sagrado. Por outro lado, justamente por reconhecerem o privilégio, pode acontecer um certo receio, temor, preocupação por parte delas, por não conseguirem seguir a importante missão divina que lhes foi entregue. Esse receio fica evidente no relato de dona Hilda, ao dizer:

Me senti preocupada porque era uma missão muito séria, uma promessa que eu tinha que cumprir não só com minha mãe, mas com Deus. Rezei muito, pedi muito a Deus a proteção, que ele me iluminasse, me desse força, que eu tivesse o dom que minha mãe tinha de curar todas as pessoas. (Excerto da narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 105)

O passar do tempo é um aliado da benzedeadas, aumentando a sua fé interior e a sua credibilidade social. O êxito de suas benzedeadas corre aos quatro ventos e, quanto mais ela é procurada, mais confiança ela mesma tem em si para exercer suas práticas. Observamos que essa mesma relação benéfica do tempo ocorre também em outras práticas culturais, tais como a Capoeira, os grupos de Catopés e das Marujadas. Os velhos mestres recebem o reconhecimento, a valorização e o respeito do seu grupo que é diferenciado dos mestres recém-formados, destinando aos velhos mestres uma posição superior na hierarquia.

A experiência adquirida com o tempo das práticas de dona Hilda é notada quando ela nos relata a cura de uma senhora que já havia procurado outras maneiras de obter a cura sem sucesso. Nesse caso, dona Hilda se viu diante de uma situação desafiadora e, mesmo receosa, ela aceitou o desafio, valendo-se da fé (sua e da enferma) e de seus conhecimentos e sua experiência adquiridos ao longo do tempo.

O privilégio de estreitar os laços com os poderes divinos, assumindo para si os encargos do ofício da benzeção, é destinado às pessoas dotadas de determinados predicados singulares, ou seja, de um pequeno e específico grupo de pessoas. O dom da benzeção torna-se então uma séria e importante missão de vida, na qual “a missão do rezador consiste em lidar com a ordem e a desordem, o bem e o mal, a doença e a saúde, o sagrado e o profano. É por causa da complexidade da missão que nem todas as pessoas são consideradas aptas para assumir a cura através da palavra.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 97).

A construção discursiva, presente na narrativa de vida de dona Hilda, ocorre através da interação entre os sentidos que emergem de sua experiência social e de seu imaginário. Esses dois domínios, embora sejam relativamente independentes, encontram-se e se organizam mutuamente, seja através da oposição, pois estão associados a valores distintos, ou através da interação, pois compartilham os indivíduos e grupos como agentes comuns.

A experiência social abrange os aspectos da realidade vivida por dona Hilda, como suas relações sociais, valores culturais e contextos socioculturais específicos nos quais ela está inserida. Por outro lado, o imaginário refere-se também aos elementos subjetivos, como suas memórias, crenças, percepções e interpretações pessoais. Tanto a experiência social quanto o imaginário desempenham papéis importantes na construção do discurso de dona Hilda. Eles podem se opor ou se complementar, dependendo dos valores e significados atribuídos a cada um. A interação entre esses dois domínios contribui para a formação da identidade e da visão de mundo de dona Hilda, influenciando sua narrativa e a maneira como ela se expressa.

A narrativa de vida de dona Hilda valida a ideia de que o poder das palavras sagradas em um ritual de benzeção se insere na relação que há entre o mundo material e espiritual. Assim como nos relata dona Hilda, tanto ela quanto sua mãe foram consideradas benzedeadas após realizarem uma benzeção muito bem-sucedida. Isso nos leva a crer que a legitimação da benzedeadora está sujeita à validação da sociedade. Nas palavras de Gomes e Pereira (2004, p. 111): “o saber sagrado adquire sentido quando sua eficácia no plano da transcendência pode ser reconhecida socialmente.”

A narrativa de dona Hilda é permeada pela presença da fé do início ao fim. Dona Hilda atrela a sua fé com a simbologia da cura, através do uso de plantas, também utilizado na medicina popular, como vemos no excerto:

Ela colhia os raminhos na horta, no campo, qualquer folhinha que ela encontrasse servia para ela fazê as benzeção dela. (Excerto da narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 105)

A folha, ou o ramo utilizado na benzeção, por vezes, desempenha o papel do medicamento, é como se o ramo absorvesse a doença e retirasse o mal, tal como consta no relato de dona Hilda:

– Ô, Rosângela, chegando ali na encruzilhada você joga esse raminho fora. Mas não é o ramo que você está jogando fora, mas é a sua dor de dente. (Excerto da narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 105)

A simbologia marca a sua presença nos rituais de benzeção, principalmente no que se refere às doenças psíquicas e espirituais. Por terem um viés um tanto quanto subjetivo, precisam, portanto, que algo se torne palpável para que a cura aconteça. A simbologia é também uma maneira de validar as palavras sagradas.

Outro aspecto importante na narrativa de dona Hilda diz respeito à preocupação dela com a possibilidade do desaparecimento das práticas de benzeção. Como já foi dito, essas práticas são transmitidas entre pessoas intimamente ligadas, através da oralidade. Na sociedade contemporânea, as pessoas, por estarem imersas em ritmos de vida bastante acelerados, tendem a se distanciar cada vez mais umas das outras. À medida que a sociedade muda, mudam também os valores sociais. Dona Hilda enxerga seus conhecimentos como algo valioso e, caso seja preservado, há de beneficiar toda uma comunidade. Diferentemente dos saberes médicos científicos, os saberes empíricos das benzedadeiras não morrem com elas, caso sejam transmitidos. A sua preocupação com o desaparecimento das práticas da benzeção é legítima e pode/deve ser evitada, como podemos constatar na narrativa de dona Hilda:

Mas antes dela falecer, ela reuniu os três filhos que é minha irmã mais velha, eu e meu irmão. E pediu que um de nós três continuasse a missão dela. A minha irmã tirô o corpo fora, num quis. O meu irmão também num quis. duas Aí ela olhô pra mim com lágrimas nos olho e falô comigo:

– Minha filha, restô você.

Então eu respondi pra ela:

–Mamãe, isto é um dom de Deus. A senhora tem o dom e eu não.

Ela foi e me respondeu:

– Filha, o dom de Deus é força da oração. Se você fizê a oração com fé em Deus e a pessoa também tivê fé, ficará curada. Segue a minha missão porque eu to morrendo, estô levando coisas linda para a sepultura. Os velhos sabem e os novo num querem aprendê. Segue minha missão, pelo amor de Deus. Cura as pessoas porque eu já curei muito, você vai curá também. (Excerto da narrativa de dona Hilda, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 105)

No excerto acima, percebemos que tanto no que diz respeito às doenças não-diagnosticadas quanto às doenças diagnosticadas pela medicina tradicional, a benzeção é uma alternativa para se obter a cura, principalmente em casos nos quais o diagnóstico médico já foi feito e a cura não foi obtida.

Como constataremos nas análises das rezas do capítulo 4, mesmo ocupando o lugar de sujeito enunciador, a benzedeira é enfática ao afirmar que quem cura é Deus. E, a partir da sua iniciação, ela, a benzedeira, estreita seus laços com Deus e é autorizada a realizar a cura através das forças divinas. Podemos vê-la como um veículo para a atuação de Deus.

Passemos agora para a análise da segunda narrativa de vida retirada do nosso *corpus*:

(ii) Benzê num é pra qualqué um não, por causa do dom de Deus. Uma pessoa tem que passá a benzeção pra a senhora, com orde de Deus. Agora tem palavra que pode ensiná as pessoas, um pouquinho, pra quando precisá e num tive benzedô por perto. Coisinha pouca, que muita gente sabe. Pra ajudá, que assim o cristão mesmo benze ele, numa hora de apertume. (Fala de uma benzedeira anônima, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 97)

Mesmo desconhecendo a autoria ou o nome da autora da narrativa do excerto acima, pelas suas escolhas lexicais, traços da oralidade e o próprio conteúdo linguístico, somos levados a “imaginar” qual seria o estereótipo do sujeito comunicante (ser social) deste ato linguageiro. Como podemos notar, a benzedeira pertence a um meio social no qual o conhecimento da crença, sobretudo em Deus, é imperativo, como um condutor de suas ações. O que é bastante natural e esperado, visto que as benzedeiros (em sua esmagadora maioria) são mulheres que nasceram e se criaram em meios sociais menos favorecidos e por vezes negligenciados pelo Estado.

Sua narrativa é construída a partir de uma visão religiosa, em que a benzeção é um dom de Deus e uma ordem divina que deve ser transmitida. A benzedeira enfatiza que a benzeção não é para qualquer um, reforçando a ideia de que é uma prática que requer habilidades especiais e uma relação íntima com a religiosidade.

Diferentemente de pessoas que pertencem a uma classe social mais privilegiada e que podem contar com recursos financeiros para a resolução de seus problemas, o universo da benzeção é permeado por ações de permuta, de ajuda constante ao próximo. A subjetividade contida no excerto (ii), quando a benzedeira fala sobre o dom de Deus, nos remete ao conceito de conhecimento de crença, construído a partir dos imaginários sociodiscursivos, tais como foram propostos por Charaudeau (2007). Assim sendo, a benzedeira acredita que o dom de curar está diretamente ligado a uma revelação divina. Para ela, a oração feita com fé em Deus pode resultar em cura. Ela menciona que, mesmo sem possuir um dom específico, se a oração for

feita com fé, a pessoa poderá ser curada. Essa é uma crença comum entre as pessoas que buscam a cura por meio da fé e da espiritualidade.

Pesquisadores e pesquisadoras podem ter acesso a um extenso acervo das fórmulas das benzeções; no entanto, isso não os (as) fará benzedores e benzedeadas, pois o que torna um indivíduo apto a realizar benzeções vai muito além do conhecimento teórico das orações. Aliás, é mais comum as benzedeadas terem um acervo limitado de orações, restringindo-se às aquelas praticadas por elas. O envolvimento com a religiosidade, o processo de iniciação e a legitimação social são os fatores imprescindíveis para a validação do ofício de benzer.

De acordo com o sujeito comunicante da narrativa (benzedora anônima), é possível ensinar algumas palavras sagradas para as pessoas comuns se precaverem no caso de não haver possibilidade de realizar uma benzeção. Possivelmente essas palavras seriam trechos de orações canônicas, amplamente conhecidas e que servem para algum alívio imediato, mas, é claro, não surtem o mesmo efeito de uma benzeção feita por uma benzedora. Enfim, teriam uma função similar ao placebo médico.

O excerto (ii) nos mostra que algumas poucas palavras sagradas podem ser ensinadas. Tais palavras, inclusive, fazem parte da memória coletiva de um grupo social:

Agora tem palavra que pode ensiná as pessoas, um pouquinho, pra quando precisá e num tive benzedô por perto. Coisinha pouca, que muita gente sabe. (Fala de benzedora anônima, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 97)

No entanto, nada nos garante que essas palavras não serão adulteradas pela subjetividade e necessidade de quem delas fizer uso, uma vez que

[...] a narrativa de determinado fato, ao ser assumida por uma nova voz transformar-se-á em uma nova narrativa. Cada “eu” constrói uma versão de uma mesma história, dá a ela a sua marca, seja por meio de seu vocabulário, seja por meio de suas expressões e impressões sobre o fato narrado. (MACHADO, 2020, p. 66)

Chegamos assim à conclusão de que as fórmulas das orações de benzedeadas iniciadas, bem como suas ações, fazem parte do imaginário sociodiscursivo de narrativas exemplares, ou seja, das narrativas bíblicas que narram a passagem de Jesus Cristo pela Terra. Assim como algumas palavras sagradas podem ser apreendidas e ditas por qualquer devoto, também podem se relacionar com o imaginário sociodiscursivo do pecador que, mesmo tendo a sua fé, é consciente do seu lugar como indivíduo mundano e, portanto, suas atitudes são compatíveis com a sua condição de alguém que não tem o mesmo nível de intimidade com os poderes divinos. Isso restringe o seu acesso às orações do âmbito da benzeção.

Examinaremos agora o terceiro fragmento das narrativas de vida das benzedeadas:



(iii) Eu acho que a palavra de Deus não tem preço. Não é não? Deus? Não sou Deus, mas Deus quando andou pelo mundo ele não cobrou de ninguém. A palavra de Deus não tem preço, não. Quem paga a gente é Deus, com os bons hábitos. Se eu planto pros meninos, se eu benzo e eles saram, se as mães fica satisfeita por ele sarar eu tô ganhando é de Deus. Pra mim, meus filhos e os netos, não é não? (...) Se eu cobrasse eu era milionária do tanto que vem menino aqui. Mas não me interessa as justificativas dos outros com benzeção para ganhar dinheiro, não. Eu quero ter a minha vida assim de liberdade. (Fala de uma benzedeira anônima, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 96).

O excerto acima aborda uma questão bastante emblemática do universo da benzeção: pode existir uma troca monetária pelos serviços prestados pela benzedeira? Se pensarmos pelo lado pragmático da situação, seria naturalmente aceitável a benzedeira receber pelas benzeções prestadas, já que ela dedicou seu tempo e sua energia em benefício do outro. Essa visão só é aceita sob a ótica da benzeção como um serviço prestado, tal como fazem os médicos e demais terapeutas em suas consultas.

No entanto, por se tratar de uma prática que envolve o nome de Deus ou, mais do que isso, a cura é realizada por Deus (que fala ou age por intermédio delas), segundo afirmam as benzedeadas, a questão monetária se torna imoral por muitos fatores. Sendo Deus a representação máxima do bem, da caridade, da benevolência, esse ser divino que habita em nosso imaginário sociodiscursivo, não faz muito sentido que ele cobre por realizar a cura e reestabelecer o bem-estar dos mortais. Mas, para que a cura aconteça através das palavras sagradas de uma benzeção, a benzedeira precisa dedicar seu tempo e se adequar aos moldes de uma vida exemplar. É válido lembrar que o estereótipo da benzedeira é o de uma mulher casada, mãe/avó, de vida bastante modesta, geralmente com pouca escolaridade e que não ocupa outra atividade além das demandas domésticas (que, diga-se de passagem, são muitas, diárias e cansativas) e da benzeção. Seria injusto cobrar por esse serviço prestado à comunidade?

A questão se agrava mais à medida que a benzedeira ganha notoriedade e as práticas de benzeção passam a ocupar a maior parte do tempo de seu dia, restando apenas os sábados, os domingos e os dias santos para seu descanso. Mas, de fato, receber dinheiro por benzeções realizadas é visto por muitos (benzedeadas e devotos) como algo amoral, desvio de caráter, oportunismo e charlatanismo.

Mesmo dedicando seu tempo ao ofício de benzer, em geral, a benzedeira não se sente confortável em ser retribuída financeiramente por dois grandes fatores: o primeiro é porque a prática da benzeção é uma atividade sagrada e é realizada por Deus (mesmo que através da benzedeira) e, portanto, não cabe valor monetário nessa troca. O segundo fator se deve à

associação que é feita a outros trabalhos espirituais nos quais acontece a troca monetária, tais como um jogo de búzios, um ebó para algum orixá, um jogo de amarração de amor etc., que, no geral, não são vistos com bons olhos pela benzedeira (e nem por alguns devotos) por serem condenados pelo discurso da Igreja Católica.

Como podemos notar no excerto (iii), a retribuição acontece, mas se dá, como tudo o que permeia este universo, através das bênçãos divinas:

Quem paga a gente é Deus, com os bons hábitos. (Fala de benzedeira anônima, in: GOMES; PEREIRA, 2004, p. 96)

Na prática, esse pagamento divino pode ser visto como a dádiva de ter uma vida honesta (mesmo que muito modesta), saúde e a retribuição carinhosa de alguns devotos que, ao procurarem pelos serviços de uma benzedeira, levam sempre algum alimento (bolos, biscoitos, café etc.), um maço de velas ou até mesmo alguma indumentária como forma de retribuição.

Contudo, percebemos no fragmento (iii) uma preocupação por parte do sujeito comunicante (benzedeira) sobre a inserção do dinheiro como possível forma de retribuição pelos serviços prestados através da benzeção. Parece-nos que, o sujeito enunciador (benzedeira) ao questionar repetidas vezes ao seu interlocutor (sujeito destinatário) sobre a ética da remuneração pelas benzeções, busca a confirmação do seu posicionamento pelo parceiro linguageiro e, “[...] Tudo o que é exageradamente dito e repetido – em termos linguageiros, no âmbito das trocas comunicacionais – traz consigo algum segredo, alguma falha, por parte do sujeito enunciador” (MACHADO, 2020, p. 91). A insistente busca pela aprovação de seus ditos pode revelar também a importância moral que há (ou deve haver) nas condutas sociais das benzedeadas, de modo que elas estejam sempre atentas quanto aos princípios basilares das práticas de benzeção, uma vez que

O princípio da caridade orienta as permutas que ocorrem nas relações estabelecidas entre rezadores e os pacientes. Daí, a ênfase nos valores simbólicos que indica a preocupação dos rezadores em fazer o bem sem visar recompensas materiais, a intenção de legar aos descendentes uma história de vida honrada e a vontade de manterem-se dignos aos olhos do Criador. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 96)

Ainda nos dias de hoje, em se tratando de questões religiosas e espirituais, permanece em nosso imaginário psicossocial o duelo ferrenho entre o bem e mal. Essa luta, que é personificada pelas figuras de Deus e do Diabo, representa uma eterna disputa entre ideais opostos, no qual Deus representa a pureza, a caridade, amor, a compaixão, a abundância e tudo aquilo que nos remete ao bem-estar. Do outro lado existe a representação do oposto dos ideais divinos que são do domínio diabólico: a escassez, a inveja, a discórdia, a doença e tudo mais

que representa o mal-estar. E, pensando que a principal causa dos problemas sociais e das guerras mundiais acontece pela disputa de poder, de território e de dinheiro, a associação do dinheiro ao Diabo se torna possível e aceitável. Por outro lado, essa é uma visão bastante extremista em que cabem várias análises sociais. O que nos importa nessa associação entre dinheiro e discórdia (portanto, dinheiro e a representação do mal) é a presença do saber de crença, constatando que permanece no imaginário sociodiscursivo das benzedeadas a noção de que uma vida modesta e honesta é a mais próxima da vida que teve Jesus Cristo, enquanto esteve na Terra e, portanto, de uma vida abençoada, sendo privilégio de poucos.

Vejam agora outro fragmento de uma narrativa de vida de outra benzedeadas:

(iv) Ah, eu acho muito bom rezar. Eu continuo sim. Se chegar uma pessoa eu posso tá fazendo o que tiver. Se vier com aquela boa vontade em receber a reza, eu vou rezar. Só não gosto de rezar quando vejo que a pessoa não crer na reza. (Fala de uma benzedeadas anônima, in: SANTOS, 2018, p. 95)

O fragmento (iv) da narrativa reforça a ideia de que a benzeção é um ofício no qual a sua retribuição se dá através das bênçãos alcançadas. A benzedeadas sente-se satisfeita em realizar as benzeções, pois sabe que a sua ação trará bem-estar a si própria e a quem a procura. Como já dissemos anteriormente, a eficácia da benzeção depende também da intenção e da fé de quem procura por ela. Por conseguinte, não lhe agrada o fato de algumas pessoas a procurarem sem fé, sem acreditarem que a cura seja possível de ser alcançada através das palavras sagradas. Ou então, por simples curiosidade.

A narrativa da benzedeadas contida no excerto (iv) nos sugere que, ao longo de sua trajetória como benzedeadas, ela já passou por situações desconfortáveis, ao realizar uma benzeção em alguém que não acreditava nessa prática e que talvez estivesse ali para contestá-la.

Todavia, a prática da benzeção é apenas um dos muitos recursos que temos para obter a cura e, não sendo o único, não aprisiona aqueles que não acreditam a recorrerem a ela em momentos de necessidade, o que justifica o incômodo da benzedeadas. E, por se tratar de uma via de cura na qual a sua base é a religiosidade, muito provavelmente a cura pode não acontecer mesmo, já que a fé de quem procura é também um elemento importante para a realização da cura. E como existem vários outros caminhos para a realização da cura de uma enfermidade, seja física ou psíquica, o ideal é procurar a via que mais se adequa às ideologias dos diferentes indivíduos que a buscam. Dessa forma, concordamos com Gomes e Pereira (2004) ao associarem a cura e, mais especificamente, o campo das terapias às ideologias de determinados grupos sociais:

As diversas formas de sociedade nos levam a pensar sobre as diferentes práticas e discursos que envolvem pacientes e agentes de cura. Isso faz com que a análise das terapias se incline para o campo da produção ideológica, pois é necessário compreendê-las como parte dos discursos elaborados acerca da doença, das pessoas e dos grupos sociais. A demonstração disso está no fato de que é comum as pessoas procurarem este ou aquele método de cura influenciadas pelo discurso de alguém que se beneficiou de uma ou outra terapia. Aquilo que se diz a favor ou contra um método de cura se transforma na história de sua eficácia ou de seu fracasso. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 87-88)

No universo da benzeção, o discurso de outrem na tentativa de influenciar alguém que se encontra na outra margem do rio das ideologias que sustentam o da benzeção, de pouco ou nada valerá se essas convicções forem completamente distintas das do discurso em questão. Entretanto, a boa fama da benzedeira se dá através dos discursos de validação de sua prática. O mesmo acontece com os discursos de desprestígio de suas práticas. Dessa forma, aquele discurso que desacredita suas práticas é temido por ela, pois:

É a sociedade que legitima a excelência dos serviços de benzedeadas e benzedores através dos discursos favoráveis que os devotos tecem sobre eles. Essa rede discursiva – que indica uma organização ideológica de apoio a um modo de definir, tratar e curar as doenças – associa rezadores e pacientes e os torna co-responsáveis por uma certa experiência pessoal e coletiva. Por outro lado, o prestígio e a legitimação dos rezadores podem ser cassados pelos discursos de rejeição, que geram um sistema de oposição entre os modos de cura da medicina popular e os da medicina científica. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 91-92)

Entendemos os discursos como plurais, uma vez que todo sujeito comunicante, ao produzir um projeto de fala (ou de escrita), elabora seu discurso somando a ele outras vozes de discursos que já foram utilizados por outras pessoas aos quais ele adere, por questões de afinidade ideológica, e que agora lhes pertencem também. Considerando a lógica de que todo discurso é uma profusão de outras vozes que foram se somando a ele a partir de trocas linguageiras, nos parece razoável pensar que os grupos sociais tendem a partilhar discursos que sustentem certos imaginários sociodiscursivos. O sujeito comunicante (benzedeira anônima) evidencia o seu desgosto em praticar a benzeção em pessoas que não compartilham da sua fé. Novamente, o imaginário de crença reaparece contido nos saberes de revelação.

Observemos mais uma proposta de análise de outro trecho de narrativa de vida que compõe o nosso *corpus*:

(v) Fui rezar Vicente Menino [já falecido] quando estava doído. Aí, quando eu fui entrando no quarto que eu disse: Como vai, Vicente? Ele foi logo dizendo: ‘Ah, chegou a feiticeira. Agora você vai me paga!’. Pois bem, ele me chamou de feiticeira. Muita gente chama de feiticeira quem reza, a rezadeira só faz a reza e crer muito em Deus. A feiticeira não crer nunca em reza. Não sabe nem fazer o sinal da cruz. Aí, quando a gente reza elas fazem pouco caso. Feiticeira é coisa do cão. (Fala de benzedeira anônima, in: SANTOS, 2018, p. 98)

Esse excerto de narrativa (v) traz à tona a polêmica que permeia o imaginário psicossocial do universo da benzeção: os estereótipos pejorativos ligados às religiões de matrizes africanas. Bem, é claro que todo esse imaginário está atrelado a questões mais complexas, tais como o racismo e toda a gama de heranças bizarras que nos deixou o processo de colonização. Isso ecoa ainda fortemente em nós.

O curioso é pensar que as manifestações de bruxaria/feiticeira surgiram justamente na Europa durante a Renascença, a Reforma e o século XVII (RUSSELL; ALEXANDER, 2019). Mas, ainda assim, quaisquer manifestações religiosas que façam uso de rituais outros que não pertencem aos da Igreja Católica são prontamente desqualificadas, marginalizadas, demonizadas e, é claro, associadas aos povos africanos.

No Brasil, os ataques são direcionados às religiões de matrizes africanas, sendo o Candomblé e a Umbanda as mais perseguidas. Mais curioso ainda é saber que as referidas religiões não possuem a tão propagada dualidade católica entre o bem e mal, o que torna bastante incoerente a imputação da personificação do mal a elas. A figura do Diabo é um conceito da Igreja Católica, criado na Europa, e o brasileiro, por ignorância, medo e/ou intenção de desmoralizar as religiões de matrizes africanas, tem associado o Diabo a Exu, cuja representação é plural, ambígua, mas em nada se assemelha às intenções do Diabo ortodoxo da Igreja Católica.

Por vezes, as benzedeadas, de um modo geral, demonstram um certo temor em se assumirem como tal. Esse receio advém do imaginário sociodiscursivo (saber de crença) da nossa sociedade que ainda se espelha nos moldes do colonizador, ou seja, ainda tem como parâmetro comportamental a visão eurocentrada.

No excerto (v), podemos notar o desconforto da benzedeadas ao ser chamada de feiticeira. Ela, inclusive, justifica sua insatisfação, fazendo o que acha ser a devida diferenciação entre os termos: feiticeira e rezadeira (benzedeadas), na intenção de associar a figura da benzedeadas aos princípios da Igreja Católica, enquanto associa a feiticeira a ações demoníacas. O projeto colonizador nos incutiu uma consciência alienada da ancestralidade da prática da benzeção, ocultando, quase que por completo, sua memória de pertencimento a possíveis origens dessa prática. Esse projeto colonizador de ocultar nossa ancestralidade foi amplamente abordado nos estudos de Lélia Gonzales (1983), por entender a complexidade que existe no racismo estrutural:

A gente tá falando das noções de *consciência* e de *memória*. Como consciência a gente entende o lugar de desconhecimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É

por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece esse lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo para que nossa história seja esquecida, tirada de cena. (GONZALEZ, 2020 [1983], p. 226-227)

O desfecho do excerto (v) reforça a ideia de que a alienação das nossas raízes africanas está presente no imaginário dos sujeitos linguageiros envolvidos na cena enunciativa. Lamentavelmente, “[...] o racismo é uma praga que se cola na pele e nos sentimentos de alguns no mundo inteiro” (MACHADO, 2022, p. 139) e se perpetua nas ações violentas de menosprezar, silenciar e deslegitimar toda a sorte de riquezas e sabedorias de nossos antepassados.

Vejamos agora a análise da próxima narrativa de vida:

(vi) Eu só deixo de rezar quando morrer... em criança principalmente. Pode chegar aqui à meia noite, pode ser quem goste de mim, quem não goste... eu rezo. Já veio menino do hospital pra eu curar... com olhado... já veio. Ainda essa semana vieram dois... que estavam internados, doentes. Doutor nenhum dá jeito a olhado. Quem dá jeito é a reza de Deus. (Fala de uma benzedeira anônima, in: SANTOS, 2018, p. 99)

Percebemos as primeiras frases do fragmento (vi) da narrativa como um juramento que nos remete aos que são feitos pelos estudantes de medicina no evento solene de colação de grau do curso, no qual os estudantes se comprometem a exercer a profissão da medicina em prol do bem-estar de seus pacientes, atendendo-os sempre que houver necessidade.

A narrativa (vi) nos sugere fazer um paralelo com a medicina tradicional ao afirmar que ela (a benzedeira) já realizou curas que não foram possíveis de serem realizadas através da medicina tradicional. Sem que haja uma intenção de desqualificar a medicina tradicional, a benzedeira, nos reforça a afirmação de que existem doenças que são de ordem espiritual e que, portanto, a medicina tradicional não consegue solucioná-las, como é o caso citado da doença do mau-olhado. O contrário também acontece, é claro, já que inúmeras doenças não são possíveis de ser solucionadas através da benzeção.

Para essas doenças que são de origem espiritual, a benzeção utiliza-se de uma linguagem simbólica/religiosa. Segundo Gomes e Pereira (2004, p. 94) “a linguagem simbólica que invoca as entidades exemplares se torna objeto concreto para a cura de males que permitem a reintegração das pessoas na vida cotidiana.”

A narrativa (vi) reforça a ideia de que, depois de iniciada, a benzedeira se compromete a seguir sua missão de benzer até o fim de sua vida. Diferentemente das demais profissões regulamentadas, o ofício da benzedeira não se beneficia de nenhum direito trabalhista; ela não recebe monetariamente pelos serviços prestados, bem como não se aposenta. E, como já dissemos anteriormente, à medida que ela envelhece, cresce a sua credibilidade e a procura pelos serviços e, conseqüentemente, a sua sobrecarga aumenta com o avançar da idade.

Essa doação desmedida da benzedeira parece-nos estar associada à maneira como ela percebe a missão de benzer. A benzedeira, ao acionar o sujeito enunciador para representar o sujeito comunicante (como ser social que é), acredita que, ao receber a benção de poder curar através das palavras divinas, estabelece um pacto com Deus, que deve ser preservado e, sobretudo, alimentado através das práticas da benzeção. Para ela, a missão de benzer faz parte do seu destino: “Eu só deixo de rezar quando morrer...”.

Pedimos licença ao leitor, para abrir aqui um parêntese que acreditamos ser necessário ao nosso *corpus* e à teoria que o sustenta.

Trata-se do seguinte: a Semiologia de Patrick Charaudeau, desde seus primeiros escritos e suas conferências feitas em congressos realizados pelo NAD, sempre mostrou uma grande simpatia pelo ato de comparar discursos que tenham ao mesmo uma visada em comum. Seguindo esse mestre, gostaríamos de realizar tal procedimento e propor, a seguir uma tentativa de comparação entre o discurso da benzedeira e de um padre católico.

Desse modo, o próximo fragmento a ser analisado refere-se a uma narrativa realizada por um padre, que aqui fala de suas percepções quanto às práticas de benzeção. A nosso ver, elas acabam se projetando ou sendo fruto de um estado de coisas decoloniais. Vejamos:

(vii) Eu penso assim [...] não posso fugir às regras da igreja. Eu sou favorável àquilo que não prejudique a ninguém. Desde que seja uma coisa que propicie o bem ao outro, que não vá de encontro à fé cristã. A escala de relação do bem e do mal é muito ambígua. É preciso cuidado. Aquilo que é bom para mim pode não ser bom para você. Mas, a questão das benzedeadas eu não vejo que possa ferir, desde que não parta para um curandeirismo barato e, que no caso das rezadeiras não é. (Fala de um padre anônimo, in: SANTOS, 2018, p. 186).

O excerto (vii) revela a relação entre a linguagem utilizada e a construção dos significados e valores expressos na narrativa de vida do narrador que, por sua vez, exerce o papel social de um padre. O seu discurso é permeado por elementos religiosos e éticos, sugerindo a importância da fé cristã em sua vida.

O sujeito enunciador expressa sua adesão às regras da Igreja Católica, demonstrando sua obediência e respeito pela instituição à qual ele pertence. Ele ressalta sua preocupação em

não ser conivente com ações que fujam aos princípios da doutrina católica. Para ele, a relação entre o bem e o mal é ambígua e, portanto, as ações que são relacionadas às rezas de cura devem estar alinhadas com os princípios da fé cristã, a fim de resguardar a presença divina na promoção do bem para o outro.

A ambiguidade à qual o sujeito enunciador se refere é uma tênue linha que existe entre o bem e o mal, indicando a complexidade moral e ética inerente à vida humana. O narrador reconhece a necessidade de cuidado ao avaliar o que é considerado bom para si mesmo, pois reconhece que essa avaliação pode ser diferente para outras pessoas. Essa perspectiva ressalta a relatividade dos valores e a importância de considerar diferentes pontos de vista.

Contudo, o sujeito-narrador se revela favorável às práticas de benzeção, desde que não sejam consideradas “curandeirismo barato”. Como o trecho não especifica o que o padre considera ser ações de um “curandeirismo barato”, cabe a nós fazer a inferência da visão pejorativa enraizada no imaginário de muitos quanto às práticas das religiões de matrizes africanas. Essa concepção de que o Candomblé e a Umbanda são religiões que, por vezes, manipulam as forças do mal nos parece estar lamentavelmente ligada ao racismo estrutural do nosso país, já que esses espaços foram, em seus primórdios, ocupados por negros africanos escravizados. E depois, por não-escravos. Seja como for, nos dias de hoje, várias etnias se mostram presentes e acompanham tais rituais.

O padre pode também estar se referindo a falsos curandeiros (como os que apregoam seu poder em cartazes colados em postes, nas ruas, por exemplo.). Essas pessoas cobram, e por vezes somas altas, daqueles que os procuram.

Enfim, seja como for, o sujeito-narrador padre busca conciliar sua devoção religiosa com a ética de não causar danos aos outros. Essa reflexão indica uma postura crítica em relação às estruturas institucionais e às normas estabelecidas, buscando questionar a rigidez das fronteiras entre o que é considerado correto e incorreto dentro do contexto religioso.

Em uma abordagem decolonial somos levados a incentivar, reconhecer e valorizar as diversas formas de espiritualidade e crenças que existem fora dos moldes hegemônicos impostos. Porém, “[...] por mais que as histórias tidas como oficiais se esforcem para que a formação de nossos imaginários e esquemas cognitivos se mantenha servil à imagem de uma suposta redenção colonial, há inúmeras formas de escape.” (RUFINO, 2019, p. 38).

A perspectiva decolonial nos lembra da importância de considerar diferentes perspectivas e práticas religiosas, sem cair na intolerância ou no fundamentalismo. O excerto destaca também a necessidade de cautela ao avaliar o que é considerado bom ou ruim, reconhecendo que essas avaliações são relativas e podem variar de acordo com as experiências



individuais e coletivas. A conduta de aceitação do sujeito comunicante do excerto (vii) pode ser compreendida como uma forma de escape ao pensamento colonizador.

Eis mais um trecho de narrativa de vida, também sob a perspectiva de um padre:

(viii) Tem gente que diz: olhe depois que eu conversei com você tô mais leve. A pessoa adocece, o menino... a doença é tendenciosa a nos levar para abaixo. Isso é mais psicológico do que a própria doença. O psicólogo não cura ninguém, ele vai te ajudar a sair daquilo. Ele tem técnicas para te ajudar. Na questão das rezadeiras, a metodologia é semelhante. Elas são honestas ao dizer que não são elas quem curam. A questão da fé se mescla com o psicológico. (Fala de um padre anônimo, in: SANTOS, 2018, p. 206)

A primeira frase desse fragmento (viii) revela a importância que existe nas trocas linguageiras e, em específico, nas cenas enunciativas em que se busca um consolo, um auxílio. O trecho revela uma perspectiva interessante sobre a relação entre o aspecto psicológico e a cura nas práticas de benzeção contra doenças espirituais e psicológicas. O sujeito-narrador, o padre, enfatiza a importância do componente psicológico na experiência de adoecimento e recuperação, destacando que a doença não se limita apenas ao aspecto físico, mas também possui uma dimensão psicológica significativa.

Ao mencionar que o psicólogo não cura ninguém, o sujeito comunicante (o padre), aciona o sujeito enunciativo, ressaltando a ideia de que a cura depende de outros fatores e processos. Entretanto, ele reconhece que o aspecto psicológico desempenha um papel fundamental, auxiliando na superação e no enfrentamento das dificuldades causadas pela doença. Nesse sentido, o sujeito enunciativo enfatiza que o psicólogo pode oferecer técnicas e estratégias que ajudem as pessoas a lidar com o sofrimento e a encontrar caminhos para a cura.

O sujeito enunciativo também destaca a importância da fé e sua relação com o aspecto psicológico que envolve a prática das benzedoras. Ele afirma que as rezadeiras (benzedoras) são honestas ao reconhecerem que não são elas quem curam. A fé se mescla com o psicológico processando a cura. O sujeito comunicante do trecho (viii), aquele ou aquela que busca a cura e as benzedoras compartilham o mesmo imaginário, imputando a responsabilidade da cura a Deus. Isso sugere que “a fé não necessita conhecer todas as suas mediações e dar-se conta de todas as suas implicações teóricas para manter-se na sua verdade e justiça”. (BOFF, 2012, p. 145). A própria fé pode ter um impacto positivo na saúde e no processo de cura, ao atuar em conjunto com o apoio psicológico oferecido pelas benzedoras.

Dessa forma, o relato do padre nos oferece uma perspectiva que une elementos psicológicos e espirituais na compreensão das experiências de cura e doença, destacando a importância de abordagens holísticas e culturalmente sensíveis na promoção do bem-estar e da

saúde. Porém, é importante destacar que, mesmo que de maneira sutil, o sujeito enunciador (o padre) exprime em seu discurso uma marca do colonialismo, cujos efeitos se fazem sentir até hoje, já que ele, o sujeito enunciador, mesmo apontando para a necessidade de se considerar um relativismo de visões de mundo, enuncia da posição sujeito investido de autoridade para avaliar o que está ou não conforme à doutrina católica

Fechamos nosso parêntese e voltamos à perspectiva das benzedeadas. Eis um novo segmento do relato de vida de uma dessas mulheres:

(ix) A rezadeira quando senta pra rezar já vai preparada pensando em Deus. Porque é assim, na hora que eu me sento para curar você, ali eu não vou olhar o que tá na mão, o que você tem no bolso. Eu vou me concentrar e pedir força para que as palavras de Deus vogueem em cima do seu corpo. Que é para quando você chegar em casa dizer aos vizinhos que foi à rezadeira e está se sentindo bem. Se você tem fé, e junta com a minha a gente chega lá. (Fala de benzedeadada anônima, in: SANTOS, 2018, p. 58)

Para exemplificar os ditos acima transcritos, o sujeito comunicante, representado pela voz do sujeito enunciador, volta-se para a primeira pessoa do singular (eu) e narra sua experiência pessoal como benzedeadada.

Esse mesmo sujeito comunicante, a benzedeadada do fragmento (ix), faz parte de um coletivo que é representado por pessoas que praticam a benzeção. É por isso que, na perspectiva Semiolinguística, dizemos que “o sujeito-falante ou narrador é o representante por excelência de um ser social e psicológico externo aos atos de linguagem formadores da narrativa, mas ao mesmo tempo nele inscrito.” (MACHADO, 2020, p. 78).

No excerto (ix), a benzedeadada é descrita como alguém que se prepara mental e espiritualmente ao se sentar para rezar, direcionando seus pensamentos a Deus. Ela expressa sua postura de não julgar aqueles que buscam sua ajuda. No ritual da benzeção, sua voz é representada pela voz de Deus, que se manifesta através do sujeito enunciador<sup>13</sup>. O sujeito comunicante, ser social (benzedeadada), cede lugar ao sujeito enunciador que, segundo ela mesma afirma, é a representação da voz de Deus. Assim, ela concentra-se em invocar a força divina para que as palavras de Deus possam agir sobre o corpo da pessoa em busca de cura.

A benzedeadada também menciona a importância de compartilhar a experiência positiva com os vizinhos e enfatiza que a fé e a união são fundamentais para alcançar resultados positivos. O compartilhamento da crença individual abarca um coletivo social que fortalece o imaginário sociodiscursivo das pessoas envolvidas no universo da benzeção, evidenciando a

---

<sup>13</sup>Tal como dizem e repetem padres da igreja católica e de outras religiões “oficiais”.

valorização dessas práticas tradicionais de cura, que têm origem nas culturas locais e populares. Ao focar a conexão com o divino e a confiança na eficácia das palavras de Deus, a benzedeira desafia a supremacia de sistemas médicos hegemônicos e valoriza a espiritualidade e a fé como elementos centrais na busca do bem-estar.

Passemos agora para outro fragmento de narrativas de vida (x), novamente sob a perspectiva benzedeira:

(x) Um dia desses chegou uma mulher aqui com uma menina que a orelha estava que fazia dó, estava quase caindo. A mãe disse: ‘mulher, o que eu faço, pelo amor de Deus? Eu já gastei com tudo no mundo’. Certo, mulher, você gastou tanto dinheiro à toa. Por que você não lembrou das palavras de Deus? [referindo-se às rezas]. A gente procura a reza, se não der certo, a gente procura o médico. Ela disse que não sabia que existia reza para esse tipo de doença. (Fala de benzedeira anônima, in: SANTOS, 2018, p. 112)

Nesse excerto (x), o sujeito enunciativo delegado pela benzedeira, nos relata o caso de uma mulher que a procura, após ter esgotado as tentativas de obter a cura pelos caminhos da medicina ocidental. Assim, deduzimos que a pessoa que busca a cura de sua filha, através da benzeção como último recurso, possivelmente não compartilhava do mesmo imaginário psicossocial da benzedeira. Ela sequer sabia da existência de reza para tal mal, enquanto a benzedeira considerava a reza o recurso de primeira instância.

A benzedeira expressa sua desaprovação pelo fato de a mulher que a procurou ter gastado dinheiro em tratamentos convencionais sem considerar a possibilidade de obter a cura através da benzeção. Mesmo porque, em outra perspectiva, a questão do dinheiro está presente. Na visão das benzedeadas a cura está atrelada às ações divinas operando milagres e, nesse contexto, não existe espaço para trocas monetárias. Como já dissemos, o sujeito comunicante, a benzedeira, tem valores e crenças diferentes das crenças e valores da mulher que a procurou. Embora esta inicialmente parecia não compartilhar dos mesmos valores, ao recorrer à benzeção, ela e a benzedeira acabam compartilhando, ainda que em graus distintos, da mesma fé. Porém, a crença da mulher é mais efêmera: ela dependerá da eficácia da benzeção realizada em sua filha. Se esta tiver êxito, possivelmente a consulente em questão passará a compartilhar os mesmos imaginários sociodiscursivos da benzedeira, acreditando que tal caminho é realmente mais simples e eficaz.

A benzedeira, que já é convicta de seus valores e crenças, valoriza e privilegia o conhecimento e as práticas de cura baseadas na fé e na tradição, destacando a necessidade de conectar-se com as palavras de Deus. Essa ênfase nas práticas tradicionais de cura sugere uma

resistência à imposição dos sistemas médicos ocidentais como a única forma válida de tratamento reforçando que

Os mais variados modos de produzir bênçãos implicam formas diferenciadas de saber-fazer desse ato, às vezes um ofício. Implicam diferentes maneiras de atualizar a memória desse ato e a visão do mundo que o sustenta e o produz. E de produzir, na singularidade de cada ato as diferentes falas sociais. (OLIVEIRA, 1985, p. 15)

Além disso, a narrativa revela a falta de conhecimento da mãe da criança sobre a existência de uma reza específica para o problema de saúde da filha. Isso pode nos sugerir um dos muitos reflexos do impacto da colonização e da imposição de sistemas de conhecimento dominantes, que levaram ao apagamento e à marginalização dos saberes tradicionais, pois: “[...] se engana quem pensa que a história é uma faculdade que se atém somente àquilo que deve ser lembrado, a história, como um ofício de tecer narrativas, investe fortemente sobre o esquecimento.” (RUFINO, 2019, p.14).

Vejamos agora a penúltima análise de fragmentos de narrativas de vida:

(xi) Meu filho, eu não curo! Pecador que come feijão e farinha, não cura. A gente reza a oração e oferece a Jesus. Quem cura é Jesus, nós não. Eu tô cansada de dizer pra não me chamarem de curadeira, me chamem de rezadeira. Curadeira é Jesus. Eu não tenho poder de curar, eu só tenho poder de rezar a oração. (Benzedeira anônima in: SANTOS, 2018, p.109)

O fragmento acima revela um sujeito enunciador que se identifica como "eu", referindo-se à benzedeira que, por sua vez, envia ao sujeito comunicante da cena enunciativa, no momento em que, falando de sua vida, ela reflete sobre a ignorância que acomete alguns de seus consulentes. Temos aí uma reflexão feita como um desabafo e cujas palavras ou cuja expressão por meio de palavras foi delegado a um sujeito enunciador. Ele assume uma posição de propriedade sobre os saberes de crença no campo das benzeções, apesar de afirmar que não possui o poder de curar. A ênfase é colocada em Jesus/Deus como o verdadeiro agente de cura, enquanto ela, a benzedeira, desempenha o papel de intermediária por meio da reza. A benzedeira reivindica sua identidade como rezadeira em oposição ao termo "curandeira", destacando sua conexão com Jesus/Deus como o verdadeiro curador.

A afirmação de que "pecador que come feijão e farinha não cura" confirma a sua convicção de que a cura só pode vir através dos poderes divinos. A benzedeira, portanto, desempenha o papel de fio condutor para levar as rezas e as orações a Deus, verdadeiro curador dos males.

O sujeito enunciador, em um interessante jogo linguageiro, se afirma pela negativa. Ela nega, insistentemente, não ser capaz de curar, nem ela nem outro ser humano, a cura é obra divina e deve ser atribuída a Deus. Ao atribuir a cura a Deus, a benzedeira reconhece a limitação

de suas habilidades em relação à cura. Ela rejeita a designação de "curandeira", preferindo ser chamada de "rezadeira". Essa redefinição da identidade e do papel da rezadeira/benzedeira pode ser interpretada como uma tentativa de se afastar seu ofício de estereótipos ou concepções preconcebidas associadas às práticas de cura tradicionais. Ao mesmo tempo negando saber curar, ela se afirma como um veículo transmissor de preces capaz de se fazer ouvir por Deus.

Enfim, ao rejeitar o título de "curandeira", a rezadeira/benzedeira busca se distanciar de uma visão reducionista e essencialista, que poderia enquadrá-la dentro de uma categoria estigmatizada ou marginalizada. Em vez disso, ela enfatiza o ato de rezar como uma forma de conexão espiritual e como um meio de acessar uma cura por meio da fé em Jesus/Deus.

Abriremos um último parêntese, para, desta vez, escutar a voz de outro “curador científico”, ou seja, de um médico.

(xii) Eu acho muito interessante esse trabalho que as rezadeiras fazem, inclusive me ajudam. Porque aqui tem muita gente com problemas psicológicos. E por qualquer coisa, uma briga com o marido já vem aqui pedir antidepressivo. Eu sou cauteloso, mas se estas pessoas pegarem um médico que não queira ouvir seus problemas, passa logo Diazepam para elas ir para casa. E como as rezadeiras não têm outras atividades para realizar, a não ser receber essas pessoas para ouvi-las, então, elas podem ouvir e orientar, porque nós aqui não temos tempo para isso. (Médico anônimo, in: SANTOS, 2018, p. 210)

O fragmento (xii) apresenta o relato de um sujeito comunicante que exerce a valorizada profissão de médico. Este sujeito comunicante, através do sujeito enunciador/narrador expressa sua visão sobre o trabalho das benzedadeiras.

Diferentemente dos dois padres de nosso primeiro parêntese nessa seção, o sujeito médico/enunciador/narrador mostra interesse e apreço pelo trabalho realizado pelas rezadeiras/benzedadeiras, ao reconhecer que elas têm um papel significativo na comunidade em que se inserem. Ele destaca, desse modo, a importância do ofício das benzedadeiras como um espaço de escuta e acolhimento: as benzedadeiras assistem vários doentes de males psicológicos que normalmente não teriam acesso a tratamentos pelas vias clássicas de atendimento médico. O acolhimento por parte das benzedadeiras sugere uma certa falta de disponibilidade para uma abordagem mais individualizada e acolhedora por parte dos médicos, o que, convenhamos é também uma pena: o médico reivindica (sem o perceber) seu caráter anti-humanista, frio.

É relevante, pois, considerar também a necessidade de uma abordagem intercultural e dialógica, na qual os conhecimentos tradicionais e os sistemas médicos ocidentais possam coexistir e se complementar, respeitando as escolhas e crenças individuais, pois

[...]a doença é o resultado de um processo histórico de deteriorização das condições concretas de vida de uma dada população e, por isso, a sua cura não se relaciona apenas com a técnica médica. Além disso, a história registra que o processo de especialização da medicina erudita ocorreu paralelamente ao seu afastamento da cultura popular e ao processo de sua rejeição. (OLIVEIRA, 1985, p. 82)

Porém, o discurso do médico parece descredibilizar o ofício das benzedadeiras ao lhes atribuir apenas o lugar de escuta e acolhimento, sem reconhecer que a cura pode acontecer através das benzeções. Ele segue seu discurso de descredibilização das benzedadeiras, afirmando que elas não têm outras atividades além das benzeções, ignorando todas as outras atividades que elas exercem como sujeitos sociais que são. E, assim agindo e citando como exemplo mulheres que chegam até ele querendo antidepressivos, desmoraliza a classe feminina e a conduz à antiga condição de “histórica.” Vemos, assim, que um discurso aparentemente mais tolerante e lúcido que o dos padres é também carregado de estigmas que atingem tanto as pacientes mulheres quanto às benzedadeiras mulheres.

### **3.3. A subversão da benzedeira como sujeito transclasse e decolonial.**

Para fecharmos esse capítulo, pensamos em dois conceitos que acabaram permeando as nossas análises discursivas: o conceito de sujeito transclasse (MACHADO, 2018, 2020, 2022) e a noção de decolonialismo (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2017). Sobre os estudos decoloniais, vale destacar a atuação da pesquisadora Lélia Gonzales (1983) que, em um movimento *avant la lettre*, contribui enormemente para os debates a respeito dessa temática, principalmente no contexto brasileiro.

A figura da benzedeira, em determinadas circunstâncias, nos parece ser transgressora e, portanto, se alinha em certa medida, com o conceito de sujeito transclasse. Pelo menos ela foi assim vista (ainda que de forma mais ou menos implícita) por elementos (padre, médico) que são legalmente aceitos e respeitados na sociedade vista em seu todo.

O conceito de sujeito transclasse foi proposto na França, pela filósofa Chantal Jaquet (2014) e introduzido no Brasil através dos estudos discursivos de Machado (2018, 2020, 2022). O termo transclasse se refere aos indivíduos que, por variados fatores, fazem a travessia de uma classe social para outra, na contramão dos determinismos sociais estabelecidos pela sociedade. Nas palavras de quem cunhou o termo:

[...] transclasse é o indivíduo que opera a passagem de uma classe social para outra [...]. O prefixo “trans”, no caso, não marca o fato de ultrapassar ou de se elevar [de uma classe para outra], mas o movimento de transição, de passagem para o outro lado.” (JAQUET, 2015, p. 13)

Para nós, a figura da benzedeira, embora permaneça em sua comunidade, pode ser considerada como a de um sujeito transclasse principalmente por ocupar uma posição de poder e sabedoria ao utilizar a palavra como veículo da cura e já sabedora de que vai enfrentar desacatos dos mais poderosos, legalmente falando. Lembremos também que Machado (2020) esclarece que o conceito de sujeito transclasse vai além da transposição de uma classe social para outra. O sujeito transclasse é aquele que, por motivos diversos, é capaz de romper com determinismos sociais para empreender uma mudança estrutural em sua vida, melhor dizendo, “[...] é alguém que tenta avançar seguindo o caminho que escolhe para si” (MACHADO, 2020, p. 126).

Podemos comparar a figura da benzedeira com o arquétipo das bruxas, já que ambas são mulheres que descobriram o uso terapêutico das ervas bem como a utilização de venenos em pequenas doses capazes de serem transformados em antídotos. Quando essas mulheres começam a atuar como “médicas” dos seus próximos, surgiu então o primeiro sinal de subversão, já que o espaço destinado à sua atuação se restringia aos muros domésticos, enquanto o conhecimento e a atuação em setores privilegiados da sociedade eram destinados unicamente aos homens.

Sem que ninguém lhes ensinasse, essas mulheres se voltaram para a observação da natureza, para o contato com as ervas e começaram a ter surpreendentes resultados. A eficácia de suas benzeções correu aos quatro ventos e elas começaram a ser procuradas por pessoas pertencentes a outras esferas da sociedade, tais como os membros da aristocracia. Rumores maléficos corriam sobre elas... Eis o início da perseguição às bruxas, um grande movimento misógino que nada mais foi que uma disputa de poder: do poder da detenção do conhecimento sobre a cura, da comunicação com o sagrado e, é claro, uma questão social e também de gênero.

Houve uma tentativa de constranger as intuições naturais da mulher. Será que os pilares da misoginia sejam justamente a tentativa de se construir em torno da mulher um conceito de fragilidade que iria contra a sua própria natureza? Há todo um (exagerado) arcabouço para tentar controlar a mulher que diz muito mais sobre o temor ao feminino do que o contrário. Talvez, mesmo que de uma forma inconsciente, isso explique por que, ao praticarem uma benzeção, as benzedeiros falem em tom de voz muito baixo. É bem possível visto que suas vozes sempre foram silenciadas pelas instituições da Igreja Católica e de seus representantes que, por sua vez, são homens que se comportam como detentores dos saberes divinos. E dos saberes terrenos também.

Podemos também pensar que, por motivos diversos, todos os papéis nos quais nos desdobramos ao longo da vida aconteçam naturalmente, de acordo com o meio social em que

estamos inseridos e as funções que exerçamos na sociedade. Tais papéis, muitas vezes, se tornam insuficientes em relação ao desejo de ser alguém diferente do que é, desejo este que grande parte dos indivíduos carregam em si. Essa busca do ser humano para assumir outros papéis, aqueles que formariam outros sujeitos, diferentes dos que os determinismos sociais impuseram, por vezes, acabam por infringir certas regras cristalizadas. Os sujeitos que fazem outros desdobramentos e conseguem fugir dessas imposições são, segundo Machado (2020), sujeitos transclasses, que tomam as rédeas de suas vidas apesar das oposições que lhes surgem no caminho.

Embora o conceito de transclasse esteja interligado à noção de mobilidade social (principalmente da menor para a mais favorecida), ao se consagrarem benzedeadas, essas mulheres acabam atuando como agentes de saúde da comunidade da qual fazem parte. A atuação do ofício de benzer faz com que essas mulheres ocupem um lugar de prestígio e destaque em uma pequena comunidade e as leva, por vezes, a conviver com diferentes classes sociais que vão à procura de seus serviços. Dito de modo mais claro, o ato de benzer lhes possibilita estar em contato com pessoas de outras classes sociais, mesmo que esporadicamente. Para nós, a benzedead, por transgredir regras, acaba se inserindo, em certa medida, no conceito de sujeito transclasse, já que, como nos lembra Machado (2020, p. 116): “Os transclasses, vistos de um modo amplificado, estão na contramão dos determinismos sociais.”

Ao analisarmos a atuação das benzedeadas sob a perspectiva de sujeitos transclasses, compreendemos que elas ocupam um lugar híbrido na sociedade, transcendendo as fronteiras estabelecidas entre as classes sociais. Por meio de suas práticas e saberes, as benzedeadas conseguem estabelecer pontes entre diferentes estratos sociais, atendendo a demandas de cura e conforto de indivíduos pertencentes a diversas camadas da sociedade.

Diante do exposto, fica evidente que existe um grande projeto colonial pensado na base das estruturas sociais para países que foram colonizados, tais como o nosso. E que este projeto de dominação colonial se constrói pela manutenção das noções vindas do patriarcado, do racismo e de uma série de produções de subalternidades. Isso não é nenhuma novidade para nós. O que nos interessa é observar a batalha travada por esses grupos que poderiam ser apenas resignados diante de um destino arruinado e já arrumado de antemão. Portanto, ao falarmos sobre essas mulheres que são caras para nós, o nosso olhar se cruzou com situações em que elas se mostraram transgressoras, conseguindo driblar esses e outros conceitos muito arraigados em nossa sociedade.

Para melhor elucidar a atuação da benzedead como sujeito transclasse, abordaremos o conceito de colonialidade tentando esclarecer suas ações decoloniais.



O conceito de colonialidade refere-se a um conjunto de relações sociais, políticas, econômicas e culturais que são fundamentadas nas estruturas e legados do colonialismo. Ele enfoca não apenas o período histórico da colonização, mas também a persistência das formas de dominação e exploração que continuam a afetar as sociedades contemporâneas.

A noção de colonialidade foi desenvolvida primeiramente pelos teóricos latino-americanos, como Aníbal Quijano (2005) e Walter Mignolo (2017), como uma crítica ao eurocentrismo e à visão de mundo ocidental hegemônica. Esses teóricos argumentam que o colonialismo não é apenas uma etapa histórica, mas um sistema de poder que continua a operar no presente.

A colonialidade se refere às estruturas de poder que foram estabelecidas durante o período colonial e que continuam a moldar as relações sociais, as hierarquias e as formas de conhecimento nas sociedades contemporâneas. Ela está enraizada nas ideias de superioridade racial, cultural e epistêmica que foram difundidas durante a colonização.

A colonialidade abrange várias dimensões, como a exploração econômica, a imposição de valores culturais, a marginalização de grupos sociais, a repressão de conhecimentos e práticas locais e a manutenção de estruturas de poder desiguais. Ela perpetua desigualdades e hierarquias, e limita as possibilidades de autodeterminação e emancipação de comunidades e povos historicamente colonizados.

A crítica da colonialidade busca desafiar essas estruturas de poder, questionar as narrativas hegemônicas e valorizar e resgatar os conhecimentos, culturas e perspectivas subalternizadas pelo sistema colonial. Ela promove a decolonização do pensamento, das instituições e das relações sociais, e a busca por alternativas que se baseiem na igualdade, na diversidade e na justiça social.

A decolonização<sup>14</sup>, por sua vez, busca desfazer os impactos e as estruturas deixadas pelo colonialismo. Pode ser um processo político, social, cultural e intelectual que visa restaurar a soberania, a autonomia e a dignidade das comunidades que foram colonizadas. A decolonização envolve a rejeição das hierarquias coloniais e a luta pela igualdade, justiça e liberdade.

Além disso, a decolonização também se aplica a uma reflexão crítica sobre os sistemas de conhecimento, epistemologias e metodologias que foram impostos pelas potências colonizadoras. Isso inclui a necessidade de reconhecer e valorizar os conhecimentos, saberes e

---

<sup>14</sup> Os termos "descolonização" e "decolonização" são frequentemente usados de forma intercambiável, mas é possível fazer uma distinção entre eles. Enquanto a descolonização se refere ao processo político de independência das nações colonizadas, a decolonização é uma abordagem mais abrangente (e por isso usaremos esta terminologia) que envolve a desconstrução das estruturas de poder e a transformação das mentalidades e práticas sociais enraizadas no colonialismo e que ainda persistem na atualidade.

perspectivas das culturas periféricas e não-ocidentais e questionar as narrativas dominantes que perpetuam visões eurocêntricas e hierarquias de poder.

A figura da benzedeira pode ser entendida como um exemplo de sujeito decolonial, especialmente em contextos culturais em que as práticas tradicionais de cura e espiritualidade foram marginalizadas ou suprimidas durante processos de colonização.

Como sujeito decolonial, a benzedeira desafia as estruturas dominantes impostas pelo colonialismo. Ela representa uma resistência à supressão e à marginalização das práticas indígenas, afrodescendentes e populares de cura, que foram desvalorizadas e estigmatizadas pelas narrativas ocidentais hegemônicas.

A atuação da benzedeira envolve uma reconexão com as tradições ancestrais, a revitalização das práticas de cura tradicionais e a valorização da sabedoria local. Além disso, a benzedeira desempenha um papel importante na promoção da saúde holística, trabalhando tanto com aspectos físicos quanto emocionais e espirituais. Ela oferece cuidados e apoio às pessoas, muitas vezes em locais onde o acesso a serviços de saúde convencionais é limitado.

No geral, a benzedeira como sujeito decolonial desafia as normas hegemônicas, reivindica a autonomia das comunidades locais e contribui para a preservação e valorização das práticas culturais e espirituais tradicionais, fortalecendo assim a resistência e a resiliência das comunidades historicamente colonizadas.

O papel social da benzedeira é transgressor<sup>15</sup> em vários sentidos na medida em que ela mescla o discurso religioso e seus conhecimentos empíricos sobre a medicina popular com a finalidade de realizar curas. Portanto, sua ação social pode ser considerada como transgressora da rigidez dos conceitos e valores herdados do processo de colonização. Assim, o ofício da benzeção e seu papel social, mesmo que inconscientemente, trabalha de forma decolonial, pois (...) “a descolonização deve emergir não somente como um mero conceito, mas também como uma prática permanente de transformação social na vida comum, é, logo, uma ação rebelde, inconformada, em suma, um ato revolucionário.” (RUFINO, 2019. p. 11). No contexto da decolonidade, as benzedeadas representam uma forma de resistência e resgate das tradições e conhecimentos populares que foram historicamente marginalizados e desvalorizados pelo discurso hegemônico. Sua atuação rompe com a lógica eurocêntrica dominante na área da saúde, ao reconhecer e valorizar outras formas de cura e bem-estar que emergem das práticas tradicionais e do senso de pertencimento cultural.

---

<sup>15</sup> No bom sentido da palavra.

Essas mulheres desempenham um papel crucial na promoção da saúde holística e no fortalecimento das identidades culturais, representando uma fonte valiosa de saberes e práticas terapêuticas que atuam no âmbito da saúde onde estão inseridas, revertendo um pouco a lógica do abandono social e da escassez em que vivem as comunidades mais carentes.

Se comparadas às médicas e/ou farmacêuticas, através de suas práticas e saberes, as benzedeadas acabam por ocupar espaços sociais por elas antes inimagináveis, através de seus conhecimentos específicos de cura atrelados ao discurso sagrado, elas se tornam detentoras da ciência popular. Ao transgredir com as regras socialmente estabelecidas a ela, a benzedead, mesmo sem se dar conta, se torna subversiva, uma vez que desafia as normas e estruturas estabelecidas pela sociedade dominante. Sua prática de cura, baseada em saberes populares e ancestrais, muitas vezes vai de encontro aos padrões médicos e científicos tradicionais.

A subversão da benzedead ocorre em diversos níveis. Primeiramente, ela desafia a noção de autoridade e poder institucionalizados, oferecendo uma alternativa de cura baseada em suas próprias experiências e conhecimentos transmitidos oralmente ao longo de gerações. Ao se colocar como uma intermediária entre o divino e os indivíduos, a benzedead reivindica um papel de liderança e influência que não está submetido às hierarquias estabelecidas.

Além disso, a atuação da benzedead é subversiva porque questiona a hegemonia do conhecimento eurocêntrico e valoriza saberes e práticas tradicionais. Ao resgatar e preservar esses conhecimentos, ela desafia a imposição de um único paradigma de cura e reconhece a validade de outras formas de conhecimento e cuidado.

A benzedead também é subversiva no sentido de que oferece uma alternativa de cuidado que vai além do aspecto físico, considerando o ser humano em sua integralidade, incluindo aspectos espirituais, emocionais e sociais. Essa abordagem holística desafia a fragmentação imposta pela medicina ocidental tradicional, que muitas vezes se concentra apenas nos sintomas e na cura biológica.

Ao afirmar sua identidade como benzedeadas, essas mulheres estão desafiando estereótipos e preconceitos associados às práticas populares de cura. Elas enfrentam resistência e marginalização, mas continuam exercendo sua função social de acolhimento, cuidado e cura, tornando-se fontes de inspiração e empoderamento para suas comunidades.

Sabemos que a prática da benzeção não é um ofício regulamentado e, portanto, não existem valores monetários pré-estabelecidos e, como já comentamos anteriormente, a questão da troca monetária pelos serviços da benzeção é malvista por muitos, inclusive por elas próprias. Portanto, ao considerarmos a benzedead como um sujeito transclasse, não nos referimos à clássica mobilidade social que vemos acontecer através da luta diária de muitos à base de

bastante esforço e uma dose de boa sorte, para “subir” na vida. A mobilidade social da benzedeira acontece quando ela passa a ocupar espaços de poder antes destinados apenas a pessoas estudadas, tais como os médicos e padres. Ela subverte a lógica das regras sociais impostas e transgride seu lugar de mulher submissa, se apropria do discurso religioso e coloca em prática seus conhecimentos empíricos em prol do bem-estar de quem a procura, transcendendo as fronteiras e limitações impostas pela estrutura de classes. Nada mais, nada menos que isso. O que não é pouco convenhamos.

Na cidade de Rebouças (PR), as benzedeiças locais começam a ser sistematicamente perseguidas pelas autoridades locais. O documentário da antropóloga Lia Marchi, “Benzedeiças-Ofício tradicional”, lançado em 2015, nos revela em detalhes como as benzedeiças locais de Robouças<sup>16</sup> se articularam para poderem atuar com suas práticas de benzeção sem serem perseguidas como criminosas pelas autoridades locais. Convictas de que suas práticas de benzeção sempre foram realizadas em prol do bem-estar de todos que delas fazem o uso, elas se articularam e conseguiram o reconhecimento através de uma lei municipal nº1.401/2010, para poderem benzer sem serem perseguidas e hostilizadas.

Desde 2010, para se respaldarem, toda benzedeira deve procurar a Prefeitura de Rebouças e se cadastrar como benzedeira. O cadastro lhes garante uma carteirinha de identificação como benzedeira, na qual consta a seguinte mensagem: “A Secretaria Municipal de Saúde e a Prefeitura Municipal de Rebouças através da lei nº1.401/2010 reconhecem os conhecimentos tradicionais de Saúde Popular, ciente de que esses são essenciais à saúde pública dos moradores do município de Rebouças.”

O caso das benzedeiças de Rebouças, que são obrigadas a se cadastrar na Prefeitura e receber uma carteirinha de identificação é um exemplo interessante para ser analisado à luz dos conceitos de sujeito transclasse e decolonial.

Em primeiro lugar, o fato de as benzedeiças serem obrigadas a se cadastrar e receber uma carteirinha de identificação revela a imposição de um sistema normativo e burocrático sobre práticas ancestrais e tradicionais de cura. Essa imposição reflete a tentativa de categorizar e controlar as benzedeiças dentro dos parâmetros estabelecidos pelo Estado, que geralmente são baseados em perspectivas hegemônicas e eurocêntricas.

---

<sup>16</sup> Ver documentário “Benzedeiças – ofício tradicional”: <https://www.youtube.com/watch?v=eBPegB3IIU0>. Acesso em: 05 abr. 2023.

Nesse contexto, o conceito de sujeito transclasse<sup>17</sup> pode ser aplicado, uma vez que as benzedeadas estão situadas entre as classes sociais e as práticas culturais. Elas ocupam um lugar de transgressão e subversão em relação às estruturas de poder estabelecidas, pois suas práticas de cura e saberes tradicionais desafiam a hegemonia do conhecimento científico e médico ocidental.

A imposição do cadastro e da carteirinha também pode ser analisada sob a perspectiva decolonial. Ao reconhecer os conhecimentos tradicionais de saúde popular, a Prefeitura de Rebouças busca estabelecer um diálogo com essas práticas e valorizá-las como essenciais para a saúde pública local. Essa abordagem, embora possa ser vista como um avanço em termos de reconhecimento, ainda é um reflexo do poder institucional que busca enquadrar e regular as benzedeadas dentro de um contexto legal pré-estabelecido.

No entanto, é importante questionar até que ponto esse reconhecimento é genuíno e respeita a autonomia e a agência das benzedeadas. A imposição de um cadastro e a necessidade de uma carteirinha de identificação podem restringir as práticas das benzedeadas, limitando-as a uma perspectiva normativa e burocrática que pode entrar em conflito com suas próprias formas de conhecimento e atuação.

Portanto, embora o reconhecimento oficial por meio do cadastro e da carteirinha possa ser considerado um passo em direção ao reconhecimento e à valorização das práticas das benzedeadas, é importante continuar questionando e problematizando as formas de regulamentação impostas, garantindo que as vozes e saberes das benzedeadas sejam ouvidos e respeitados, sem perder sua autonomia e (boa) subversão como sujeitos transclasses e agentes de transformação decolonial.

Para enxergarmos a benzedeadas como um sujeito transclasse é preciso ir além da ótica mais comum das mobilidades sociais. A transposição social da benzedeadas opera em uma transição de domínios de poder e estabelece pontes entre diferentes estratos sociais, atendendo a demandas de cura e conforto de indivíduos pertencentes a diversas camadas da sociedade.

A subversão da benzedeadas como sujeito transclasse/decolonial é um ato de resistência política e cultural. Elas desafiam as estruturas de poder estabelecidas, reafirmando a importância das práticas tradicionais e da sabedoria popular na construção de uma sociedade mais inclusiva e diversa.

---

<sup>17</sup> É preciso lembrar que a própria professora Ida Lucia Machado, ao propor o estudo desse conceito nos informou que, em seu último e atual, ou seja, vigente projeto ao CNPq, ali deixou claro que seu desejo é o de ampliar o significado do *ser transclasse no Brasil*. Na França, a criadora do neologismo, Chantal Jaquet o coloca mais no nível de mudança de uma classe para outra. Nos Trópicos, há que se haver uma adequação.

Em um mundo cada vez mais desconectado (ou excessivamente conectado) e fragmentado, as palavras sagradas presentes nas narrativas de vida das benzedeiças nos lembram da importância de honrar as tradições, de reconhecer a sabedoria acumulada ao longo dos tempos e de buscar a cura não apenas no corpo, mas também na alma.

As benzedeiças implodem as relações de poder sobre a cura por meio de suas escolhas linguístico-discursivas, que são recorrentes e que "vadeiam" a linguagem canônica, ou seja, que subvertem e transcendem as formas linguísticas e discursivas estabelecidas pela sociedade dominante. Essas escolhas linguístico-discursivas desafiam as estruturas de poder e autoridade, e contribuem para a desestabilização do sistema de conhecimento hegemônico.

Um dos aspectos mais marcantes da linguagem das benzedeiças é o próprio uso das rezas populares: podemos considerá-las como práticas discursivas em prol de um projeto de decolonização. As rezas são formas de comunicação com o divino, que transcendem os limites da linguagem canônica e estabelecem uma conexão direta com o sagrado. Elas são passadas oralmente de geração em geração, carregando consigo saberes ancestrais e resistindo à tentativa de supressão e silenciamento impostos pelo processo de colonização.

Por meio das rezas, visando ao fim ou a atenuação dos males físicos de quem as procura, as benzedeiças reivindicam uma autonomia sobre os processos de cura e resgatam formas de conhecimento que foram marginalizadas e desvalorizadas pela hegemonia do saber científico ocidental. Ao utilizarem a linguagem das rezas, elas ressignificam a própria linguagem, conferindo-lhe um poder simbólico e transformador.

Seja como for, as práticas discursivas decolonizadoras das benzedeiças são um desafio às estruturas de poder e autoridade que pretendem monopolizar a cura e impor um único sistema de conhecimento. Ao adotarem outra linguagem que se distancia do discurso médico hegemônico, as benzedeiças reivindicam a autonomia e a valorização de seus saberes.

Dessa forma, as rezas das benzedeiças promovem uma decolonização do pensamento, da prática e do cuidado, abrindo espaço para a diversidade de vozes e saberes, e contribuindo para a construção de uma sociedade plural.

## CAPÍTULO 4 – ANÁLISE DAS ORAÇÕES SOB A PERSPECTIVA SEMIOLINGUÍSTICA

Ó Deus, salve o oratório  
 Ó Deus, salve o oratório  
 Onde Deus fez a morada, oiá, meu Deus  
 Onde Deus fez a morada, oiá  
 (Milton Nascimento)<sup>18</sup>

Faremos agora a análise das rezas/orações que compõem o nosso *corpus* sob a ótica da nossa teoria basilar, a Semiologia de Chateaubriand, focando nos possíveis desdobramentos dos sujeitos linguageiros e nos modos de organização do discurso presentes em cada enunciado das rezas. Para tanto, dividiremos a nossa análise em três blocos. O primeiro bloco é composto por quatro (04) rezas contra o mau-olhado. O segundo bloco é composto por doze (12) rezas contra outras enfermidades, tais como cobreiro, erisipela, dor de dente, inflamação no peito e dor de cabeça, sendo três (03) rezas para cada uma delas. O terceiro e último bloco é composto por três (03) rezas destinadas a fechar o corpo.

### 4.1. Mau-olhado

A benção contra o mau-olhado (ou quebranto) é uma das mais praticadas. Trata-se de uma doença expressa por um olhar carregado de maldade e de inveja, um desejo de prejudicar uma pessoa, que é lançada por outra. Sua transmissão é feita pelo olho do mal, um olho ruim. Resumindo: o mau-olhado é transmitido através de um olhar que pode causar danos ou prejuízos a uma pessoa, animal, planta ou objeto.

Acredita-se que a intenção negativa do olhar de uma pessoa pode causar uma série de malefícios, como moleza no corpo, desânimo generalizado e tristeza profunda. O mau-olhado é uma doença que não tem correspondência na medicina tradicional, pois se trata de uma doença psíquica e/ou espiritual. No entanto, depois de contrair o mal, seus sintomas podem ser facilmente confundidos com uma virose ou uma depressão. Resguardadas as devidas exceções, muitas pessoas acreditam que tal mal precisa ser expulso através de benções específicas.

---

<sup>18</sup> Música Calix Bento – obra recolhida do folclore mineiro e cantada (divinamente) na voz de Milton Nascimento.

A ideia de que algumas doenças de ordem espiritual/sobrenatural eram capazes de provocar vários malefícios vêm de tempos remotos e está presente em diferentes civilizações, inclusive na Europa, tal como o registro encontrado na *Encyclopedia of Superstitions* (2004):

A concepção básica é que certas pessoas possam trazer doença a seres humanos ou animais e destruir ou danificar objetos inanimados, simplesmente por olhá-los. Uma interessante observação sobre essa tradição milenar é que a posse e o uso desse poder nem sempre é voluntária. (RADFORD, 1975, p. 155 *apud* GOMES; PEREIRA, 2004)

Muitas pessoas acreditam que o mau-olhado possa ser involuntário à vontade de quem o lança, ou seja, basta que alguém admire muito algo sem segundas intenções, para fazer a doença se instaurar, o vaso admirado quebrar, a samambaia murchar. Em virtude disso, muitos familiares temem quando a criança recebe muitos elogios, principalmente se após proferi-los a pessoa se esqueça de dizer “Benza, Deus,” que seria o recurso para a proteção deste mal.

Por ser uma das benzeções mais procuradas, existem variadas orações para exterminar tal mal. Acredita-se que quando ele já se alastrou é necessário recorrer até a três benzedeiças diferentes no mesmo período, sem que uma saiba da benzeção da outra, para que os sintomas sejam de fato cessados e o enfermo se cure.

Julga-se tal enfermidade muito perigosa, pois, se não for “diagnosticada” a tempo e receber as necessárias benzeções para obter a cura, pode até levar ao óbito. Uma vez contraído, é necessário benzer-se logo para impedir que o mal se alastre. No entanto, muitas pessoas, temerosas de contrair tal doença, têm o hábito de carregar amuletos na esperança de evitar que a doença, esse tal “fascínio”, lançado dos olhos alheios, se instaure. Como bem diz a música “É hoje”, de autoria de Didi e Mestrinho e cantada lindamente pela voz de Caetano Veloso, “contra o mau-olhado eu carrego o meu patuá.”

#### **4.1.2. Análise das orações contra o mau-olhado**

##### **1º Bloco - contra o Mau-olhado (04 rezas)**

(a) “Tu levas se tu trouxeres e só Deus é quem te benze, desse mau olho que te olhou e Jesus tá na cruz e lá tá o demônio; seu olho é o ferro e o meu é o aço, tu embaraça e eu desembaraço, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Estava Nosso Jesus Cristo em dia de viagem na beira do mar; encontrou o Sr. São Pedro. O que faz Pedro, que estás sentado em cima da pedra fria chorando? Não é nada não, senhor; estou esperando o raminho da Virgem Maria, tô curando



e benzendo de tudo quanto é mal, de quebrante, mau olhado e olho ruim, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Com o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Vás-te quebrante, olhado, mau olhado e olho ruim, acompanhado por reflexo do sol daquela estrela gloriosa e da nova; vá para casa que não canta galo, nem vaca berra, nem cachorro late, nem menino chora, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano. Meu Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

Como já foi dito anteriormente, o modo de organização enunciativo proposto por Charaudeau (2008) comanda os demais, o que os torna duplos. No excerto acima podemos notar a concomitância de mais de um modo de organização do discurso, além é claro, do enunciativo que se faz presente em todas as orações do nosso *corpus*.

A presença de um “tu” claramente enunciada pelo “eu” mostra que estamos ali em plena troca enunciativa, coloca-nos diante de um ato alocutivo. O sujeito enunciativo, que, no enunciado, corresponde à benzedeira, argumenta com a entidade que trouxe o mal/doença, sujeito destinatário do enunciado, na tentativa de convencê-lo a deixar o corpo do consulente, já que Deus, por intermédio da benzedeira, irá curá-lo. Após esse primeiro verso, a reza segue utilizando-se do modo de organização descritivo, localizando onde se encontra Jesus e o demônio: “Jesus tá na cruz e lá tá o demônio”.

Em seguida os qualifica, primeiro a má entidade causadora da doença e depois o divino, do qual ela se sente investida por um poder performativo: falando em nome das divindades, ela assume o poder que delas emana: “seu olho é o ferro e o meu é o aço, tu embaraça e eu desembaraço, com os poderes de Deus e da Virgem Maria”. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

Na sequência da oração, a construção de uma sucessão de ações que obedece a uma lógica acional de acontecimentos, nos apresenta a predominância do modo de organização narrativo, embora o modo descritivo insurja no trecho em que São Pedro é descrito e situado e também quando se qualifica o mal:

“Estava Nosso Jesus Cristo em dia de viagem na beira do mar; encontrou o Sr. São Pedro. O que faz Pedro, que estás sentado em cima da pedra fria chorando? Não é nada não, senhor; estou esperando o raminho da Virgem Maria, tô curando e benzendo de tudo quanto é mal, de quebrante, mau olhado e olho ruim, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Com o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

Na verdade, a narrativa (por menor que seja) comporta sempre uma localização que se exprime por meio de uma descrição. Aqui reunidas, no fragmento supracitado, ambas funcionam ou adquirem uma força argumentativa.

No entanto, como podemos verificar nas narrativas das benzedeiças, elas próprias afirmam e reafirmam que quem cura é Deus. Partindo dessa perspectiva, podemos imaginar que o sujeito enunciativo do início deste trecho da reza é uma benzedeira por assim dizer “possuída” ou “investida” pelo poder divino. Assim tem forças para ordenar a retirada de cena do seu inimigo, o próprio mal:

“Vás-te quebrante, olhado, mau olhado e olho ruim, acompanhado por reflexo do sol daquela estrela gloriosa e da nova; vá para casa que não canta galo, nem vaca berra, nem cachorro late, nem menino chora, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano. Meu Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159)

Note-se também no trecho supracitado, que há uma ordem interna argumentativa situada dentro da própria oração. Seguindo Ruth Amossy (2006), nós a chamaríamos de dimensão argumentativa. É ela que contrapõe, ao utilizar uma estratégia retórica, elementos belos e positivos (reflexo do sol, estrela gloriosa) a outros mais materiais (na sociedade rural) que, ao serem assim empregados, assumem talvez um aspecto não positivo. Pois, que casa seria essa sem seus bons animais caseiros, sem crianças que se manifestam?

O trecho em pauta chama, pois, a atenção para seu léxico.

Vimos então que, no final desta oração, a benzedeira reassume o papel de sujeito enunciativo da reza, de simples veículo transmissor desta que é dirigida ao verdadeiro sujeito-interpretante, ou seja, Deus.

Tentaremos, a seguir, analisar outra reza (b), contra o mesmo mal (mau-olhado) da localidade de Divinópolis.

(b) “Deus te fez, está te criando e há de criar.

Deus Nosso Senhor, que tira este mal que está te acompanhando.

Deus quando andou por este mundo encontrou

Mulher ruim e homem bom,

Cama de palha e casa suja.

Encontrou também Nossa Senhora, sentada na pedra fria.

Maria perguntou:

– Deus, o que tira cento, mau-olhado e quebrante

No corpo de fulano?

Deus respondeu:

– Maria, é três pais-nossos e três ave-marias.

A atirarei, jogarei para as ondas do mar

Onde não se ver pinto piar e nem galinha cantar

Nem menino Jesus chorar

Onde tem o compadre e a comadre.

Isso pra Deus não será nada.

Nada não seja que não tira esse mal.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159-160)

A segunda reza do 1º bloco começa com um pronome pessoal (do caso oblíquo) da segunda pessoa do singular “te”, sugerindo a presença de um sujeito destinatário ideal como se houvesse ali um diálogo. No entanto, não se espera do sujeito destinatário uma tomada de atitude, como observamos na primeira reza (a) deste bloco. Dessa forma, o sujeito enunciador, que é a benzedeira, assume um comportamento de observadora dos fatos.

A presença do “te” em: “Deus te fez, está te criando e há de criar”, impede que o chamemos de ato delocutivo. Teria que ser mais vasto, por exemplo, “Deus fez e criou o homem”, algo assim. O “te” já presume um interlocutor. *A priori*, tal ato seria alocutivo. A não ser que o consideremos como uma espécie de “frase feita”, vinda do lugar comum, ditas por muitos. Aí então poderemos chamá-lo de “delocutivo”.

Segue-se uma narrativa. E como quase toda boa narrativa, ela contém descrições. No segundo verso, o sujeito enunciador (benzedeira) se dirige ao sujeito destinatário que agora passa a ser o próprio consulente. Nomeia Deus e Nossa Senhora e situa a doença, fazendo assim o uso do modo de organização descritivo. Em seguida, situa Deus, qualifica a pedra onde Maria se situa e também as figuras míticas do homem e da mulher, e, para tanto, utiliza o modo de organização descritivo. A oração contém assim em sua disposição e por meio de suas palavras, ou, melhor dizendo, suas escolhas lexicais que novamente contrapõem uma figura linda – Nossa Senhora – a elementos feios, fazendo uso de uma estratégia retórica. Novamente, aí vemos uma dimensão argumentativa.

“Deus Nosso Senhor, que tira este mal que está te acompanhando.

Deus quando andou por este mundo encontrou

Mulher ruim e homem bom,

Cama de palha e casa suja.

Encontrou também Nossa Senhora, sentada na pedra fria.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159-160)

Logo em seguida o modo de organização descritivo se imbrica ao modo de organização narrativo, uma vez que o discurso passa a edificar uma sucessão de ações, obedecendo a uma lógica de organização dos fatos narrados. Um suposto diálogo que se dá entre Deus e Nossa Senhora, ao mesmo tempo em que o discurso continua situando os seres presentes no enunciado da reza:

“Maria perguntou:  
– Deus, o que tira cento, mau-olhado e quebrante  
No corpo de fulano?  
Deus respondeu:  
– Maria, é três pais-nossos e três ave-marias.  
A atirarei, jogarei para as ondas do mar  
Onde não se ver pinto piar e nem galinha cantar  
Nem menino Jesus chorar  
Onde tem o compadre e a comadre.  
Isso pra Deus não será nada.  
Nada não seja que não tira esse mal.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 159-160)

Passemos agora para a terceira reza (c) do nosso *corpus*, encontrada em três localidades de Minas Gerais; Novo Cruzeiro, Inhapim e Grão Mogol:

(c) “Fulano, eu creio em Deus Pai  
Em Deus filho, em Deus Espírito Santo  
Não creio que no corpo humano  
Possa penetrar quebranto, espanto  
Mau olhado, inveja e ambição  
O Senhor ordena que todo mal do corpo humano  
Vá para o espaço ou para o mar.  
Com o poder de Deus Pai,  
Deus Filho, em Deus Espírito Santo  
Que a Virgem Maria tire o seu quebranto.  
Um dia estava Lélia chorando,  
Assentada nas montanhas  
Quando passou Santa Luzia e disse:  
– O que você tem, Lélia, que tanto choras?  
Choro por causa do meu filho  
Que está de quebranto e mau olhado.  
– Lélia, seu filho não morre  
Nem de quebranto, nem de mau olhado  
Foi com dois olhos que puseram  
E é com três ramos que eu tiro.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 160)

Logo nos primeiros versos dessa reza encontramos um vocativo, “fulano” (que, evidentemente, na hora da oração seria substituído pelo prenome: (1) do consulente ou (2) de quem supostamente jogou o mau olhado; poderia também ser o nome do (3) Diabo que ela evita pronunciar para que este não venha perturbar a reza) e o pronome pessoal do caso reto; “eu”, o que nos sugere um diálogo entre o sujeito enunciador (benzedeira) e o sujeito destinatário (consulente). Ao dizer no que crê ou não crê, o sujeito enunciador (benzedeira) vai nomeando seres divinos (Deus pai, Deus filho e Deus Espírito Santo) e situa as doenças que acredita não terem acesso ao corpo humano. A Benzedeira, ainda atuando como sujeito enunciador, declara uma ordem de Deus e delega que o mal se vá para longe, situando o lugar para o qual ele (o mal) deve partir:

“O Senhor ordena que todo mal do corpo humano  
Vá para o espaço ou para o mar.  
Com o poder de Deus Pai,  
Deus Filho, em Deus Espírito Santo”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 160)

Em seguida, o sujeito enunciador (benzedeira) delega a função de extinção do mal à Virgem Maria: “Que a Virgem Maria tire o seu quebranto” e, ao mesmo tempo em que descreve uma cena que envolve um diálogo entre os atores comunicativos (Lélia e Santa Luzia) utilizando-se do modo de organização narrativo. Na cena enunciativa edificada por uma sucessão de ações, a benzedeira (sujeito enunciador) faz uso do modo descritivo na medida em que nomeia, situa e localiza os demais elementos presentes na cena enunciativa.

No penúltimo verso da reza, o sujeito enunciador (benzedeira) se vale do tom delocutivo ao fazer uma constatação: “Foi com dois que te puseram.” Em seguida, no último verso, o sujeito enunciador que, até então, correspondia à benzedeira, cede lugar a Deus. Notemos que a retirada do mal é declarada com uso do pronome da primeira pessoa do singular: “E é com três ramos que eu tiro”. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 160)

A ideia de Deus como sujeito enunciador através da voz da benzedeira é bem recorrente nas benzeções e acontece em seguida, como veremos ao analisarmos a última reza contra o mau-olhado. Acreditamos que tal ideia pode estar associada ao fenômeno de uma possessão do bem, possessão de Deus, que acomete a benzedeira com a intenção de curar os enfermos<sup>19</sup>. Mas essa possessão nada se assemelha à possessão do mal que vemos nos filmes de terror. Dito de outro modo, acreditamos que quando a benzedeira declara a sua capacidade de curar em um

---

<sup>19</sup>Mas essa possessão nada se assemelha à possessão do mal que vemos nos filmes de terror, é claro.

ritual de benção, assegurando ter o poder de cura, ela faz apelo à fé do consulente e à sua própria fé, sendo assim possuída pela energia do bem. Ou, sob uma perspectiva correspondente, acreditamos que Deus ocupa o lugar da benzeira de sujeito enunciador para poder realizar a cura. Resta um mistério: quem é Lélia? É alguém que faz parte da história de Santa Luzia?

Analisaremos agora a última reza (d) contra o mau-olhado presente no 1º bloco do nosso *corpus*, encontrada em três localidades de Minas: São João Del Rei, Ouro Preto e Juramento:

(d) “Benzo-te com o sangue de Jesus Cristo

E o leite de Nossa Senhora

Levai para o mar de água salgada

Onde não canta nem galo

Nem galinha, nem o sol, nem a estrela

Levai para a água do mar salgado.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 161)

A nossa última reza do 1º bloco também nos apresenta a figura de Deus no papel de sujeito enunciador, como vimos acontecer nas demais orações que compõem este primeiro bloco. Podemos ver que, mais uma vez, o sujeito enunciador é representado pela voz de Deus, seja através do pronome pessoal de primeira pessoa do caso reto, “eu”, seja através do sujeito oculto de “Benzo-te”. É o mesmo caso da possessão do bem que analisamos na reza (c) anterior. Mesmo que representado pela voz da benzeira, o sujeito enunciador que neste caso é Deus, ou seja, suas forças são benignas, faz uso de um enunciado delocutivo ao declarar a sua ação de benzer. Nessa declaração, o sujeito enunciador, que corresponde a Deus, nomeia Jesus Cristo e Nossa Senhora como principais agentes intercessores para a cura. Utilizando-se do modo de organização descritivo, o sujeito enunciador (Deus) descreve a maneira e o caminho que o mal percorrerá, localizando e situando os demais elementos presentes na reza, como o leite, o mar de água salgada, o galo, a galinha, o sol e a estrela. A oração contém como ocorrem com certas letras de música – *mutatis mutandis* – uma pequena narrativa. Narrativa mística, diga-se de passagem.

Para fechar a análise do bloco de orações destinadas à cura do mau-olhado, ficou em evidência uma pergunta: qual é a ação que o ato de benzer realiza? A ação de curar. Portanto, podemos dizer que benzer é um ato performativo do tipo declarativo, a palavra se ajusta ao mundo e o mundo se ajusta à palavra. O ato de benzer executa uma ação no momento em que se benze. Embora o verbo benzer não tenha sido considerado como um verbo performativo

“padrão”, ele é um ato de fala que realiza uma ação. O ato de proferir palavras sagradas realizará a ação de benzer. No entanto, é preciso frisar: são poucos os seres capazes de realizar tal ato performativo da benzeção. O fato de nos interessarmos pelas rezas de cura não nos capacita, tampouco nos fornece as indispensáveis forças celestiais para dividir o “cargos” e as funções do sujeito enunciativo, na cena enunciativa de um ato linguageiro do ritual de uma benzeção.

Até bem gostaríamos se assim o fosse. Todavia, o ato performativo que declara uma benção depende do estatuto de quem o executa. Soma-se a isto o fato de ainda existir um elemento fulcral para a realização do ato performativo de benzer; os contratos estabelecidos entre benzedora e consulente. Antes mesmo de começar o ritual da benzeção, benzedora (sujeito enunciativo) e consulente (sujeito destinatário) estabelecem um contrato de verdade, que é o compartilhamento da fé, e um contrato de promessa de que a cura seja realizada.

Analisaremos a seguir diferentes tipos de enfermidade que compõem o 2º bloco, começando com três (03) orações contra o cobreiro. A primeira reza do 2º bloco foi encontrada em cinco localidades de Minas: Divinópolis, Piranga, Presidente Bernardes, São Sebastião do Maranhão e Ouro Preto, segundo Gomes e Pereira (2004).

## 4.2. Cobreiro

Cobreiro, hoje conhecido como *herpes zoster*, é uma infecção viral que afeta a pele e o sistema nervoso. É causada pelo vírus da varicela-zoster, o mesmo vírus responsável pela catapora. Após a catapora, o vírus permanece inativo no sistema nervoso por anos e pode reativar-se, causando tal doença. Os sintomas incluem dor, coceira, formigamento e erupções cutâneas dolorosas com bolhas cheias de líquido. Encontramos a seguinte definição da doença segundo Lacorte e Zamith:

A varicela ou catapora e o *herpes zoster* ou zona, hoje aceitos como uma só doença, sendo a segunda quase sempre uma recorrência da primeira, caracterizam-se por manifestações cutâneas e nervosas. Consistem aquelas no aparecimento de vesículas e estas em neurites até encefalites, em raras eventualidades. A varicela é doença infecto-contagiosa de crianças, largamente disseminada, rara no adulto, ao contrário do *herpes zoster* que, por sua vez, tem comparativamente baixo índice de mortalidade. (LACORTE; ZAMITH, 1976, p. 72)

Acredita-se (sobretudo em regiões rurais) que a doença é contraída após o contato de pele com bichos peçonhentos, tais como aranha, lagartixa, sapo e cobra. A benzeção contra o cobreiro segue a lógica de simular o corte do corpo do animal responsável por transmitir a doença. Por esta razão, todas as três orações que compõem nosso *corpus* fazem menção aos

cortes do corpo do animal: cabeça, meio e rabo. O corte é a simbolização do extermínio do mal. Também se acredita que o perigo maior dessa doença esteja na possibilidade dela se alastrar pelo corpo do enfermo, formando um círculo que simboliza o corpo inteiro do animal. Se isso acontecer, o enfermo pode falecer.

Diferente das demais benzeções contra outras mazelas, a benzeção contra o cobreiro costuma apresentar um diálogo entre a benzedeira e o enfermo. Nesse diálogo, o enfermo participa apenas pronunciando o nome da doença, constatando a presença do mal que o assola. A benzedeira, ao proferir os meios pelos quais ele (o enfermo) se livrará da doença, participa ativamente da expulsão do mal, performando o ato da benzeção.

#### 4.2.1. Análise das orações contra o cobreiro

##### 2º Bloco – Contra doenças

##### Cobreiro

a) “– Que corto?”

– Cobreiro.

Assim mesmo eu corto

Corto cabeça, meio e rabo

Assim mesmo eu corto”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 179)

A benzeção contra o cobreiro traz algumas particularidades que a distinguem das demais orações do 1º bloco. Para cortar o mal e impedir que ele se alastre pelo corpo, a benzedeira pega um ramo de folhas, coloca em cima das feridas e faz, com o uso de uma faca ou de uma tesoura, o movimento de corte, representando a ruptura da doença.

De acordo com a crença popular, o encontro do rabo do animal ou inseto que ocasionou o cobreiro com sua cabeça, ocasionaria a morte do enfermo. Assim, veremos em mais de uma oração contra este mesmo mal alusões ao corte dessas partes do corpo do animal: cabeça, meio e rabo.

A primeira reza (a) do 2º bloco é uma pequena oração contra o cobreiro, muito procurada pelos consulentes. Ela começa com uma indagação, evidenciando o seu tom alocutivo. Como nos casos explicados em algumas das rezas do 1º bloco, o sujeito enunciator



se torna duplo, dividindo-se entre a voz da benzedeira e de Deus. De fato, quem enuncia é a benzedeira, porém, como elas mesmas já disseram reiteradas vezes, quem cura é Deus através das orações por elas proferidas.

Quem responde a pergunta feita pelo sujeito enunciatador é o sujeito destinatário que, neste caso, corresponde ao consulente. A resposta do sujeito destinatário nomeia a doença: “cobreiro”. Uma vez que a doença é nomeada, o sujeito enunciatador passa a descrever a maneira processual da cura, ressaltando o modo de organização descritivo.

O último verso da oração é uma declaração: “Assim mesmo eu corto”, que pertence aos enunciados elocutivos, ou seja, aqueles que não implicam uma atitude de seu interlocutor.

Passemos agora para a análise da segunda oração (b) contra a mesma enfermidade, o cobreiro, encontrada nas localidades de Campo do Meio, Manga e Caratinga.

b) “Eu te corto coxo, coxão  
 Sapo, sapão  
 Cobra, cobrão  
 Lagarto, lagartão  
 E todo bicho de sua nação  
 Para que não cresças e não apareças  
 E não dobres o rabo com a cabeça  
 Santa Iria tinha três filhas  
 Uma se assava, outra cozia e a outra pela água ia  
 Perguntou Nossa Senhora que lhe fazia  
 Que lhe cuspiisse e assoprasse que sararia.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 182)

Como podemos notar, embora haja algumas variações em virtude da localidade de origem da própria reza, a estrutura da benzeção contra o cobreiro segue um padrão bem parecido, nomeando a mazela e os possíveis motivos de sua causa para, em seguida, explicar o modo como será extinto o mal. O enunciado (b) inicia-se com uma declaração: “Eu te corto coxo, coxão”, evidenciando o tom delocutivo na fala da benzedeira.

Ao nomear a doença (“Sapo, sapão, Cobra, cobrão, Lagarto, lagartão, E todo bicho de sua nação”) e os seres divinos (“Santa Iria e Nossa Senhora”) e qualificar as filhas de Santa Iria (“Uma se assava, outra cozia e a outra pela água ia”) a oração faz uso do modo de organização

descritivo. E, ao edificar uma sucessão de ações, a oração é também construída a partir do modo de organização narrativo.

Este mesmo verso é dito pela voz do sujeito enunciador que, neste caso, acreditamos na possibilidade de duplicidade: benzedeira e Deus. O sujeito enunciador se dirige ao sujeito destinatário que é representado pela própria doença, o próprio cobreiro. Mas, assim como acreditamos que a voz da cura é a voz de Deus, indo por esta mesma linha de raciocínio, podemos pensar na doença como a representação do mal. Se assim o fizermos, o sujeito destinatário também se tornaria duplo: a doença e o Diabo. Quando a cura é obtida o sujeito interpretante é a própria doença, que interpretou a mensagem do sujeito comunicante proferida pelo sujeito enunciador (benzedeira/Deus). E quando a oração não alcança seus objetivos de cura, quem seria o sujeito interpretante? Bem, ao considerarmos o Diabo como sujeito destinatário e, considerando também toda a sua fama de algoz e ardiloso, construída em nosso imaginário, podemos pensar na hipótese de entendimento e recusa da mensagem. Afinal, de acordo com a tradição cristã, o início do duelo entre Deus e o Diabo começou a partir de uma rebeldia por parte de Diabo.<sup>20</sup> Assim sendo, não seria difícil imaginar a recusa do Diabo ao receber uma ordem de seu arqui-inimigo.

Mas, como bem sabemos, o bem pode perder algumas batalhas, mas jamais perderá uma guerra. Talvez seja por isso que as benzedeiros sempre recomendam voltar três vezes seguidas para benzer. Aliás, essa é uma premissa quando a benzeção é contra o cobreiro.

Passemos agora para análise da última oração (c) contra o cobreiro, encontrada na localidade de São Geraldo do Tumiritinga.

- c) “– Se for de cobra, estou cortando.  
 Se for de aranha, estou cortando.  
 Se for de sapo, estou cortando.  
 Se for fêmea ou macho, estou cortando.  
 Se for calango, estou cortando.  
 De qualquer bicho mal, eu estou cortando.

---

<sup>20</sup>Lúcifer, também conhecido como Satanás, Demônio, Diabo ou popularmente “O coisa ruim,” é descrito na Bíblia como um anjo que foi criado por Deus como uma criatura perfeita. No entanto, ele se rebelou contra Deus e foi expulso do Céu. A razão exata para a queda de Lúcifer é desconhecida, mas é geralmente entendida como uma questão de orgulho e desejo de poder. Algumas passagens da Bíblia sugerem que ele se considerava igual a Deus e queria ser adorado como tal. Outras interpretações apontam para uma luta de poder ou um desejo de mudar as regras divinas. De qualquer forma, a queda de Lúcifer foi vista como um ato de desobediência e rebelião contra Deus, e ele foi banido para o inferno.

Cabeça, rabo e meio, estou cortando.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 183)

Diferentemente da maioria das orações, esta oração não apresenta a presença, tampouco a predominância do imperativo como modo verbal. Ela é construída entre o subjuntivo e gerúndio (forma nominal do verbo), o que não é muito habitual entre as orações de cura populares. O emprego do subjuntivo nos sugere a tentativa de esgotar as possibilidades da causa da doença para, assim, poder expulsá-la. Isso mostra o quão perigosa e melindrosa é a doença: a benzedeira sabe bem disso.

O sujeito enunciador (benzedeira/Deus) dirige-se, neste caso, a figura personificada do próprio Diabo, ao avisar-lhe que cortará o mal instaurado por ele, independente de qual artifício ele tenha usado para conseguir que a doença se instalasse no corpo do consulente.

Notamos a presença do modo narrativo ao descrever uma sucessão de ações de corte: “estou cortando”. O modo descritivo é revelado quando o sujeito enunciador nomeia os possíveis causadores da doença (“cobra, aranha, sapo, fêmea ou macho, calango, bicho mal, cabeça, rabo e meio”).

Como pudemos observar, as orações contra o cobreiro fazem menção à própria doença ou às suas possíveis causas. O verbo cortar também é presente em todas elas, uma vez que o rito dessa benzeção é feita de um modo singular, no qual o processo de expulsão do mal se dá através de cortes, de tesoura ou faca, feitos em plantas perto da pele, onde o cobreiro fez sua morada no corpo do consulente.

Analisaremos a seguir outras três orações do 2º bloco, estas destinadas à cura da Erisipela. A primeira oração contra a erisipela é da localidade de Patrocínio.

### **4.3. Erisipela**

A erisipela é uma doença infecciosa que afeta a pele e os tecidos subjacentes, causando inflamação, vermelhidão e dor intensa. É causada por bactérias, mais comumente pela *Streptococcus pyogenes*, que entram no corpo através de uma ferida ou lesão na pele.

Os sintomas iniciais incluem dor, vermelhidão, inchaço e calor na área afetada, podendo ser acompanhados por febre e mal-estar geral. Com o tempo, podem ocorrer formação de bolhas e descamação da pele e o surgimento de um líquido transparente sob a pele afetada.

Como veremos a seguir na análise das orações contra erisipela, existe uma variedade de nomes para designar essa doença. Acredita-se que a pronúncia de seu nome deve ser evitada, para não atrair para si. Segundo Gomes e Pereira:

Pronunciar diretamente o nome da doença significa atraí-la para o próprio corpo mas, de outra forma, parafraseando-lhe a denominação evita-se esse contágio. Há, sob esse aspecto, o tabu referente ao nome em que para proteger-se do mal evita-se ao máximo identificá-lo claramente. Por isso, diz-se “carne vermelha” como se diz o tihoso, o outro, o que nunca ri, escapando-se à pronúncia do nome do anjo das trevas e de seu séquito maligno. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 189)

Os métodos para tratar a erisipela através da benzeção envolvem o uso da palavra como uma força capaz de expulsar a doença, ordenando a saída do mal, amarrando-o, cortando-o ou transferindo-o para locais distantes, como o mar. Além disso, histórias exemplares podem ser utilizadas para combinar vários desses procedimentos.

Tanto o mar quanto a terra são fontes primordiais de vida que anulam o mal. Enquanto o mar é um símbolo da fertilidade que converte as forças malignas em mantenedoras da vitalidade, a terra acolhe e sustenta seus filhos, afirmando-se como fonte de criação. É como se a doença da erisipela morresse e fosse enterrada na terra, para dar lugar ao paciente de forma saudável. Às vezes, as potências regeneradoras da terra e do mar se conjugam nessa absorção do mal.

A erisipela é considerada uma doença grave e, devido a isso, uma das formas mais importantes da sua cura no ritual de benzeção é através de uma imagem criada pelo pensamento mítico. Nessa imagem mítica, o poder secreto das palavras é usado como substrato mágico de cura, o qual só é acessível aos iniciados, ou seja, às benzedeadas. Através dessa imagem, o mito é reatualizado, trazendo à tona os tempos sagrados que unem a benzedeadada e o consulente, assim como Jesus e os pecadores. A benzedeadada é investida de uma importante missão social ao ajudar alguém a recuperar sua saúde e bem-estar.

#### **4.3.1. Análise das orações contra a Erisipela**

##### **Erisipela**

(a) “Eripa, erisipele, erisipele

Deu no osso, deu no nervo

Do nervo deu na veia,

Do sangue deu na carne,

Da carne deu na pele,  
 Da pele foi pra casa,  
 Do canta galo da casa  
 Do canto galo vai pra ilha do mar.  
 Pra nunca mais voltar.  
 Com o nome do Pai.  
 Filho, Espírito Santo, Amém.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 193)

A primeira oração contra a eripistela, inicia-se nomeando a doença e as variações advindas do seu nome: “Eripa, erisipele, erisipele”. Assim dito, logo neste primeiro verso da oração, notamos a presença do modo descritivo. Notamos também a presença do modo narrativo, já que, ao nomear a doença e o seu percurso, é narrada a ordem dos fatos.

Na sequência do enunciado, os próximos cinco versos localizam as partes do corpo afetadas pelo mal, em seu percurso de alastramento pelo corpo do doente até o seu destino final.

Ele é enunciado pela benzedeira como uma sentença de expulsão nos três versos seguintes:

“Do canta galo da casa  
 Do canto galo vai pra ilha do mar.  
 Pra nunca mais volta.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 193)

Podemos perceber que a benzedeira usa um enunciado delocutivo quando declara o destino final do percurso da doença. A oração finaliza confirmando a interseção divina através das palavras abençoadas proferidas pela benzedeira:

“Com o nome do Pai,  
 Filho, Espírito Santo, Amém.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 193)

O sujeito enunciador (benzedeira/Deus) se dirige ao sujeito destinatário que é a própria mazela, e que também aqui corresponde ao sujeito interpretante. No entanto, ao final da oração, do 10º ao 11º verso, o sujeito enunciador torna-se único, sendo correspondente apenas à figura da benzedeira, uma vez que ela convoca os seres divinos para realizar a cura.

Analisaremos agora a segunda oração (b) contra a erisipela, encontrada nas localidades de Uberaba, Felisburgo e Bambuí:

(b) “Pedro Paulo veio de Roma, com o Senhor encontrou.

O Senhor lhe perguntou:

– Pedro Paulo, de onde vens?

– Eu, Senhor, venho de Roma.

– E o que há por lá passado?

– Grande doença: erisipela.

– Volta atrás oh Pedro Paulo.

Vai para esta terra

Com três folhas de palmas bentas

Outras tantas de oliveira

Para curar desta maneira:

Erisipela, erisipelão

Vai-te para o fundo do mar

Que o Fulano é bem pobre

E não te pode sustentar

Homem manso, mulher brava

Nossa Senhora curava. Amém.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 194)

Essa oração é construída a partir do modo enunciativo (que, como sabemos, está presente em todas as orações do nosso *corpus*), bem como os modos descritivo e narrativo.

Ela obedece a uma lógica acional dos fatos, edificando os acontecimentos do encontro entre Pedro, Paulo e o Senhor (Deus/Jesus Cristo), realizando assim a representação de uma cena narrativa.

A oração (b) começa nomeando os seres (Pedro, Paulo e Senhor) e localizando-os (Pedro Paulo veio de Roma)”, características do modo descritivo. A oração segue com o modo descritivo, nomeando a doença e especificando o local para o qual ela deverá ir após sair do corpo do consulente, seguindo uma sequência semelhante à da primeira oração contra este mesmo mal:

“Erisipela, erisipelão

Vai-te para o fundo do mar”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 194)

Ainda mantendo o modo de organização descritivo, nos versos 14 e 16, a oração segue qualificando o consulente e as figuras míticas de homem e mulher:

“Que o Fulano é bem pobre  
E não te pode sustentar  
Homem manso, mulher brava  
Nossa Senhora curava. Amém.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 194)

A oração começa com o tom do delocutivo e, do 3º ao 7º verso, faz uso do comportamento alocutivo, exemplificado pelo diálogo entre Pedro Paulo e o Senhor.

O sujeito enunciador é a benzedeira, tornando-se também narradora da oração. O sujeito destinatário é o consulente que, interessado em se curar, ouve atentamente a história.

A partir do 8º verso até o final da oração, o sujeito enunciador passa a ser duplo (benzedeira/Deus) e o sujeito destinatário, assim como o sujeito interpretante, passa a ser a doença:

“Vai para esta terra  
Com três folhas de palmas bentas  
Outras tantas de oliveira  
Para curar desta maneira”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 194)

Para finalizar, o sujeito enunciador (benzedeira) pede a interseção de Nossa Senhora. Passemos agora para a última oração (c) contra a erisipela, encontrada na localidade de Juiz de Fora:

(c) “Jesus quando andava pelo mundo  
Encontrou com Pedro e perguntou:  
– Que tens, Pedro?  
– É minha erisipela  
É meu empolho  
Com que cura, Senhor?  
– Com três raminhos de cominho, azeite doce  
Três vezes cada vez,  
Três vezes por dia,  
Três dias seguidos.  
E irás sarar dizendo:  
Em nome de Deus Pai,

Em nome de Deus Filho,  
 Em nome de Deus Espírito Santo.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 195)

Assim como a oração anterior (b) contra o mesmo mal, o excerto acima (c) começa a oração narrando um episódio da passagem de Jesus pela Terra. Mais uma vez, a narrativa se desenvolve também em formas de diálogo entre os personagens bíblicos, sendo Jesus e Pedro os atores da cena narrativa. Além do modo narrativo, a oração utiliza, concomitantemente, o modo de organização descritivo, localizando seus personagens, Jesus e Pedro:

“Jesus quando andava pelo mundo  
 Encontrou com Pedro e perguntou:”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 195)

Logo nos dois primeiros versos da oração podemos perceber a presença do ato delocutivo, uma vez que os versos acima não implicam uma tomada de atitude do interlocutor e é marcado pelo apagamento do sujeito falante, fazendo parte da modalidade constatação. Ainda nesse excerto e no decorrer de toda a oração, o sujeito enunciador corresponde à benzedeira e o sujeito destinatário ideal corresponde ao consulente.

Através dos ensinamentos do legado divino, a benzedeira, ocupando a posição de sujeito enunciativo da cena enunciativa da oração (c), direciona seus atos linguageiros ao sujeito destinatário que, nessa oração, é o próprio consulente. A benzedeira revela, então, ao consulente os meios de se obter a cura através das palavras e atos sagrados. O sujeito interpretante, o ser social, corresponde ao consulente que, ao internalizar o que lhe foi transmitido é capaz de se curar. Se a cura acontecer, houve êxito na comunicação entre os quatro sujeitos presentes na cena enunciativa.

A presença do elocutivo é evidenciada nos diálogos da oração entre os personagens Jesus e Pedro:

“– Que tens, Pedro?  
 – É minha erisipela  
 É meu empolho  
 – Com que cura, Senhor?  
 – Com três raminhos de cominho, azeite doce  
 Três vezes cada vez,



Três vezes por dia,  
Três dias seguidos.  
E irás sarar dizendo:”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 195)

Nos últimos três versos da oração o comportamento torna-se delocutivo, sugerindo uma declaração de que a cura se realizará.

Analisaremos a seguir três orações contra dor de dente. Começaremos pela oração (a), encontrada nas localidades de Virginópolis e Itaobim.

#### **4.4. Dor de dente**

A prática de benzer para aliviar dores de dente é vista como um recurso eficaz e acessível para a maioria da população de baixa renda em nosso país, que sofre com problemas bucais como cáries. As fórmulas das benzeções enfatizam a ideia de cortar e transferir a dor para aliviar o sofrimento.

Na ausência de um posto de saúde que ofereça os serviços de odontologia, principalmente em se tratando de comunidades da zona rural, a benzeção contra as dores de dente surgem como um recurso para aliviar a dor latente até que se possa recorrer a um profissional da odontologia. Nesses casos, a benzeção serve como um alívio na dor, não na cura de fato.

Para cessar a dor que acomete o consulente, a benzedeira se vale da palavra como instrumento para transportar a dor para outro lugar, longe do enfermo.

##### **4.4.1. Análise das orações contra dor de dente**

###### **Dor de dente**

(a) “Deus salve a lua nova  
De nova para crescente  
Peço para me livrar  
Da dor de goela  
Dor de dente, bicho peçonhento  
Língua de má gente

E todos os male contagioso.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 200)

Na oração acima (a), podemos notar a presença do modo de organização descritivo, uma vez que a oração começa localizando Deus, as fases da lua e os possíveis percursos da mazela em questão. Ainda sob a perspectiva do modo descritivo, percebemos o componente qualificador ao especificar/caracterizar as dores (de goela e de dente), a língua (de gente má) o bicho (peçonhento) e todos os males (contagiosos):

“Da dor de goela  
Dor de dente, bicho peçonhento  
Língua de má gente  
E todos os male contagioso”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 200)

A oração apresenta também uma sucessão de ações, como o percurso da doença, organizando-se em uma representação narrativa.

Constatamos a presença do comportamento elocutivo quando aparece a intenção do sujeito falante de julgar os elementos presentes na oração, tais como vimos acima.

O sujeito enunciador corresponde à figura da benzedeira que invoca o nome de Deus para iniciar a sua benzeção:

“Deus salve a lua nova  
De nova para crescente  
Peço para me livrar”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 200)

O sujeito destinatário corresponde à figura de Deus que é saudado logo no primeiro verso. Ao usar o pronome oblíquo “me” no terceiro verso, a benzedeira assume para si a doença do consulente com a intenção de expulsá-la do corpo que padece da dor. O sujeito interpretante dessa oração pode corresponder ao próprio sujeito destinatário (Deus) que, ao receber o apelo do sujeito enunciador (benzedeira) executará a cura. No entanto, também podemos considerar o doente/consulente como o sujeito interpretante. Ao assimilar os atos linguageiros do sujeito enunciador (benzedeira), o consulente atrela a sua fé ao seu imaginário sociodiscursivo, internalizando as benditas palavras para obter a cura.

Vejamos agora a segunda oração (b) contra a dor de dente, da localidade de Teófilo Otoni:

(b) “O que cura a dor de dente é falar três vezes:

‘Assim como se formou espalha,

Se for calor refresca,

Se for sangue fraco fortalece

Se for dente podre cai,

Se for qualquer doença sara

Com os poderes de Deus Padre, Filho e Espírito Santo, Amém.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 202)

Identificamos na oração acima (b) a presença do modo descritivo, uma vez que a oração descreve várias possibilidades do modo de se obter a cura e, ao fazê-lo, situa (calor; sangue, dente e doença) e qualifica os elementos presentes na oração (sangue/fraco; dente/podre). Ao enumerar as possibilidades de reverter o mal, a oração faz uso do modo verbal subjuntivo, enumerando as ações de cura e construindo uma sucessão de ações (refresca, fortalece, cai e sara) edificando as possibilidades de cura, revelando também a presença do modo de organização narrativo.

No último verso da oração, “Com os poderes de Deus Padre, Filho e Espírito Santo, Amém”, identificamos um tom elocutivo através da modalidade declaração.

O sujeito enunciador dessa oração corresponde unicamente à benzedeira no primeiro e último verso. No primeiro verso, o sujeito enunciador (benzedeira) dá as instruções de como realizar a benzeção e, no último verso, ela declara a cura através do poder divino. Do 2º ao 6º verso, o sujeito enunciador pode ser considerado duplo, já que a benzedeira fala/age como se tivesse o poder da cura. Mas, como é de nosso conhecimento, a benzedeira enquanto ser social atribui a ação da cura aos poderes divinos, ou seja, à figura de Deus. E, uma vez que a cura vem de Deus e os versos ordenam a retirada do mal “Se for qualquer doença sara”, acreditamos que Deus também ocupa o lugar de sujeito enunciador.

O sujeito destinatário corresponde à própria doença, ou seja, ao próprio mal, a personificação do próprio Diabo, que é direcionado à porta de saída para, assim, se estabelecer a cura.

Passemos agora para a análise da última oração (c) contra dor de dente, da localidade de Pedra Azul.

(c) “Senhor, meu Jesus, não recusai a vosso servo o alívio que imploro humildemente em meus sofrimentos. Procedei para comigo segundo vossa misericórdia; lançai vossos olhos sobre mim,

seja atento a prece de São Desiderato, cuja assistência e amparo eu peço agora. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, assim seja.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 206)

Começaremos a análise da terceira e última oração (c) contra dor de dente a partir dos desdobramentos do sujeito segundo Charaudeau. Como já esclarecemos no início das nossas análises, não podemos precisar quem seja o sujeito comunicante por ser anônimo e fruto de várias vozes. Diremos apenas que, assim como as demais orações que compõem este *corpus*, o sujeito comunicante (ser social) é anônimo e plural.

O sujeito enunciador da oração (c) corresponde à benzedeira que se dirige ao seu destinatário ideal que é a materialização do bem, ou seja, Deus. O sujeito interpretante também corresponde à figura de Deus, principalmente em casos de êxito da cura, o que reafirma que a mensagem foi direcionada e compreendida pelo sujeito destinatário e o sujeito interpretante (ambos correspondentes a Deus).

A oração (c) começa com um vocativo (Senhor), o que indica o uso alocutivo, pois se espera uma tomada de atitude do parceiro linguageiro (Deus, sujeito destinatário).

O sujeito enunciador nomeia seu sujeito destinatário (“Senhor, meu Jesus”) e a si próprio (“não recusai a vosso servo”) constatando a presença do modo descritivo. O sujeito enunciador (benzedeira), para alcançar seus propósitos comunicativos, suplica uma tomada de atitude do sujeito destinatário (Deus) e pede a interseção de outro ser divino (São Desiderato).

Diferenciando-se do formato das demais orações do nosso *corpus*, a oração (c) não se constrói em forma de verso, ela se apresenta em prosa, como uma prece suplicante.

Analisaremos a seguir outras três orações do 2º Bloco destinadas à cura de inflamação no peito. Começaremos com a oração (a), encontrada nas localidades de Mutum e Engenheiro Caldas.

#### **4.5. Inflamação no peito**

A inflamação no peito é considerada toda dor mais aguda que se tenha na região peitoral. Mais comum entre mulheres, especialmente aquelas que acabaram de parir e estão no puerpério, principalmente em casos de interrupção da amamentação.

As benzedeiças se baseiam em uma história moral que coloca o homem como um ser bom e a mulher como um ser malévolo, em uma oposição entre os gêneros. Elas utilizam as palavras e fundamentos dessa narrativa para compor suas preces. Essa história é tão poderosa que as fórmulas das orações apresentam apenas pequenas variações, mantendo sempre o mesmo

tema. Segundo Gomes e Pereira (2008, p. 252): “As benzedeadas inspiram-se na narrativa exemplar, que qualifica o masculino como bom e o feminino como mau, na oposição homem/mulher. Elas extraem da narrativa as palavras e a fundamentação de suas rezas”.

#### 4.5.1. Análise das orações contra Inflamação no peito

##### Inflamação no peito

(a) “Homem bom

Mulher má

Deu casa de cabra

Pra Jesus deitá

Esse mal onde entrou

Por ali sairá”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 252-253)

A primeira oração (a) contra o mal de inflamação no peito é bem sucinta e foi encontrada nas localidades de Mutum e Engenheiro Caldas. Ela é marcada pelo modo de organização descritivo, nomeando (homem, mulher e Jesus) e qualificando os seres e elementos presentes na oração (“homem bom; mulher má, casa de cabra”). O modo de organização narrativo também é contemplado, visto que existe uma sucessão de acontecimentos que descreve uma narrativa dos fatos.

O uso do enunciado elocutivo é manifestado logo nos dois primeiros versos da oração, ao julgar os personagens míticos presentes da oração (“homem bom, mulher má”). A oração se encerra com uma declaração, reiterando a presença do comportamento elocutivo.

O sujeito enunciativo na oração (a) é a benzedeadora, o sujeito destinatário e o sujeito interpretante correspondem à mesma pessoa que, nessa oração, é o consulente.

Vejamos agora a segunda oração (b) contra a mesma enfermidade, encontrada na localidade de Vazante:

(b) “Jesus quando saiu para o mundo

Chegou numa casa pediu pouso

E o homem era bom

E a mulher era má  
 Mandou Jesus pro chiqueiro dos porcos  
 Entre o cisco, a palha e a lama  
 Pelas palavras de Jesus  
 Que sare essa mama.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 253)

A oração acima (b), logo nos primeiros versos, começa nomeando e situando Jesus no tempo e espaço, demonstrando a presença do modo de organização descritivo:

“Jesus quando saiu para o mundo  
 Chegou numa casa pediu pouso”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 253)

Em seguida qualifica as figuras míticas do homem e da mulher, reiterando características do modo de organização descritivo:

“E o homem era bom  
 E a mulher era má”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 253)

A oração segue e finaliza-se localizando Jesus e estabelecendo uma lógica acional dos fatos, o que comprova a presença concomitante do modo de organização narrativo:

“Mandou Jesus pro chiqueiro dos porcos  
 Entre o cisco, a palha e a lama  
 Pelas palavras de Jesus  
 Que sare essa mama.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 253)

Nos dois últimos versos da oração, o comportamento é elocutivo ao declarar que a cura se restabeleça pelas palavras divinas.

O sujeito enunciativo corresponde à benzedeira e, nessa oração, diferentemente de tantas outras analisadas até agora, a benzedeira não divide sua posição com Deus, com exceção do último verso no qual ela ordena que a cura aconteça: “Que sare essa mama”.

Passemos para a última oração (c) contra o mal da inflamação do peito, encontrada na localidade de Divinópolis:

(c) “Passar terra com água na mama, dizendo:

‘Pedi pousada homem bom me dava  
 Mulher má me negava  
 Me deu manta de animal  
 E me mandou dormir no celeiro  
 Lama, cura essa mama.’  
 Rezar três vezes.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 255)

Logo no primeiro verso da última oração (c), o sujeito enunciador corresponde, mais uma vez, à figura da benzedeira que abre a oração propondo a maneira ideal de se iniciar a benzeção. A categoria modal “proposta” nos indica a presença do alocutivo, oferecendo a realização da ação proposta por ele mesmo (locutor) em benefício de seu interlocutor.

Ainda no primeiro verso, ao nomear os elementos (terra, água e mama), o sujeito enunciador deflagra a existência do modo de organização descritivo que se estende até o final da oração, visto que em seguida o sujeito enunciador qualifica os famigerados personagens míticos do homem bom e da mulher má:

“Pedi pousada homem bom me dava  
 Mulher má me negava.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 255)

Como podemos notar, assim como a maioria das orações que compõem o nosso *corpus*, a oração (c) também apresenta características dos modos de organização enunciativo, narrativo e descritivo. Ela se encerra com a modalidade injunção, ordenando que o elemento lama (apresentado nas instruções antes de começar a oração: “Passar terra com água na mama”) cure a mazela: “Lama, cura essa mama.”

Vejamos a seguir as últimas três orações que fecham o 2º bloco que são destinadas à cura contra dor de cabeça. Começaremos pela oração (a), encontrada nas localidades de Ervália, Pedro Teixeira e Brasília de Minas.

#### **4.6. Dor de cabeça**

Muitos podem ser os motivos causadores das dores de cabeça, tanto de alerta para o início de alguma enfermidade qualquer, como um sinal de alguma doença mais grave, tais como

tumores no cérebro, por exemplo. No entanto, no universo da benzeção, acredita-se que a dor de cabeça pode ser também causada por excesso de exposição à luz do sol ou da lua.

A dor de cabeça é uma queixa muito comum entre as pessoas e, por isso, é bastante mencionada nas práticas de benzeção. Existem diversas fórmulas e rezas para esse tipo de dor, algumas delas enfatizam a necessidade de cortar e transferir a dor para outro lugar, enquanto outras pedem proteção e alívio imediato. Em geral, as benzeções contra dor de cabeça são vistas como uma forma eficaz e acessível de tratamento, especialmente para aqueles que não têm acesso aos serviços de saúde convencionais.

As três orações contra dor de cabeça do nosso *corpus* fazem menção a Nossa Senhora, o que evidencia a preservação do modelo exemplar, ou seja, das referências às narrativas bíblicas.

#### 4.6.1. Análise das orações contra dor de cabeça

##### Dor de cabeça

- (a) “Pega-se uma toalha e dá-se nove dobras. Pega-se um meio copo d’água, com três punhadinhos de sal e com um ramo de arruda. Põe-se a toalha em cima da cabeça da pessoa; em seguida, põe-se o copo. Molha-se o ramo de arruda na água e espirra na pessoa, dizendo:”

‘Nossa Senhora quando andou pelo mundo

Um cálice bento na mão levou

Toalha com nove dobras

Dor de cabeça curou.’

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 257)

Assim como a última oração analisada (oração (c) contra inflamação no peito) a primeira oração contra dor de cabeça começa com informações sobre os procedimentos necessários para realizar a benzeção. Como sabemos, existem benzeções para muitas mazelas, sejam elas físicas, espirituais ou emocionais e, os elementos e a forma como será realizada a benzeção variam de acordo com a especificidade do mal para o qual se benze, além é claro, de variar de benzedeira para benzedeira, sua localidade etc.



O primeiro verso da oração (a) acima começa nomeando e localizando Nossa Senhora: “Nossa Senhora quando andou pelo mundo”, evidenciando a presença do modo de organização descritivo. A oração segue nomeando e localizando elementos presentes na oração:

“Um cálice bento na mão levou  
Toalha com nove dobras”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 257)

O último verso da oração é marcado pela modalidade constatação; “Dor de cabeça curou” reforçada pelo uso do delocutivo, aliás, presente em toda a oração, uma vez que a relação do locutor é consigo mesmo, ou seja, ele não implica uma atitude de seu interlocutor.

O sujeito enunciador é representado pela benzedeira e o sujeito destinatário corresponde ao consulente que também é o sujeito interpretante.

Vejam agora a segunda oração contra dor de cabeça, encontrada nas localidades de Rio Piracicaba, Itabira e Coromandel.

(b) “Encontrei a Virgem Maria  
Na beira do mar  
Sentada na pedra fria  
Tira sol e sereno  
Na cabeça de sua filha.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 257)

A segunda oração (b) contra dor de cabeça começa (e segue até o terceiro verso) nomeando e localizando a figura da Virgem Maria:

“Encontrei a Virgem Maria  
Na beira do mar  
Sentada na pedra fria”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 257)

O fato de nomear um ser (Virgem Maria), localizá-lo (na beira do mar) e qualificar um elemento (pedra fria) valida a presença do modo de organização descritivo. No entanto, como já vimos acontecer na maior parte das orações do nosso *corpus*, o modo de organização narrativo (além, é claro, do enunciativo que demanda os demais) se imbrica constantemente ao modo de organização descritivo, visto que a oração se desenvolve apresentando uma sucessão de ações da Virgem Maria, construindo assim uma representação narrativa. Os dois modos, reunidos, tornam-se fortes fatores de uma dimensão argumentativa (AMOSSY, 2006).

O sujeito enunciatador da oração (a) corresponde à benzedeira e o sujeito destinatário corresponde ao consulente. O sujeito interpretante é também o próprio consulente que terá o trabalho de associar os ditos da benzedeira à sua fé para, assim, ser agraciado com a cura.

Passemos agora para a última análise das orações contra dor de cabeça, a oração (c), encontrada nas localidades de Leopoldina, Contagem e Alvinópolis.

(c) “Aqui está Santa Maria

Sentada na pedra fria

Benzendo de ar, do vento

Do sol, da lua, das estrelas

Das ondas do mar

Jesus, Ave-Maria.”

(Leopoldina, Contagem, Alvinópolis, p. 258)

Assim como a oração (b) anterior contra o mesmo mal (dor de cabeça), a oração (c) começa evidenciando o modo de organização descritivo ao nomear e situar Santa Maria logo nos dois primeiros versos:

“Aqui está Santa Maria

Sentada na pedra fria”

(Leopoldina, Contagem, Alvinópolis, p. 258)

No verso seguinte, a oração continua nomeando os elementos que compõem a benzeção:

“Benzendo de ar, do vento”

Nos dois versos subsequentes, a oração nomeia os elementos da natureza e sugere o destino da mazela:

“Do sol, da lua, das estrelas

Das ondas do mar”

(Leopoldina, Contagem, Alvinópolis, p. 258)

A oração se encerra nomeando seres divinos, sugerindo a responsabilidade da cura a eles: “Jesus, Ave-Maria”. A sucessão de ações presentes nesta oração demonstra a junção dos dois modos de organização como citamos acima. O que quer dizer que a série de ações desempenhadas por Santa Maria, narradas nessa oração, demonstram a representação narrativa ilustram a retirada do mal (dor de cabeça) do enfermo pela figura da Virgem Maria.

O sujeito enunciador da oração (c) é a benzedeira, que se dirige ao sujeito destinatário que corresponde ao consulente que, nesse caso, é também o sujeito interpretante. A obtenção da cura através nas benzeções passa também pela fé de quem as procura e, por isso, o sujeito interpretante corresponde ao próprio consulente.

Na hipótese de o consulente ser alguém que não acredite nas benzeções e que esteja ali por qualquer outro motivo (um adolescente levado pela mãe, uma pessoa curiosa querendo viver uma experiência diferente etc.), o sujeito interpretante não corresponderia a ele (ao consulente). Uma vez que o contrato de verdade entre a benzedeira (quem realiza a benzeção) e o consulente (quem procura pela cura através da benzeção) não se realiza, existe uma quebra do contrato de promessa (de que a cura seja realizada) e a cura pode não existir.

Passemos agora para o 3º bloco de oração de cura composto por três orações para fechar o corpo e se proteger contra o Diabo. As orações para fechar o corpo não são orações costumeiras, ou seja, não pertencem ao grupo de orações mais frequentes e conhecidas como as demais orações do 1º e 2º blocos. Por este motivo e também pela complexidade delas (muito em razão de sua extensão) as colocamos em um grupo separadamente das demais orações.

#### **4.7. Fechar o corpo**

Fechar o corpo é uma expressão muito usual no contexto das religiões de matrizes africanas, tais como o Candomblé e a Umbanda. Ter o corpo fechado significa estar protegido através de um ritual de benzeção. A oração para fechar o corpo busca alcançar a proteção máxima para o indivíduo, de forma que ele não se sinta tão vulnerável aos perigos da vida. Por se tratar de uma reza preventiva, a benzeção para se fechar o corpo não é muito praticada e nem tampouco amplamente conhecida.

Acredita-se que cada indivíduo possui uma aura, um campo energético que envolve o corpo físico. Esse campo é sensível a influências externas, tanto positivas quanto negativas. Quando alguém possui o corpo aberto, significa que sua aura está vulnerável, permitindo a entrada de energias indesejadas que podem afetar seu bem-estar físico, emocional e espiritual. Ter o corpo fechado é estar protegido contra essas influências negativas. É como se houvesse uma barreira ou escudo energético ao redor da pessoa, impedindo que energias negativas se aproximem ou afetem sua harmonia interior. Ter o corpo fechado está relacionado a um estado de equilíbrio, paz e segurança espiritual.

Para esse tipo de reza, São Jorge é o santo mais aclamado, justamente pelas suas características de combate e proteção, o que o representam como um guerreiro contra o mal.

#### 4.7.1. Análise das orações para fechar o corpo

##### 3º Bloco – Fechar o corpo/proteção contra o Diabo

- (a) “Lá vem São Jorge, cavaleiro,  
No seu cavalo montado  
Na sua rua passou,  
Encontrou Nossa Senhora.  
Nossa Senhora perguntou:  
– Onde vai, Jorge?  
– Vou nas minhas intendências, Senhora.  
– Não vai, Jorge, que nossos inimigos lá vêm.  
– Eu vou, Senhora, porque  
Eles de mim não passarão.  
Se eles tiverem olhos pra mim,  
Não me verão;  
Se tiver mão pra mim,  
Não me pegarão;  
Se tiver boca pra mim,  
Não me bocarão;  
Se tiver braço pra mim,  
Não me levantarão;  
Se tiver arma de corte pra mim,  
Há de virar o corte pela cacunda;  
Se tiver arma de fogo,  
É de correr água dos ouvidos à boca  
Assim como a água  
Corre pelo Rio Jordão.  
Entrei em casa de Abraão  
Com minha espada na mão,  
Amansar Abraão, e Adão, e Noé,  
Assim como essas três palavras  
Amansou Abraão, e Adão, e Noé,  
Assim peço para amansar

O coração de meus inimigos  
 Que eles não de ficar  
 Sempre manso pra mim  
 Bando e amigo,  
 Como a sola de meus pés.  
 Menino Jesus, Maria e José  
 Valha-me minha pessoa como Fulano de tal.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

A primeira oração (a) do 3º bloco é a mais extensa das orações que compõem todo o nosso *corpus*. Ela foi, sem dúvida alguma, elaborada como uma pequena narrativa, que como as precedentes (ou mais até) incorpora o modo de organização descritivo ao narrativo. A oração começa pela descrição, nomeando (São Jorge, seu cavalo e Nossa Senhora), classificando (ele é um cavaleiro) e localizando seres (na rua):

“Lá vem São Jorge, cavaleiro,  
 No seu cavalo montado  
 Na sua rua passou,  
 Encontrou Nossa Senhora.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

Ainda do 1º ao 4º verso da oração, constatamos a presença do enunciado delocutivo que é marcado pela ausência do sujeito falante, atribuindo ao enunciado uma forma impessoal. Logo, a modalidade “constatação” é evidenciada nos versos supracitados, ao se narrar a ordem de acontecimento dos fatos, construindo uma representação narrativa. Ao fazê-lo, percebemos a concomitância dos dois modos de organização do discurso, além é claro, do modo enunciativo, o qual demanda os demais: o modo descritivo e narrativo.

O sujeito enunciativo é a benzedeira que, por sua vez, se dirige ao sujeito destinatário que é o consulente/doente que, neste caso, corresponde também ao sujeito interpretante.

Seguindo a oração, no 5º verso o sujeito enunciativo mostra-se bem mais escondido. O tom musical da oração espera chegar outro sujeito-enunciativo (São Jorge) para prosseguir e para o diálogo entre dois sujeitos-falantes tomar corpo. São eles Nossa Senhora e São Jorge. Nesse momento, o tom da benzeção passa de delocutivo a alocutivo.

“Nossa Senhora perguntou:  
 – Onde vai, Jorge?  
 – Vou nas minhas intendências, Senhora.

– Não vai, Jorge, que nossos inimigos lá vêm.  
 – Eu vou, Senhora, porque”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

São Jorge responde à Nossa Senhora qual será seu paradeiro e, para se justificar, ele recita parte da sua famosa oração de proteção contra o mal. Vejamos:

“Eles de mim não passarão.  
 Se eles tiverem olhos pra mim,  
 Não me verão;  
 Se tiver mão pra mim,  
 Não me pegarão;  
 Se tiver boca pra mim,  
 Não me bocarão;  
 Se tiver braço pra mim,  
 Não me levantarão;  
 Se tiver arma de corte pra mim,  
 Há de virar o corte pela cacunda;  
 Se tiver arma de fogo,  
 É de correr água dos ouvidos à boca”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

Toda a sua justificativa é construída na possibilidade de livramento total, mesmo frente às adversidades. Por isso o emprego do modo verbal no imperativo e, em seguida, a sua resposta afirmativa/negativa apresentada através da modalidade “injunção”, já que o sujeito enunciador exerce sem questionamentos a sua posição de autoridade frente ao inimigo.

Em seguida, a enunciação se molda a partir de uma comparação para se chegar a um destino ideal, o refúgio contra o alcance dos inimigos, vejamos:

“Assim como a água  
 Corre pelo Rio Jordão.  
 Entrei em casa de Abraão  
 Com minha espada na mão,  
 Amansar Abraão, e Adão, e Noé,  
 Assim como essas três palavras  
 Amansou Abraão, e Adão, e Noé,  
 Assim peço para amansar  
 O coração de meus inimigos  
 Que eles hão de ficar  
 Sempre manso pra mim  
 Bando e amigo,  
 Como a sola de meus pés.  
 Menino Jesus, Maria e José  
 Valha-me minha pessoa como Fulano de tal.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

Continuando a narrativa, o sujeito enunciatador descreve, através de alusões/comparações às passagens bíblicas, a maneira como ele irá proceder à cura. Constatamos a presença da modalidade “petição” no intuito de pedir que os corações de seus inimigos sejam amansados:

“Assim peço para amansar  
O coração de meus inimigo”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 314-315)

As orações para fechar o corpo ou de proteção contra os inimigos, como foi dito anteriormente, não são muito solicitadas e não são de conhecimento geral de todas as benzedadeiras. Essa benção de fechar o corpo e protegê-lo contra os inimigos requer um conhecimento específico do ritual de benção e é mais comum e usual nos terreiros de Candomblé. Inclusive, no sincretismo religioso, São Jorge, o guerreiro, corresponde ao orixá Ogum, o ferreiro. Ambos são figuras religiosas conhecidas por serem corajosas e destemidas, prontas para enfrentar o inimigo com seus aparatos de metal (espada).

A Oração de São Jorge é uma prece dedicada ao santo católico, considerado um guerreiro e protetor de grande poder presente nas orações da cultura popular. Ela carrega em si uma carga semântica de proteção contra o mal e os inimigos ocultos (ou não). Tal oração é recitada pelos fiéis para pedir a intercessão do santo em momentos de dificuldades e para obter sua proteção em batalhas contra o mal. Pelo seu tom, como já foi dito, de tão proferida na esfera da religiosidade popular, já foi introduzida em várias músicas brasileiras<sup>21</sup>. No mundo vegetal, o santo é também reverenciado pela planta *Dracaenatrifasciata* que, por ser pontuda, tem a aparência de uma espada e leva o nome popular de espada de São Jorge. Vejamos agora a segunda oração (b) do 3º bloco, encontrada no Vale do Jequitinhonha:

(b) “O nome de Deus e da Virgem Maria

Encomenda min’alma com toda sua dortença

O corpo com todo o seu sentido

Por conta eu sou.

Então por meu pai, a vossa mãe Maria Santíssima,

Por minha mãe, os doze apóstolos,

Por mim e por meus irmãos.

---

<sup>21</sup> Artistas como Caetano Veloso, Jorge Bem Jor, Zeca Pagodinho, Maria Betânia, entre outros, já incorporaram em suas canções a famosa oração de São Jorge.

Com os de Deus e o céu andarei  
 O meu corpo não será preso e nem tomado  
 Nem meu sangue derramado, nem meu rosto afrontado.  
 Só assim, pela fé que tenho em Jesus Cristo,  
 Andarei dia e noite,  
 Os inimigos não encontrarei,  
 Os bons mostrarão graça  
 E a graça me farão.  
 Pela fé que tenho em Deus andarei no escuro e no claro  
 Tão bem guardado como andou o Menino Jesus.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 318-319)

A oração (b) começa nomeando Deus e a Virgem Maria, evidenciando o modo de organização descritivo. Diferentemente da oração (a) precedente, esta oração (b) clama pela intersecção de Deus, Virgem Maria e Jesus para fechar o corpo contra todo o mal. Ao exemplificar como a proteção do corpo se efetivará, o modo de organização narrativo se faz presente, como constatamos nos versos:

“Com os de Deus e o céu andarei  
 O meu corpo não será preso e nem tomado  
 Nem meu sangue derramado, nem meu rosto afrontado.  
 Só assim, pela fé que tenho em Jesus Cristo,  
 Andarei dia e noite,  
 Os inimigos não encontrarei,  
 Os bons mostrarão graça  
 E a graça me farão.  
 Pela fé que tenho em Deus andarei no escuro e no claro  
 Tão bem guardado como andou o Menino Jesus.”  
 (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 318-319)

Dessa forma, assim como as demais orações que compõem nosso *corpus*, os modos de organização narrativo e descritivo dividem espaço na cena enunciativa e essas pequenas histórias em forma de orações, mostram todas uma dimensão argumentativa, como já foi dito. Seus implícitos levam a outras histórias, outros lugares.

A oração em questão nos sugere a presença do uso do delocutivo, uma vez que o sujeito enunciador faz uso de marcas modais como a “declaração” como podemos notar em várias passagens, tais como nos versos:



“O meu corpo não será preso e nem tomado  
Nem meu sangue derramado, nem meu rosto afrontado.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 318-319)

No caso das benzeções, o sujeito enunciator é, evidentemente, a benzedeira. No entanto, essa oração possui uma particularidade: a benzedeira (sujeito enunciator) profere a oração na primeira pessoa do singular (eu), o que nos dá uma ideia de que ela, a benzedeira, estaria ocupando o lugar de quem recebe a cura. Esse lugar de recebimento da cura geralmente é ocupado pelo sujeito destinatário que corresponde, na maior parte das vezes, ao consulente. Acreditamos que tal evento acontece justamente pela finalidade da oração, que é fechar o corpo do consulente contra o mal. Dessa maneira, ele (o consulente) precisaria pedir em seu nome a proteção para seu corpo. E, como o conhecimento das rezas é da alçada da benzedeira, é natural que ela tome a palavra em prol do consulente. De toda forma, mesmo que ela ocupe o lugar do consulente para pedir a proteção do corpo, a intenção é fechar o corpo do consulente, e não o dela, da benzedeira.

Vejamos agora a última oração (c) para fechar o corpo e também a última oração do nosso *corpus*, encontrada na localidade de São Gonçalo do Abaeté:

(c) “Anjo da Guarda  
Que guarda minh’alma  
Desde que nasci  
Estiagem daqui  
A minha defesa e guarda  
Indes que eu nasci.  
Assim vos peço  
Humilde defendagem;  
Contém vós carga  
Lançando da minha alma  
Aos espíritos de averter (\*)  
Faltando as más obras  
Encaminhando o meu anjo  
Da minha guarda para guardá-lo  
Os preceitos divinos  
Caridade do próximo  
Assim como nós mesmo.

Amém.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 320)

(\*) Espírito de adever = almas que não tem salvação.

A nossa última oração para fechar o corpo começa reconhecendo a presença e proteção do anjo da guarda na vida do consulente, por meio do enunciado delocutivo. Vejamos:

“Anjo da Guarda  
Que guarda minh'alma  
Desde que nasci  
Estiagem daqui  
A minha defesa e guarda  
Indes que eu nasci.”

(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 320)

Ainda no excerto acima, por situar o ser (anjo da guarda), percebemos a presença do modo de organização descritivo que trabalha em concomitância com o modo de organização narrativo, uma vez que o trecho acima também apresenta uma sucessão de ações que nos possibilita a realização de uma representação narrativa.

A partir do 7º verso, percebemos presença do alocutivo pela modalidade “petição” quando a benzedeira pede, em prol de seu consulente, proteção:

“Assim vos peço  
Humilde defendagem;  
Contém vós carga  
Lançando da minha alma  
Aos espíritos de adever (\*)  
Faltando as más obras  
Encaminhando o meu anjo  
Da minha guarda para guardá-lo.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 320)

No trecho acima, a benzedeira assume o lugar de sujeito enunciativo que se dirige ao anjo da guarda, seu interlocutor que, por sua vez, assume o lugar de sujeito destinatário na cena enunciativa. O sujeito interpretante é o próprio consulente que, ao internalizar o que foi pedido a seu respeito, é capaz de receber a cura através das benditas palavras sagradas.

O 14º até o 18º verso é feito uma constatação, modalidade do comportamento elocutivo, vejamos:

“Os preceitos divinos  
Caridade do próximo  
Assim como nós mesmo.  
Amém.”  
(GOMES; PEREIRA, 2004, p. 320)

Nesses versos a benzedeira, após pedir a intervenção de seres divinos, constata o poder que os seres detêm e seus preceitos divinos, como se confirmasse a cura, já que, segundo ela (a benzedeira/sujeito enunciador), a cura virá após a intervenção divina.

Analisar os desdobramentos dos sujeitos linguageiros nas orações de reza de cura não é uma tarefa simples, sobretudo porque o sujeito comunicante é desconhecido por nós, já que não sabemos a autoria original das rezas que compõem o nosso *corpus*, uma vez que elas foram se formando ao longo dos tempos através da contribuição de muitos. No entanto, em um ritual real de benzeção, o sujeito comunicante, muitas vezes, corresponde à figura da própria benzedeira, que se declara autora de sua própria oração. Quando a autoria da reza não corresponde à benzedeira, ela geralmente sabe nos dizer a sua autoria, facilitando, assim, a transparência na identificação do sujeito comunicante.

De toda forma, ao revelarmos os desdobramentos dos sujeitos nas orações do nosso *corpus*, podemos concluir que: o sujeito comunicante, como ser social que é, não pode ser identificado com exatidão por ser fruto da contribuição de várias pessoas, de diferentes localidades de Minas Gerais e que, em maior ou menor grau, compartilham de imaginários sociodiscursivos, tais como a crença na cura através da benzeção e a fé nos seres divinos.

O sujeito enunciador, presente nas orações do nosso *corpus*, aquele que assume a função de enunciar, transmitindo a mensagem ao destinatário idealizado, é, na maior parte dos casos, a própria benzedeira. Contudo, como notamos em diversas passagens, o sujeito enunciador, parece ceder lugar à voz de Deus, dividindo, assim, a sua posição de sujeito enunciador com a benzedeira. Seriam dois seres ocupando o mesmo lugar na cena enunciativa: benzedeira e Deus se fundem para fazer valer o ato performativo de benzer. Mas, caso essa hipótese pareça um pouco confusa ou ousada demais, nos resta pensarmos em considerar a ideia de uma possessão do bem, na qual a benzedeira é acometida pelas forças do bem para, assim, realizar a cura.

O sujeito destinatário idealizado é por vezes o consulente, por vezes a própria doença ou a personificação do mal, o Diabo. O que define quem assumirá o posto de sujeito destinatário é quem, no momento da oração em questão, se ocupa do posto de sujeito enunciador. Geralmente, quando o sujeito enunciador é a benzedeira, o sujeito destinatário é o consulente

e, quando o sujeito enunciador é a junção entre benzedeira e Deus, o sujeito destinatário é a própria doença ou a personificação do mal.

Por fim, a revelação do sujeito interpretante fica mais ou menos condicionada à revelação do sujeito destinatário e oscila entre o consulente e o Diabo. Quando o sujeito enunciador é representado pela benzedeira e o sujeito destinatário corresponde ao próprio consulente, o sujeito interpretante é, na maior parte dos casos, o próprio consulente. Quando o sujeito enunciador é representado por Deus e o sujeito destinatário é a doença ou a representação do mal, o sujeito interpretante corresponde à própria representação do mal, o Diabo. E é nesse momento que podemos vislumbrar um pouco do famigerado duelo entre Deus e o Diabo! Note-se ainda que, no caso das orações de fecha-corpo elas são de certo modo, mais independentes da benzedeira. Seu próprio formato convida quem quer ser protegido a enunciá-la sempre que preciso.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se defender que os discursos sociais presentes em nosso imaginário sociodiscursivo moldam nosso discurso através do imaginário psicossocial e contribuem para a perpetuação das práticas de benzeção na atualidade por diversas razões.

Os discursos sociais têm um papel importante na construção de significados e na formação das crenças e valores individuais e coletivos. Quando os discursos sociais veiculam informações, narrativas e ideias sobre a benzeção como uma prática legítima, eficaz e culturalmente valorizada, eles moldam o imaginário psicossocial das pessoas que nelas creem. A existência desse tipo de discurso é disseminada por meio de várias fontes, como mídia, instituições religiosas, tradições familiares e interações sociais.

Os discursos sociais que se referem à benzeção exercem influência na maior parte das pessoas que os procuram, pois, elas percebem que há uma autoridade que vem legitimar, de modo natural quem o ministra. E isso exerce um papel fundamental na credibilidade da benzeção. Quando figuras de autoridade, como líderes religiosos, especialistas em saúde ou pessoas influentes na comunidade, endossam a benzeção e enfatizam seus benefícios, isso faz aumentar a confiança e a crença nessas práticas. Essa validação social contribui para sua perpetuação no contexto sociocultural.

Os discursos sociais também podem estigmatizar e marginalizar outras abordagens de cuidado e cura que não são reconhecidas ou valorizadas pela sociedade dominante. Isso pode levar as pessoas a buscar alternativas, como a benzeção, como uma resposta aos discursos sociais que desqualificam outras formas de cuidado. A marginalização de práticas médicas convencionais ou a desconfiança em relação a elas pode levar as pessoas a recorrerem à benzeção como uma opção válida e culturalmente aceita.

Porém, os discursos sociais podem destacar a importância da benzeção como uma expressão cultural e espiritual valiosa. Ao enfatizar a benzeção como uma prática enraizada na identidade cultural de determinadas comunidades, esses discursos reafirmam sua relevância e legitimidade. Isso contribui para a continuidade e a manutenção das práticas de benzeção, especialmente quando há um desejo de preservar as tradições culturais em meio à influência dominante da globalização e da homogeneização cultural.

Os discursos sociais também desempenham um papel fundamental na transmissão intergeracional de conhecimentos e práticas de benzeção. Quando as gerações mais velhas compartilham suas experiências, crenças e narrativas sobre a benzeção, os discursos sociais

facilitam a preservação e a transmissão dessas práticas para as gerações mais jovens, garantindo sua continuidade e perpetuação.

As normas, valores e sistemas de crenças de uma determinada sociedade moldam a forma como a benzeção é discutida, valorizada e transmitida. Assim, os discursos sociais contribuem para a perpetuação da benzeção ao se alinharem com as crenças e práticas existentes na cultura em questão.

Ao reconhecer, estudar e valorizar a benzeção como um repositório de saber localizado na cultura popular, esperamos contribuir para a preservação do patrimônio cultural, o fortalecimento das identidades regionais e a promoção de um diálogo intercultural mais inclusivo. As práticas de benzeção são um testemunho vivo da sabedoria acumulada ao longo dos tempos e merecem ser valorizadas e transmitidas às gerações futuras como um legado cultural precioso.

A teoria semiolinguística de Patrick Charaudeau nos ajudou a compreender como os discursos sociais, por meio de estratégias linguísticas-discursivas, moldam nossa interpretação e perpetuam as práticas de benzeção. Ao analisar os discursos em torno da benzeção, é possível identificar como os significados são construídos, as representações são formadas e como esses discursos vêm de muito longe, pois, reproduzem ditos e gestos de outros povos, de outros tempos, que foram aos poucos se enraizando na cultura popular brasileira.

Com as ferramentas da teoria semiolinguística nos foi possível desvendar os significados subjacentes, os códigos e os valores compartilhados dentro das práticas de rezas populares. Dessa forma, acreditamos ter ido além da superfície dos discursos e práticas de benzeção ao buscar acessar suas camadas mais profundas no que diz respeito ao seu sentido.

Ao considerar os desdobramentos dos sujeitos na cena enunciativa de uma reza de benzeção, nos foi possível enxergar a magnitude que rege às práticas da benzeção, evidenciando a presença do comportamento exemplar dos seres divinos. Os preceitos que regem uma conduta de vida exemplar (baseada nos ensinamentos de Jesus Cristo) se manifestam nos diferentes atores sociais da cena enunciativa de uma reza de cura. Da mesma forma, a presença de uma conduta execrável e condenável é também manifestada através do comportamento maléfico do Diabo que, por vezes, compõe a cena enunciativa, assumindo o posto de sujeito destinatário e/ou sujeito interpretante.

Através das narrativas de vida nos foi possível identificar e reafirmar os imaginários sociodiscursivos que permeiam as práticas de benzeção, compreendendo como essas narrativas são construídas, transmitidas, interpretadas e perpetuadas desde a época do Brasil Colônia até os dias atuais. Será possível, em um futuro distante, conceber o comportamento humano

completamente avesso aos imaginários do universo místico? Cremos que não, pois, se possível fosse, não estaríamos vendo acontecer, em pleno século XXI, as maiores atrocidades em nome de Deus.

Em suma, os imaginários psicossociais, mesmo os de intelectuais, se dobram por vezes diante dos mistérios da existência. É o caso de nos lembrarmos do velho ditado popular espanhol: *Yo no creo en brujas, pero que las hay las hay.*

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. **Cultura popular: um conceito e várias histórias**. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Org.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p. 83-102.
- AMOSSY, R. **L'argumentation dans le discours**. 2e. édition. Paris: Armand Colin, 2006.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Estética da criação verbal**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais**. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 2010.
- BASTIDE, R. **Les religions africaines au Brésil – Vers une sociologie des interpretations de civilisation**, Paris, P.U.F., 1960.
- BERTAUX, D. **Le récit de vie. L'enquête et ses méthodes**. 2. ed. Paris: Armand Colin, 2005.
- BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**. Ensaio sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BORNHAUSEN, R. L. **As ervas do sítio: história, magia, saúde, culinária e cosmética**. São Paulo: Bei, 2008.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**. São Paulo: Editora S.A., 1980.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BUTLER, J. **Gender Trouble**. Routledge. New York: 1990.
- CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas**. São Paulo, Edusp, 1997.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Meleagro**. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1978.
- CASTORIADIS, Cornélius. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- CAVALCANTI, Maria Laura V.C. *et al.* 1992. “Os estudos de folclore no Brasil”. Seminário Folclore e Cultura Popular: As várias faces de um debate. **Série Encontro e Estudos**, nº 1. p. 101-112. Rio de Janeiro: Funarte.
- \_\_\_\_\_. **Cultura e saber do povo: uma perspectiva antropológica**. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 147 (Patrimônio imaterial), p. 69-78, out.-dez. 2001.



CHARTIER, Roger. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico**. Rio de Janeiro, 1995.

CHARAUDEAU, P. **Langage et Discours - Eléments de sémiolinguistique**, Paris, Hachette. 1983.

\_\_\_\_\_. **Grammaire du sens et de l'expression**. Paris: Hachette, 1992.

\_\_\_\_\_. **Le discours politique. Les masques du pouvoir**, Paris, Vuibert, 2005.

\_\_\_\_\_. **Da ideologia aos imaginários sociodiscursivos**. Discurso político. São Paulo: Contexto, 2006, p. 185-208.

\_\_\_\_\_. Pathos e discurso político. In: MACHADO, I.L. et al. (org.). **As emoções no discurso**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2007, p. 240-251.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e discurso: modos de organização**. São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. A patemização na televisão como estratégia de autenticidade. In: MENDES, E., MACHADO, I. L. (orgs.) **Emoções no discurso**, volume II. Campinas: Mercado de Letras, 2010, p. 23-56.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

\_\_\_\_\_. Os estereótipos, muito bem. Os imaginários, ainda melhor. Trad. André Luiz Silva e Rafael Magalhães Angrisano. **Entre palavras**, Fortaleza, v. 7, p. 571-591, 2017.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2014.

\_\_\_\_\_. **Identidade social e identidade discursiva, o fundamento da competência comunicacional**. In: PIETROLUONGO, Márcia. (org.) O trabalho da tradução. Rio de Janeiro: Contracapa, 2009, p. 309-326. Disponível em: <<http://www.patrick-charaudeau.com/Identidade-social-e-identidade.html>>. Acesso em: 30 out. 2020.

CHARTIER, Roger. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico**. Rio de Janeiro, 1995.

CUNHA, Celina Gontijo. **A prática da benzedeira: memória e tradição oral em terras mineiras**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras: estudos da Linguagem. Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, MG. 2018.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In. DEL PRIORE, Mary; Bassanezi, Carla. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001. p.78-114.

DURKHEIM, É. **Sociologia e filosofia**, Rio de Janeiro, Forense, 1970.

\_\_\_\_\_. **As formas elementares da vida religiosa**, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Más allá del eurocentrismo**: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. Em: CASTRO-GOMEZ, Santiago; RIVERA, Oscar Guardiola; BENAVIDES, Carmen Millán de (Eds.). *Pensar (en) los interstícios: teoría y práctica de La crítica póscolonial*. Santa Fe de Bogotá: CJA: Instituto Pensar, 1999. p. 147-162.

EMEDIATO, W.; FRANCO, E. A. Discurso religioso, argumentação e cognição da fé. In: MELO, M.S. S (Org.). **Reflexões sobre o discurso religioso**. Belo Horizonte: Núcleo de Análise do Discurso, Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos, Faculdade de Letras da UFMG, 2017.p.197-216.

\_\_\_\_\_. **Problemáticas contemporâneas dos estudos do discurso**: por uma análise integrada. In: EMEDIATO, W. et al. (org.) *Teorias do Discurso*. Novas práticas e formas discursivas, 2020, p. 19-56.

GINZBURG, C. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJ/Mazza Edições, 2004.

\_\_\_\_\_. **Flor do não esquecimento**: cultura popular e processos de transformação. Belo Horizonte: Autêntica, 2002;

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: Luiz Antônio Silva (Org.). *Movimentos sociais, urbanos, memórias étnicas e outros estudos*. Brasília: Anpocs (Ciência Sociais Hoje, 2), 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

JAQUET, C. **Les transclasses ou la non-reproduction**. Paris: P.U.F., 2015.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**: diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 2014.

LACORTE, J. Guilherme & ZAMITH, Vinício Arruda. *Varicela –herpes zoster*. In: VERONESI, Ricardo. **Doenças infecciosas e parasitárias**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1976.

LESSA, Cláudio Humberto; ROLIM, Wiliane Viriato. Análise da dimensão argumentativa em narrativas de alunas da EJA: a retoricização da memória de desigualdades sociais vividas. In: MACHADO, Ida Lucia; FIGUEIREDO, Adriana Do Carmo; GUIMARÃES, Maira. **Vozes femininas em narrativas de vida**: olhares sobre sujeitos transclasses. Coimbra: Grácio Editora, 2022. p. 195-217.

MACHADO, Ida Lucia. Interações discursivas entre alguns poetas da Idade Média francesa e divindades cristãs. In: MELO, M.S. S.(org.) **Reflexões sobre o discurso religioso**. Belo Horizonte: NAD, 2017 (e-Book), p.105-130.

\_\_\_\_\_. **Reflexões sobre uma corrente de análise do discurso e sua aplicação em narrativas de vida**. Coimbra: Grácio Editora., 2018.

MACHADO, Ida Lucia. **Narrativas de vida**: Saga familiar e sujeitos transclasses. Coimbra: Grácio Editora, 2020.

\_\_\_\_\_. Uma das possíveis aplicações da Semiologia: Estudo de caso sobre o fenômeno da resiliência. In: EMEDIATO, W. *et al.* (org.) **Teorias do Discurso**. Novas práticas e formas discursivas, 2020, p. 57-78.

\_\_\_\_\_. Uma via de acesso para modificar o mundo: a narrativa de vida. In: MACHADO, Ida Lucia; FIGUEIREDO, Adriana Do Carmo; GUIMARÃES, Maira. **Vozes femininas em narrativas de vida**: olhares sobre sujeitos transclasses. Coimbra: Grácio Editora, 2022. p. 133-150.

MACHADO, Maria Clara T. **Culturas populares e desenvolvimento no interior das Gerais**: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985). Tese (Doutorado) – USP, São Paulo: USP, 1997.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: **O lado mais escuro da modernidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun. 2017

MUXEL, A. **Individu et mémoire familiale**. Paris: Nathan, 1996.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **O que é medicina popular**. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, nº 3, 1989.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A Ciência da benzedura**: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. São Paulo: EDUSC, 1989.

ROSA, João Guimarães. Bicho mau. In: \_\_\_\_\_. **Estas estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001a, p. 239-260.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira – 19ª edição, 2001.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Mórula editorial, 2019.

RUSSELL, Jeffrey B.; ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2019.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das benzedeiros**: um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta-RN. Porto Alegre: Cirkula, 2018.

SANTOS, S.de P.; MENEZES, W. A. (org.) **Discurso, Identidade, Memória**. Fortaleza: Expressão Gráfica Editora, 2015.

SILVA, Costa René. **Cultura popular educação**. Salto para o Futuro. Brasília, 2008

SOARES, Felipe de Paula. **Corpóreo**: poemas e outras coisas feitas de palavras. Sete Lagoas: Selo Atemporal, 2014.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

STAN, R. **Bakhtin**: Da teoria literária à cultura de massa. São Paulo: Editora Ática, 1992.

THOMPSON, Edward P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

## ANEXO A – REZAS

Fonte do *corpus*: GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJ/Mazza Edições, 2004.

### 1º Bloco - contra o Mau-olhado (4 rezas)

Tu levas se tu trouxes e só Deus é quem te benze, desse mau olho que te olhou e Jesus tá na cruz e lá tá o demônio; seu olho é o ferro e o meu é o aço, tu embarça e eu desembarço, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Estava Nosso Jesus Cristo em dia de viagem na beira do mar; encontrou o Sr. São Pedro. O que faz Pedro, que estás sentado em cima da pedra fria chorando? Não é nada não, senhor; estou esperando o raminho da Virgem Maria, tô curando e benzendo de tudo quanto é mal, de quebrante, mau olhado e olho ruim, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Com o nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

Vás-te quebrante, olhado, mau olhado e olho ruim, acompanhado por reflexo do sol daquela estrela gloriosa e da nova; vá para casa que não canta galo, nem vaca berra, nem cachorro late, nem menino chora, com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Vós, Maria concebida sem pecado, rogai por nós, assim como vós rogai fulano. Meu Deus, cura que eu não posso curar. Meu Deus, dai as graças que eu não posso dar. (Virgem da Lapa, p. 159)

Deus te fez, está te criando e há de criar.

Deus Nosso Senhor, que tira este mal que está te acompanhando.

Deus quando andou por este mundo encontrou

Mulher ruim e homem bom,

Cama de palha e casa suja.

Encontrou também Nossa Senhora, sentada na pedra fria.

Maria perguntou:

– Deus, o que tira cento, mau-olhado e quebrante

No corpo de fulano?

Deus respondeu:

– Maria, é três pais-nossos e três ave-marias.

A atirarei, jogarei para as ondas do mar

Onde não se ver pinto piar e nem galinha cantar

Nem menino Jesus chorar

Onde tem o compadre e a comadre.

Isso pra Deus não será nada.  
 Nada não seja que não tira esse mal.  
 (Divinópolis, 159/160)

Fulano, eu creio em Deus Pai  
 Em Deus filho, em Deus Espírito Santo  
 Não creio que no corpo humano  
 Possa penetrar quebranto, espanto  
 Mau olhado, inveja e ambição  
 O Senhor ordena que torto mal do corpo humano  
 Vá para o espaço ou para o mar.  
 Com o poder de Deus Pai,  
 Deus Filho, em Deus Espírito Santo  
 Que a Virgem Maria tire o seu quebranto.  
 Um dia estava Lélia chorando,  
 Assentada nas montanhas  
 Quando passou Santa Luzia e disse:  
 – O que você tem, Lélia, que tanto choras?  
 Choro por causa do meu filho  
 Que está de quebranto e mau olhado.  
 – Lélia, seu filho não morre  
 Nem de quebranto, nem de mau olhado  
 Foi com dois olhos que puseram  
 E é com três ramos que eu tiro. (Novo Cruzeiro, Inhapim, Grão Mogol, p. 160)

Benzo-te com o sangue de Jesus Cristo  
 E o leite de Nossa Senhora  
 Levai para o mar de água salgada  
 Onde não canta nem galo  
 Nem galinha, nem o sol, nem a estrela  
 Levai para a água do mar salgado. (São João Del Rei, Ouro Preto, Juramento, p. 161)

## **2º Bloco – Contra doenças**

### **Cobreiro**

– Que corto?

Cobreiro.

Assim mesmo eu corto

Corto cabeça, meio e rabo

Assim mesmo eu corto

(Divinópolis, Piranga, Presidente Bernardes, São Sebastião do Maranhão, Ouro Preto, p. 179)

Eu te corto coxo, coxão

Sapo, sapão

Cobra, cobrão

Lagarto, lagartão

E todo bicho de sua nação

Para que não cresças e não apareças

E não dobres o rabo com a cabeça

Santa Iria tinha três filhas

Uma se assava, outra cozia e a outra pela água ia

Perguntou Nossa Senhora que lhe fazia

Que lhe cuspiisse e assoprasse que sararia.

(Campo do Meio, Manga, Caratinga, p. 182)

– Se for de cobra, estou cortando.

Se for de aranha, estou cortando.

Se for de sapo, estou cortando.

Se for fêmea ou macho, estou cortando.

Se for calango, estou cortando.

De qualquer bicho mal, ei estou cortando.

Cabeça, rabo e meio, estou cortando.

(São Geraldo do Tumiritinga, p. 183)

### **Erisipela**

Eripa, erisipele, erisipele

Deu no osso, deu no nervo

Do nervo deu na veia,

Do sangue deu na carne,  
 Da carne deu na pele,  
 Da pele foi pra casa,  
 Do canta galo da casa  
 Do canto galo vai pra ilha do mar.  
 Pra nunca mais voltar.  
 Com o nome do Pai.  
 Filho, Espírito Santo,  
 Amém. (Patrocínio, p. 193)

Pedro Paulo veio de Roma, com o Senhor encontrou.

O Senhor lhe perguntou:

– Pedro Paulo, de onde vens?

– Eu, Senhor, venho de Roma.

– E o que há por lá passado?

– Grande doença: erisipela.

– Volta atrás oh Pedro Paulo.

Vai para esta terra

Com três folhas de palmas bentas

Outras tantas de oliveira

Para curar desta maneira:

Erisipela, erisipelão

Vai-te para o fundo do mar

Que o Fulano é bem pobre

E não te pode sustentar

Homem manso, mulher brava

Nossa Senhora curava. Amém.

(Uberaba, Felisburgo, Bambuí, p. 194)

Jesus quando andava pelo mundo

Encontrou com Pedro e perguntou:

– Que tens, Pedro?

– É minha erisipela

E meu empolho



Com que cura, Senhor?  
 – Com três raminhos de cominho, azeite doce  
 Três vezes cada vez,  
 Três vezes por dia,  
 Três dias seguidos.  
 E irás sarar dizendo:  
 Em nome de Deus Pai,  
 Em nome de Deus Filho,  
 Em nome de Deus Espírito Santo.  
 (Juíz de Fora, p. 195)

### **Dor de dente**

Deus salve a lua nova  
 De nova para crescente  
 Peço para me livrar  
 Da dor de goela  
 Dor de dente, bicho peçonhento  
 Língua de má gente  
 E todos os male contagioso.  
 (Virginópolis, Itaobim, p. 200)

O que cura a dor de dente é falar três vezes:  
 ‘Assim como se formou espalha,  
 Se for calor refresca,  
 Se for sangue fraco fortalece  
 Se for dente podre cai,  
 Se for qualquer doença sara  
 Com os poderes de Deus Padre, Filho e Espírito Santo, Amém.’  
 (Teófilo Otoni, p. 202)

Senhor, meu Jesus, não recusai a vosso servo o alívio que imploro humildemente em meus sofrimentos. Procedei para comigo segundo vossa misericórdia; lançai vossos olhos sobre mim,

seja atento a prece de São Desiderato, cuja assistência e amparo eu peço agora. Por Nosso Senhor Jesus Cristo, assim seja.

(Pedra Azul, p. 206)

### **Inflamação do peito**

Homem bom

Mulher má

Deu casa de cabra

Pra Jesus deitá

Esse mal onde entrou

Por ali sairá

(Mutum, Engenheiro Caldas, p. 252-253)

Jesus quando saiu para o mundo

Chegou numa casa pediu pouso

E o homem era bom

E a mulher era má

Mandou Jesus pro chiqueiro dos porcos

Entre o cisco, a palha e a lama

Pelas palavras de Jesus

Que sare essa mama.

(Vazante, p. 253)

Passar terra com água na mama, dizendo:

‘Pedi pousada homem bom me dava

Mulher má me negava

Me deu manta de animal

E me mandou dormir no celeiro

Lama, cura essa mama.’

Rezar três vezes.

(Divinópolis, p. 255)

**Dor de cabeça**

Pega-se uma toalha e dá-se nove dobras. Pega-se um meio copo d'água, com três punhadinhos de sal e com um ramo de arruda. Põe-se a toalha em cima da cabeça da pessoa; em seguida, põe-se o copo. Molha-se o ramo de arruda na água e espirra na pessoa, dizendo:

‘Nossa Senhora quando andou pelo mundo

Um cálice bento na mão levou

Toalha com nove dobras

Dor de cabeça curou.’

(Ervália, Pedro Teixeira, Brasília de Minas, p. 257)

Encontrei a Virgem Maria

Na beira do mar

Sentada na pedra fria

Tira sol e sereno

Na cabeça de sua filha.

(Rio Piracicaba, Itabira, Coromandel, p. 257)

Aqui está Santa Maria

Sentada na pedra fria

Benzendo de ar, do vento

Do sol, da lua, das estrelas

Das ondas do mar

Jesus, Ave-Maria.

(Leopoldina, Contagem, Alvinópolis, p. 258)

**3º Bloco – Fechar o corpo/proteção contra o Diabo**

Lá vem São Jorge, cavaleiro,

No seu cavalo montado

Na sua rua passou,

Encontrou Nossa Senhora.

Nossa Senhora perguntou:

– Onde vai, Jorge?  
– Vou nas minhas intendências, Senhora.  
– Não vai, Jorge, que nossos inimigos lá vêm.  
– Eu vou, Senhora, porque  
Eles de mim não passarão.  
Se eles tiverem olhos pra mim,  
Não me verão;  
Se tiver mão pra mim,  
Não me pegarão;  
Se tiver boca pra mim,  
Não me bocarão;  
Se tiver braço pra mim,  
Não me levantarão;  
Se tiver arma de corte pra mim,  
Há de virar o corte pela cacunda;  
Se tiver arma de fogo,  
É de correr água dos ouvidos à boca  
Assim como a água  
Corre pelo Rio Jordão.  
Entrei em casa de Abraão  
Com minha espada na mão,  
Amansar Abraão, e Adão, e Noé,  
Assim como essas três palavras  
Amansou Abraão, e Adão, e Noé,  
Assim peço para amansar  
O coração de meus inimigos  
Que eles hão de ficar  
Sempre manso pra mim  
Bando e amigo,  
Como a sola de meus pés.  
Menino Jesus, Maria e José  
Valha-me minha pessoa como Fulano de Tal.  
(Vazante, p. 314-315)

O nome de Deus e da Virgem Maria  
Encomenda min'alma com toda sua dorença  
O corpo com todo o seu sentido  
Por conta eu sou.  
Então por meu pai, a vossa mãe Maria Santíssima,  
Por minha mãe, os doze apóstolos,  
Por mim e por meus irmãos.  
Com os de Deus e o céu andarei  
O meu corpo não será preso e nem tomado  
Nem meu sangue derramado, nem meu rosto afrontado.  
Só assim, pela fé que tenho em Jesus Cristo,  
Andarei dia e noite,  
Os inimigos não encontrarei,  
Os bons mostrarão graça  
E a graça me farão.  
Pela fé que tenho em Deus andarei no escuro e no claro  
Tão bem guardado como andou o Menino Jesus.  
(Vale do Jequitinhonha, p. 318-319)

Anjo da Guarda  
Que guarda minh'alma  
Desde que nasci  
Estiagem daqui  
A minha defesa e guarda  
Indes que eu nasci.  
Assim vos peço  
Humilde defendagem;  
Contém vós carga  
Lançando da minha alma  
Aos espíritos de adever (\*)  
Faltando as más obras  
Encaminhando o meu anjo  
Da minha guarda para guardá-lo  
Os preceitos divinos

Caridade do próximo

Assim como nós mesmo.

Amém.

(São Gonçalo do Abaeté, p. 320)

(\*) Espírito de a dever =almas que não tem salvação.

## ANEXO B – EXCERTOS DE NARRATIVAS DE VIDA

**Relatos de benzedeiros retirados do livro Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra (Núbia Pereira de Magalhães Gomes & Edimilson de Almeida Pereira, 2004).**

(I) Bom, eu vou começá pela minha mãe. Ela era benzedeira desde os seis anos de idade. Começôpela uma dor de dente de um empregado da fazenda. E como o empregado não teve mais dor de dente, a fama dela correu na região, como era uma pessoa, uma criança que já fazia curas.

E como ela era filha, a mãe dela chamava-se Maria Ramos, desde que ela nasceu eles botaram o nome dela, o apelido de Maria Raminha. E ficou mais Maria Raminha porque ela benzia com ramo. Ela colhia os raminhos na horta, no campo, qualquer folhinha que ela encontrasse servia para ela fazê as benzeção dela.

Então toda vez que ela era procurada pra fazê uma cura, uma benzeção, aquela pessoa saía curada. Que ele continuô a vida dela, a missão, até os oitenta e cinco anos. Foi quando ela faleceu.

Mas antes dela falecer, ela reuniu os três filhos que é minha irmã mais velha, eu e meu irmão. E pediu que um de nós três continuasse a missão dela. A minha irmã tirô o corpo fora, num quis. O meu irmão também num quis. Aí ela olhô pra mim com duas lágrimas nos olho e falô comigo:

–Minha filha, restô você.

Então eu respondi pra ela:

–Mamãe, isto é um dom de Deus. A senhora tem o dom e eu não.

Ela foi e me respondeu:

–Filha, o dom de Deus é força da oração. Se você fizê a oração com fé em Deus e a pessoa também tivê fé, ficará curada. Segue a minha missão porque eu to morrendo, estô levando coisas linda para a sepultura. Os velhos sabem e os novo num querem aprendê. Segue minha missão, pelo amor de Deus. Cura as pessoas porque eu já curei muito, você vai curá também.

Me senti preocupada porque era uma missão muito séria, uma promessa que eu tinha que cumprir não só com minha mãe, mas com Deus. Rezei muito, pedi muito a Deus a proteção, que ele me iluminasse, me desse força, que eu tivesse o dom que minha mãe tinha de curá todas as pessoas.

Bom, passô uns meses. Um dia de Natal chego a minha vizinha que você também conhece, Rosângela, com uma dor de dente que ela estava com a cabeça toda cheia de galos de tanto batê a cabeça na parede de dor e me pediu pr'eu benzesse o dente dela.

Benzi, conversei muito com ela, dei um tempo e falei com ela que podia ir, que ela estava curada. No momento em que eu acabei de benzê, eu falei pra ela assim:

– Ô, Rosangela, chegando ali na encruzilhada você joga esse raminho fora. Mas não é o ramo que você está jogando fora, mas é a sua dor de dente.

E ela saiu e passando a encruzilhada ela esqueceu de jogá. Quando ela chegô no portão da casa dela, a amiga dela encontrô com ela e falo assim:

–Uai, Rosângela, que que cêta fazendo com este raminho de arruda na mão?

Aí ela lembrô e falô:

– Ô, meu Deus, a Dona Hilda me benzeu agora e mandô que eu jogasse fora e eu não joguei.

E voltô correndo aqui pra me perguntá o que que ela ia fazê agora, d'agora em diante porque ela tinha esquecido de jogá o raminho fora. Eu falei com ela:

–Num tem nada a ver, volta, joga fora e segue pra sua casa.

E então, deste momento, ela não teve mais dor de dente. Ficô tranquila e a minha fama correu o bairro, que eu estava benzendo, sabe? E passô vim muita gente trazendo crianças, pessoas com dor de dente, pessoa com dor de estômago, pessoa com erisipele, perna destroncada, tudo isso. Me pedia pra cosê, pra benzê. Eu continuei a missão da minha mãe, sabe?

Graças a Deus todas pessoas que tem vindo, inclusive o seu pai, que teve erisipele, tinha tratado com médicos e num tinha melhorado, veio aqui, com três vez que eu benzia a perna dele, ele ficô bom. Graças a Deus.

Depois, um outro caso que eu fiquei assim, me deixô muito chocada porque eu achei que num tinha essa capacidade. Chocada num ponto e satisfeita ni outro porque Deus me deu a força de curá a perna de uma senhora que estava com duas ferida, que já havia sido operada, que já tinha feito enxerto, já tinha tratado em centros espírita.

Teve um dia, é, que eu havia saído. Quando eu cheguei, tinha uma senhora aqui me esperando e me pergunto:

–Senhora é Dona Hilda?

– Sô. Senhora deseja alguma coisa?

Desejo. Eu vim aqui porque eu soube que a senhora benze ferida e eu estô com duas ferida na perna, já tratei em diversos lugares e não tive êxito em lugar nenhum. Nem com



médico, nem com curandeirismo, nem com pastores. Já fui em São José do Gioabal, em todos os lugares e num tive êxito. Agora só ta faltando a senhora.

Então conversei com ela e falei:

– Minha filha, se você foi ni médico que tem toda a capacidade pra curá uma ferida, você não teve êxito. Você já foi em curandeirismo, foi em pastores, num teve êxito, por que que sô eu?... sô muito pequena pra isso.

– Não, é a senhora que vai me curá.

– Deus vai te curá, não eu. Eu não tenho capacidade pra isso, mas Deus tem. Vamos lá.

Então, no momento que ela foi entrando e chegô na minha porta, ela segurô no portal e viro pra trás e gritô alto, com uma voz diferente:

– Aqui eu não entro.

Como eu não sabia o nome dela, eu chamei ela pela amiga dela que a trouxe carregada de tão ruim que ele estava, e perguntei:

– Como é que ela chama?

– Raimunda.

Aí eu respondi:

– Dona Raimunda, que foi batizada em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, entra na minha casa e o que está te acompanhando, volta. Na minha casa ele não entra.

Nesse momento eu uma mulher preta com um dente de ouro atrás, nas costas dela, rindo até na orelha. Eu fiquei preocupada porque eu falei que eu nunca tinha visto essas coisas. Eu fiquei preocupada. Eu comecei a rezá, fiz minhas oração e falei:

– Segue seu caminho, que aqui você não entra. Deiza essa filha de Deus, que ela foi batizada, ela não te pertence. Segue seu caminho, é uma ordem que eu to dando. E a mulher sumiu. Virô uma fumaça e a mulher sumiu. A mulher entrô e eu benzi a perna dela. Durante a quaresma todinha, toda a sexta-feira da quaresma ela vinha aqui e eu benzia. Ela fico curada.

Passô três meses, uns três a quatro meses, a mulher sumiu. Um dia, ela apareceu novamente aqui porque meu marido havia falado comigo que eu era doida de tê pegado uma perna daquela pra benzê:

– Cê é maluca, cênum tem juízo, cê é doida.

E a mulher escuto. Passado uns três a quatro meses, ela voltô aqui e falô comigo assim:

– Eu quero falá com seu marido.

– Eu chamei meu marido, ele veio. Ela falô com ele assim:

– Olha, moço, eu vim aqui hoje pra conversá com o senhor. Porque aquele dia que a sua dona estava me benzendo o senhor falô que ela era doida, que ela era sem juízo, que ela num dava conta de curá minha ferida. Hoje eu estô curada.

E bateu na perna. Eu falei pra ela assim:

– Mas a perna da senhora está enfaixada.

– Ouça, dona, é porque minha perna ta com a pele muito fina e na minha casa tem muito mato. Mas eu vô tirá e vô mostrápra senhora.

Tirô a faixa e me mostrô. Realmente, a perna, toda as duas perna dela estava completamente sarada. Havia bicho na perna da mulher. Eu tirei pedacinho de osso, um mau cheiro que ninguém aguentava ficá perto dela. E em nome de Deus eu consegui curá a perna da mulher. E não fui eu, mas foi Deus. Eu confio muito na força de Deus. Porque sem ele nós num fazemos nada.” (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 104-108)

(II) Benzênum é pra qualqué um não, por causa do dom de Deus. Uma pessoa tem que passá a benzeção pra a senhora, com orde de Deus. Agora tem palavra que pode ensiná as pessoas, um pouquinho, pra quando precisá e num tive benzedô por perto. Coisinha pouca, que muita gente sabe. Pra ajudá, que assim o cristão mesmo benze ele, numa hora de apertume. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 97)

(III) Eu acho que a palavra de Deus não tem preço. Não é não? Deus? Não sou Deus, mas Deus quando andou pelo mundo ele não cobrou de ninguém. A palavra de Deus não tem preço, não. Quem paga a gente é Deus, com os bons hábitos. Se eu planto pros meninos, se eu benzo e eles saram, se as mães fica satisfeita por ele sarar eu to ganhando é de Deus. Pra mim, meus filhos e os netos, não é não? (...) Se eu cobrasse eu era milionária do tanto que vem menino aqui. Mas não me interessa as justificativas dos outros com benzeção para ganhar dinheiro, não. Eu quero ter a minha vida assim de liberdade. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 96)

**Fonte do corpus: O OFÍCIO DAS BENZEDEIRAS – um estudo sobre práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta - RN, de Francimário Vito dos Santos, 2018.**

(IV) Ah, eu acho muito bom rezar. Eu continuo sim. Se chegar uma pessoa eu posso tá fazendo o que tiver. Se vier com aquela boa vontade em receber a reza, eu vou rezar. Só não gosto de rezar quando vejo que a pessoa não crer na reza. (SANTOS, 2018, p. 95)

(V) Fui rezar Vicente Menino [já falecido] quando estava doido. Aí, quando eu fui entrando no quarto que eu disse: Como vai, Vicente? Ele foi logo dizendo: ‘Ah, chegou a feiticeira. Agora você vai me paga!’ Pois bem, ele me chamou de feiticeira. Muita gente chama de feiticeira quem reza, a rezadeira só faz a reza e crer muito em Deus. A feiticeira não crer nunca em reza. Não sabe nem fazer o sinal da cruz. Aí, quando a gente reza elas fazem pouco caso. Feiticeira é coisa do cão. (SANTOS, 2018, p. 98)

(VI) Eu só deixo de rezar quando morrer... em criança principalmente. Pode chegar aqui à meia noite, pode ser quem goste de mim, quem não goste... eu rezo. Já veio menino do hospital pra eu curar... com olhado... já veio. Ainda essa semana vieram dois... que estavam internados, doentes. Doutor nenhum dá jeito a olhado. Quem dá jeito é a reza de Deus. (SANTOS, 2018, p. 99)

(VII) Eu rezo assim [...] não posso fugir às regras da igreja, eu sou favorável àquilo que não prejudique a ninguém. Desde que seja uma coisa que propicie o bem ao outro, que não vá de encontro à fé cristã. A escala de relação do bem e do mal é muito ambígua. É preciso cuidado. Aquilo que é boom para mim pode não ser bom para você. Mas, a questão das benzedadeiras eu na vejo que possa ferir, desde que não parta para um curandeirismo barato e, que no caso das rezadeiras não é. (SANTOS, 2018, p. 186)

(VIII) Tem gente que diz: olhe depois que eu conversei com você tô mais leve. A pessoa adoce, o menino... a doença é tendenciosa a nos levar para abaixo. Isso é mais psicológico do que a própria doença. O psicológico não cura ninguém, ela vai te ajudar a sair daquilo. Ele tem técnicas para te ajudar. Na questão das rezadeiras, a metodologia é semelhante. Elas são honestas ao dizer que não são elas quem cura. A questão da fé se mesclar com o psicológico (SANTOS, 2018, p. 206)

(IX) A rezadeira quando senta pra rezar já vai preparada pensando em Deus. Porque é assim, na hora que eu me sento para curar você, ali eu não vou olhar o que tá na mão, o que você tem no bolso. Eu vou me concentrar e pedir força para que as palavras de Deus voquem em cima do seu corpo. Que é para quando você chegar em casa dizer aos vizinhos que foi à rezadeira e está se sentindo bem. Se você tem fé, e junta com a minha a gente chega lá. (SANTOS, 2018, p. 58)

(X) Um dia desses chegou uma mulher aqui com uma menina que a orelha estava que fazia dó, estava quase caindo. A mãe disse: ‘mulher, o que eu faço, pelo amor de Deus? Eu já gastei com tudo no mundo’. Certo, mulher, você gastou tanto dinheiro à toa. Por que você não lembrou das palavras de Deus? [referendo-se às rezas]. A gente procura a reza, se não der certo, a gente procura o médico. Ela disse que não sabia que existia reza para esse tipo de doença. (SANTOS, 2018, p. 112)

(XI) Meu filho, eu não curo! Pecador que come feijão e farinha, não cura. A gente reza a oração e oferece a Jesus. Quem cura é Jesus, nós não. Eu tô cansada de dizer pra não me chamarem de curadeira, me chamem de rezadeira. Curadeira é Jesus. Eu não tenho poder de curar, eu só tenho poder de rezar a oração. (SANTOS, 2018, p. 109)

(XII) Eu acho muito interessante esse trabalho que as rezadeiras fazem, inclusive me ajudam. Porque aqui tem muita gente com problemas psicológicos. E por qualquer coisa, uma briga como marido já vem aqui pedir antidepressivo. Eu sou cauteloso, mas se estas pessoas pegarem um médico que não queira ouvir seus problemas, passa logo Diazepam para elas ir para casa. E como as rezadeiras não têm outras atividades para realizar, a não ser receber essas pessoas para ouvi-las, então, elas podem ouvir e orientar, porque nós aqui não temos tempo para isso. (SANTOS, 2018, p. 210)