



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS (UFG)
FACULDADE DE LETRAS (FL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA (PPGLL)

NATÁLIA DE PAULA REIS

Bênçãos que curam: uma análise da interação comunicativa em rezas
e benzeduras populares

GOIÂNIA

2023



UFG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Natália de Paula Reis

3. Título do trabalho

Bênçãos que curam: uma análise da interação comunicativa em rezas e benzeduras populares.

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Elza Kioko Nakayama Nenoki Do Couto, Professor do Magistério Superior**, em 10/04/2023, às 11:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Natália De Paula Reis, Discente**, em 29/04/2023, às 11:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3656933** e o código CRC **80B8818B**.

NATÁLIA DE PAULA REIS

Bênçãos que curam: uma análise da interação comunicativa em rezas
e benzeduras populares

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal de Goiás (UFG), como requisito para obtenção do título de Doutora em Linguística.

Área de concentração: Estudos linguísticos

Linha de pesquisa: Língua, Sociedade e Cultura

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Elza Kioko Nakayama
Nenoki do Couto.

GOIÂNIA

2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Reis, Natália de Paula
Bênçãos que curam: [manuscrito] : uma análise da interação comunicativa em rezas e benzeduras populares / Natália de Paula Reis. - 2023.
CLXI, 161 f.: il.

Orientador: Profa. Dra. Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2023.

Bibliografia. Anexos.
Inclui siglas, lista de figuras.

1. Ecolinguística. 2. Interação comunicativa. 3. Benzeção. 4. Imaginário. I. Couto, Elza Kioko Nakayama Nenoki do, orient. II. Título.

CDU 81



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 3 da sessão de Defesa de Tese de **Natália de Paula Reis** que confere o título de Doutora em Letras e Linguística em, na área de concentração em Estudos Linguísticos.

Aos quinze dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três, a partir das 14:h, no Miniauditório Professor Egídio Turchi, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “Bênçãos que curam: uma análise da interação comunicativa em rezas e benzeduras populares”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto (PPGLL-FL-UFV) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Leosmar Aparecido da Silva (PPGLL-FL-UFV) membro titular interno; Professor Doutor Sinval Martins de Sousa Filho (PPGLL-FL-UFV), membro titular interno, Professor Doutor Genis Frederico Schmaltz Neto (UniFANAP), membro titular externo; Professora Doutora Lorena Araújo de Oliveira Borges- (FALE-UFAL), membro titular externo. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata aprovada pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos quinze dias do mês de fevereiro do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Sinval Martins De Sousa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 15/02/2023, às 22:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Elza Kioko Nakayama Nenoki Do Couto, Professora do Magistério Superior-Substituta**, em 15/02/2023, às 23:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Leosmar Aparecido Da Silva, Professor do Magistério Superior**, em 16/02/2023, às 10:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lorena Araújo de Oliveira Borges, Usuário Externo**, em 16/02/2023, às 11:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Genis Frederico Schmaltz Neto, Usuário Externo**, em 22/02/2023, às 23:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3471377** e o código CRC **EB849B88**.

Referência: Processo nº 23070.001647/2023-25

SEI nº 3471377

AGRADECIMENTOS

Ainda que a pesquisa científica seja um trabalho árduo e solitário, quero registrar os meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que fizeram deste um percurso menos sozinho e doloroso, aqueles que contribuíram de forma significativa, possibilitando a realização deste estudo.

Aos meus pais, Gilson e Sirlene, pelos primeiros e permanentes ensinamentos, pelo aconchego de sempre, por me proporcionarem, de forma amorosa, ser tudo o que sou hoje.

Ao meu esposo, Diones, pela compreensão ao meu trabalho, pela caminhada diária, pelo abraço mais carinhoso nos momentos difíceis, por despertar em mim uma imensa admiração, desafiando-me a ser uma pessoa melhor a cada dia.

À minha querida orientadora, Profa. Dra. Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, pelos sábios e valiosos aconselhamentos, pela generosidade em me orientar ao longo desses anos e, sobretudo, pela sensibilidade humana ao entender meus anseios e conduzir o trabalho de forma afetuosa e eficiente.

Aos membros da banca, Prof. Dr. Genis Frederico, Prof. Dr. Leosmar Silva, Profa. Dra. Lorena Borges, Prof. Dr. Sinval Martins, pelas valiosas análises feitas no decorrer da pesquisa.

A todos os professores e professoras do PPGLL/UFG que contribuíram para minha formação.

Às benzedeadas, por me concederem horas de um imensurável aprendizado, pela generosidade de seus gestos, por propiciarem momentos prazerosos ligados ao trabalho.

À força divina, sempre. A Deus por me guiar nessa jornada. Obrigada, por tudo!



Helena Coelho. A benzedeira. 2002

RESUMO

Esta tese tem como objetivo geral descrever e analisar a Ecologia da Interação Comunicativa (EIC) da benzeção, sob o viés da Ecolinguística. Nesse contexto, esta pesquisa busca compreender como as benzedeadas interagem com o mundo (interação indivíduo-mundo) e com o outro (interação indivíduo-indivíduo). Para tanto, foram traçados os seguintes objetivos específicos: a) atentar para o lugar social que ocuparam, historicamente, e tem ocupado, hoje, os saberes populares – médico-religiosos; b) compreender os fatores linguísticos, extralinguísticos, proxêmicos e cinésicos presentes na Ecologia da Interação Comunicativa curador(a)-doente; e c) analisar os elementos simbólicos presentes no fazer ritualístico das benzedeadas. A fundamentação teórica está calcada nos pressupostos da Ecolinguística, segundo Couto, H. (2016), e da Antropologia do Imaginário, de Gilbert Durand (2012), tendo em vista a necessidade de compreender as motivações simbólicas – verbais ou não – presentes na prática da benzeção. Com base na ecometodologia e em uma abordagem qualitativa, investigamos essa prática em seu ambiente natural, por meio do contato direto com o ambiente e com a situação investigada. O trabalho de campo se orientou a partir de conversas com um benzedor e duas benzedeadas, moradores da cidade de Rubiataba-Goiás, localizada na região do Vale de São Patrício. Além da transcrição das conversas, este trabalho constitui-se, ainda, de textos escritos (rezas/orações) fornecidos por eles. O estudo da EIC foi organizado a partir de sete elementos, cujo desvelamento possibilitou a análise de como a benzeção se constitui em sua totalidade, a saber: interlocutores (falante e ouvinte), cenário, mensagem, assunto, regras interacionais, regras sistêmicas e comunhão. A partir das discussões traçadas, concluímos que benzedeadas-benzido interagem em um território, entendido pela agente de cura como sagrado. Nessa prática, as especialistas populares de cura oferecem respostas a essas pessoas que também compartilham de suas crenças – os fiéis. Quanto à interação comunicativa, foi possível observar que para além dos componentes verbais (de um léxico ou vocabulário presente nas rezas), os componentes corporais, físicos e simbólicos são essenciais na constituição do ritual da benzeção, já que é a partir deles que se organiza tanto a relação da benzedeadas com o benzido, quanto da benzedeadas com o transcendente (Deus). A interação comunicativa na benzeção é um fenômeno holístico, na medida em que é por meio dessa interação em seus meios ambientes (natural, social, mental) que a comunidade mantém e atualiza suas crenças, costumes e valores.

Palavras-chave: Ecolinguística. Interação comunicativa. Benzeção. Imaginário.

ABSTRACT

This thesis had as general objective to describe and analyze the Ecology of Communicative Interaction of “benzeção”, through the point of view of Ecolinguistics. In this context, this research seeks to understand how of the “benzedeiros” interacts with the world (individual-world interaction) and with the other (individual-individual interaction). Therefore, the following specific objectives were outlined: a) to observe to the social place that popular knowledge medical-religious has historically occupied and has occupied today; b) to understand the linguistics, extralinguistics, proxemics and kinesics factors presents in the Ecology of Communicative Interaction healer-patient; and c) to analyze the symbolic elements presents in the ritualistic work of the “benzedeiros”. The theoretical foundation is based on the assumptions of Ecolinguistics, according to Couto (2016), and the Anthropology of the Imaginary, by Gilbert Durand (2012), considering of the need to understand the symbolic motivations – verbal or not – present in blessing practices. Based on ecomethodology and a qualitative approach, we investigated this practice in its natural environment, through direct contact with the environment and the investigated situation. The fieldwork was based on conversations with a “benzedor” and two “benzedeiros”, residents in Rubiataba-GO, located in the Vale de São Patrício region. In addition to the transcription of conversations, the work also considers written texts (prayers/prayers) provided by them. The study of the EIC was organized from seven elements, whose unveiling allowed the analysis of how the “benzimento” is constituted in its entirety, namely: interlocutors (speaker and listener), scenario, message, subject, interactional rules, systemic rules and communion. From the outlined discussions, we concluded that “benzedeiros” interact in a territory, understood as sacred. In this practice, folk healing experts offer answers to those people who also share their beliefs and faith – the faithful. Concerning the communicative interaction, it was possible to observe that in addition to the verbal components (of a lexicon or vocabulary present in the prayers), the corporal, physical and symbolic components are essential in the constitution of the blessing ritual, because it is based on them that it is organized the “benzedeira-benzido” relationship and the “benzedeira-transcendent (God)” relationship. The communicative interaction in the “benzeção” is a holistic phenomenon, as it is through this interaction in their environments (natural, social, mental) that the community keeps and updates its beliefs, customs and values.

Keywords: Ecolinguistics. Communicative interaction. Blessing practices. Imaginary.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Loja de barbeiro (1818), Jean Baptiste Debret.....	31
Figura 2. Ecossistema integral da língua.....	53
Figura 3. Ecossistemas linguísticos.....	55
Figura 4: Mapa da cidade de Rubiataba (GO)	75
Figura 5: Localização da cidade de Rubiataba (GO), em relação à capital.....	75
Figura 6. Caracterização do ritual benzeção (I).....	93
Figura 7. Caracterização do ritual da benzeção (II).....	95
Figura 8. Caracterização do ritual da benzeção (III).....	96
Figura 9. Interior das casas das benzedadeiras.....	99
Figura 10. Divino Pai Eterno.....	100
Figura 11: Protótipo da interação benzedeira-benzido; regras interacionais.....	115
Figura 12. Ilustração dos gestos religiosos <i>Pelo-sinal</i> e <i>Em-nome-do-pai</i> , respectivamente...	125
Figura 13. Representação do terço.....	129
Figura 14. Nossa Senhora Aparecida.....	131
Figura 15. Nossa Senhora das Graças.....	131
Figura 16. Sagrada Família, Nossa Senhora Aparecida e Divino Pai Eterno (da direita para a esquerda); ao fundo quadro de Jesus Misericordioso.....	131

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Amostragem de alguns estudos sobre a prática da benzeção realizados no Brasil.....	13
Quadro 2. Paralelo entre paradigma dominante e paradigma emergente.....	35
Quadro 3. Práticas populares de cura: <i>medicina mágica, religiosa e empírica</i>	38
Quadro 4. Comparação entre a visão de mundo dominante e a perspectiva da Ecologia Profunda.....	47
Quadro 5. Equivalências entre ecologia biológica e ecologia linguística.....	50
Quadro 6. Levantamento de igrejas no município de Rubiataba-GO.....	76
Quadro 7. Constituição do perfil dos benzedores.....	78
Quadro 8. Benzeções coletadas em Rubiataba/GO.....	79
Quadro 9. Normas para transcrição adotadas.....	81
Quadro 10. Categorias e subcategorias de análise por eixos temáticos.....	83
Quadro 11. Doenças identificadas pelo benzedor e pelas benzedadeiras de Rubiataba/GO.....	86
Quadro 12. Benzeção: Agentes e Ações.....	92
Quadro 13. Comparativo entre as regras interacionais gerais e as regras interacionais específicas da benzeção.....	116
Quadro 14. Elementos simbólicos mobilizados por cada benzedor/benzedadeira.....	128

LISTA DE SIGLAS

ADE	Análise do Discurso Ecológica
CEP	Comitê de Ética e Pesquisa
EBIME	Encontro Brasileiro de Imaginário e Ecolinguística
EIC	Ecologia da interação comunicativa
EIL	Ecosistema Integral da Língua
L	Língua
MA	Meio ambiente
O	Ouvinte
P	Povo
T	Território
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1: FEITICEIRAS, CURANDEIRAS, BENZEDEIRAS: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DO OFÍCIO DA BENZEÇÃO.....	20
1.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO.....	20
1.2 O CONCEITO DE SAÚDE E DE DOENÇA AO LONGO DA HISTÓRIA	20
1.3 O BRASIL NOS PRIMEIROS SÉCULOS E A MEDICINA COLONIAL: REZAS, ERVAS, AMULETOS...27	
1.4 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SABER MÉDICO.....	32
1.5 PENSANDO A CONTEMPORANEIDADE: MEDICINA OFICIAL <i>VERSUS</i> MEDICINAS PARALELAS..35	
1.5.1 A benzeção: expressão religiosa popular.....	38
1.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	42
CAPÍTULO 2: OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ECOLINGUÍSTICA: UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA DOS ESTUDOS DA LINGUAGEM.....	44
2.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO.....	44
2.2 O PARADIGMA ECOLÓGICO	44
2.2 BREVE HISTÓRICO DA ECOLINGUÍSTICA	48
2.3 ECOLOGIA, INTERAÇÃO, LÍNGUA.....	49
2.4 ECOSISTEMA INTEGRAL DA LÍNGUA.....	53
2.4.1 Ecosistema natural da língua.....	55
2.4.2 Ecosistema mental da língua.....	56
2.4.3 Ecosistema social da língua	57
2.5 ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA	59
2.6 ECOLINGUÍSTICA E ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO	63
2.6.1 Sobre o imaginário.....	64
2.7 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	67
CAPÍTULO 3: METODOLOGIA.....	68
3.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO.....	68
3.2 A ECOMETODOLOGIA	68
3.2.1 O trabalho de campo na ecometodologia	70
3.3 PESQUISA DE CAMPO: A CONSTITUIÇÃO DOS DADOS.....	72
3.3.1 Recorte espacial.....	74
3.3.2 Interação com os participantes	77
3.3.3 Procedimentos éticos	80
3.4 TRANSCRIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS	81

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	84
CAPÍTULO 4: NA MAGIA DAS PALAVRAS: A INTERAÇÃO COMUNICATIVA NAS BENZEÇÕES	85
4.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO.....	85
4.2 “EU FAÇO A BENZEÇÃO, MAS É DEUS QUE CURA”: VEREDAS DO SAGRADO.....	85
4.3 “COM DOIS TE PUSERAM, COM TRÊS TIRAREI”: A ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA DA BENZEÇÃO.....	92
4.3.1 O cenário	98
4.3.2 O fluxo interacional	102
4.3.3 Regras interacionais.....	115
4.3.4 Elementos linguísticos.....	121
4.4 “EU FAÇO O SINAL DA CRUZ TRÊS VEZES”: O CORPO NA BENZEÇÃO	124
4.5 “NÃO PODE PEGAR NO RAMO, SE NÃO PASSA TUDO PARA A PESSOA”: O PODER DO IMAGINÁRIO	127
4.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS	138
REFERÊNCIAS	142
ANEXOS	147

INTRODUÇÃO

“A benzedeira”, Helena Coelho – representada num espaço simbólico em que a interação, os gestos e as imagens significam, situada em um contexto familiar, dentro de sua própria casa, a benzedeira recebe a comunidade para curar por meio da fé. O ramo impostado sobre a paciente, as imagens religiosas na parede constituem o ritual. Esse cenário, tempo, espaço, símbolos fazem parte do imaginário coletivo da benzeção.

Tudo isso me faz rememorar o tempo em que vivia a observar a benzedeira que morava na rua de minha casa. Aos meus sete, oito anos de idade, visitava-a para tentar entender o que, de fato, fazia aquela mulher com um terço no pescoço e um ramo na mão. O universo da benzeção fez parte da minha infância. Enquanto moradora de cidade interiorana, de uma forma natural e gradual, a cultura popular esteve frequentemente presente no meu cotidiano, seja por meio do contato com as rezas realizadas por minha vizinha, ou da observação das práticas cotidianas de minha avó, benzedeira. Sempre compartilhei da ideia de que “algumas doenças não eram feitas para médicos, eram resolvidas somente pela benzedeira”.

Essa relação profunda com a arte de benzer e curar pela fé fez emergir muitas inquietações que constituíram o eixo norteador do presente estudo, fazendo-me refletir sobre essa prática. Nessa situação, o interesse de trazer à tona esses saberes e contribuir para o reconhecimento do benzimento e de seus representantes foram o encorajamento para pensar nesta pesquisa. Assim, o encontro com representantes dessa prática foi se sustentando e, inserida no contexto de pesquisa, tive, com a Ecolinguística e com a Antropologia do Imaginário, o enfoque teórico necessário para desenvolver o projeto.

Benzer é um ato religioso de cura, é abençoar. Para Oliveira (1983), a benzedeira, um misto de médica popular com rezadeira e conselheira, tem como técnica essencial de trabalho a *benção* ou *benzeção*. *Benzer*, para o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, trata-se de: 1. Fazer o sinal da cruz (sobre a pessoa ou coisa), recitando certas fórmulas litúrgicas para consagrá-la ao culto divino ou chamar sobre ela o favor do céu; 2. Fazer benzeduras; 3. Abençoar.

Benzer é, portanto, oferecer a bênção. É uma prática cotidiana: pais benzem filhos, avós benzem netos, padrinhos benzem afilhados. É um ato que fortalece e tornam vivas as relações entre as pessoas e que envolve questões físicas, mentais e sociais. Ou seja, se dá, provavelmente, a partir dos modos de sentir e da compreensão simbólica do mundo – que é físico e também social. A benzeção constitui-se como prática social que, além de presente em relações de parentesco, executada em templos, é, muitas vezes, realizada também por especialistas

populares de cura, as benzedeadas. Desse modo, enquanto prática religiosa de cura, na benzedeadão misturam-se símbolos, crenças. Esse ofício tem seu caráter sagrado evidenciado nas rezas, pelas quais as benzedeadas visam curar doenças, males específicos do corpo e do espírito. Assim, percebemos que num campo espiritual, envolve a relação da fé e da cura no processo saúde-doença.

Dentro desse contexto, esta tese tem por objetivo analisar a Ecologia da Interação Comunicativa da benzedeadão, tendo em vista os ecossistemas natural, mental e social da língua. Faz-se primordial, portanto, compreender como as benzedeadas interagem com o mundo (interação indivíduo-mundo) e com o outro (interação indivíduo-indivíduo). Para tanto, tem-se como objetivos específicos deste trabalho: **a)** Compreender os fatores linguísticos, extralinguísticos, proxêmicos e cinésicos presentes na Ecologia da Interação Comunicativa curador(a)-doente; **b)** Atentar para a relação entre os meios ambientes natural, mental e social na constituição do saber das benzedeadas e **c)** Analisar os elementos simbólicos presentes no fazer ritualístico das benzedeadas. Logo, a análise da interação comunicativa, para além dos componentes verbais (de um léxico ou vocabulário presente nas rezas), leva em conta os componentes corporais, que, de fato, não podem ser ignorados quando se estuda interação. Isso porque a benzedeadão não se dá sem o corpo, sem gestos e/ou movimentos corporais.

Esta pesquisa foi impulsionada pela possibilidade de verificar, então, a hipótese de que a interação comunicativa benzedeador-benzido é construída a partir das experiências físicas, mentais, sociais e culturais com e no mundo. Partindo dessa hipótese, vimos a necessidade de refletir sobre a seguinte questão-problema: *de que modo se dá a interação comunicativa no ritual da benzedeadão?*. Outras indagações, não menos importantes, também se fazem primordiais para o delinear da pesquisa, a saber:

- a) Qual é a posição que esses saberes médico-religiosos têm ocupado atualmente na comunidade em estudo?
- b) Quais são os papéis dos meios ambientes natural, mental e social na construção do saber das benzedeadas?
- c) Como se relacionam os elementos linguísticos, extralinguísticos, proxêmicos e cinésicos na interação comunicativa benzedeadora-benzido?
- d) Como atuam as imagens e símbolos no fazer ritualístico dos/das especialistas?

Levando em conta o propósito e as inquietações que orientaram o surgimento desta pesquisa, o *corpus* de análise selecionado surge de um trabalho de coleta e geração de dados realizados através de entrevistas e conversas com um benzedeador e duas benzedeadas,

moradores/as da cidade de Rubiataba, localizada na região do Vale de São Patrício, Goiás. Fundada em 12 de outubro de 1953, Rubiataba/GO é uma cidade relativamente nova, mas que ocupou papel substancial no cenário religioso goiano, o que, atualmente, pode ser observado tanto pela significativa participação da população em eventos religiosos (como a Novena em homenagem a São Sebastião, a festa da padroeira Nossa Senhora da Glória e o encontro de jovens Força para viver, que teve sua trigésima edição em 2022), quanto pela presença da diocese de Goiás no município. Desse modo, por ser palco de recorrentes práticas religiosas, essa cidade faz-se um espaço convidativo à investigação do universo da benzeção. Dessa maneira, a escolha por esse município se justifica na medida em que esse centro é um local aglutinador de agentes mágico-religiosos e de consulentes dessas práticas.

O uso de entrevistas se faz apropriado uma vez que, a partir delas, é possível coletar o maior número de informações possíveis. Na entrevista, diferentemente do questionário, ocorre uma verdadeira troca entre o pesquisador e seu interlocutor, em que se apresentam, muitas vezes, as percepções e os modos de pensar dos sujeitos da pesquisa. No estudo realizado, adotamos *entrevistas não diretivas/semi-estruturadas* (SEVERINO, 2007), pois pretendemos manter um diálogo com os/as especialistas, de modo que eles/elas possam se sentir à vontade para contar suas experiências e saberes. Partindo, ainda, de uma metodologia do trabalho de campo em Ecolinguística, pretendemos levar em conta a relação estabelecida na comunidade, havendo, de fato, uma inserção nessa, de modo que interagamos com ela e compreendamos as relações sociais e o modo de vida que são difundidos ali. Nesse mesmo sentido, a geração de dados nesta pesquisa deverá ocorrer da maneira mais espontânea e informal possível, tendo em vista os diálogos resultantes do convívio construído com as benzedeadas.

Além das conversas com as benzedeadas e da observação de três rituais, este trabalho compreende ainda a análise de textos escritos, rezas/orações, com o intuito de entender como se constroem esses saberes, bem como descrever os elementos linguísticos utilizados por esses/essas especialistas. A partir dos discursos e das rezas, é possível, então, entender, de maneira holística, como se constrói o benzimento na comunidade.

Ao realizar uma revisão de literatura, a partir da busca pela palavra-chave “benzeção”, no Catálogo de Teses e Dissertações da Capes e na plataforma *scielo*, foi possível constatar que muitos estudiosos têm investigado a prática da benzeção – assim como outras práticas populares. Vejamos no quadro 1:

Quadro 1. Amostragem de alguns estudos sobre a prática da benzeção realizados no Brasil

Literatura revisada	Ficha acadêmica	Tema estudado	Métodos utilizados	Conceitos e pressupostos teóricos
----------------------------	------------------------	----------------------	---------------------------	--

Mota, 1977 – Rezas, benzeduras et cetera	Livro	Medicina popular – especificamente as práticas que envolvem crenças e superstições	Pesquisa de campo – uso da observação participante	Folclore; cultura popular
Araújo, 1979 – Medicina rústica	Livro	Medicina popular na região do baixo São Francisco	Pesquisa de campo – uso da observação participante	Antropologia cultural; folclore; cultura popular
Oliveira, 1986 – O que é benzeção?	Livro	Abordagem geral sobre a prática da benzeção – definição, perfil dos especialistas da benzeção, conflito entre saber popular e erudito	Pesquisa bibliográfica e documental	Ciências sociais; prática social; antropologia
Oliveira, 1985 – O que é medicina popular?	Livro	Abordagem geral sobre a medicina popular –relação entre saúde e doença, entre medicina popular e erudita	Pesquisa bibliográfica e documental	Ciências sociais; prática social; antropologia
Vaz, 2006 – As benzedoras da cidade de Irati: suas experiências com o mundo, e o mundo da benzeção	Dissertação de Mestrado em História do Programa de Pós- Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo	Práticas de benzeção realizadas por benzedoras na cidade de Irati, localizada na região centro-sul do estado do Paraná	Entrevistas e observações – gravação e documentação <i>o in loco</i>	História oral e memória
Silva, 2007 – Um cotidiano partilhado: entre práticas e representações de benzedoras e raizeiros	Dissertação de Mestrado em História do Programa de Pós- Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB)	As práticas e representações dos benzedoras e raizeiros de Santana da Caatinga	Entrevista e documentação obtida em arquivos	História cultural; abordagem das práticas culturais, cotidiano e religiosidade; memória, história e identidade
Simões, 2014 - Benzedoras de Maruípe: uma prática de cuidado humano em extinção	Dissertação de Mestrado em Saúde Coletiva do Programa de Pós- Graduação de Saúde Coletiva da Universidade Federal do Espírito Santo	Práticas de cura de benzedoras da Área de Saúde de Maruípe	Entrevistas e observações – gravação e documentação <i>o in loco</i>	Ciências da Saúde; práticas populares de saúde; prática social
Bernardo, 2015 – Dimensão mágico- religiosa da palavra em textos orais	Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos do	Dimensão mágica da palavra em textos orais de praticantes do catolicismo popular	Entrevistas e observações – gravação e	Perspectiva lexicatural; textos orais; dimensão

sobre o catolicismo popular na comunidade de São Domingos, Catalão-GO	Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem da Universidade Federal de Goiás		documentação <i>o in loco</i>	mágica; cultura; memória
Felix e Goulart, 2017 – O gênero oral benzeção: análise e caracterização no contexto contemporâneo.	Artigo	Gênero oral “benzeção”	Entrevistas e observações – gravação e documentação <i>o in loco</i>	Linguística Textual; gênero textual; condições de produção
Pereira e Gomes, 2018 – Assim que se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra	Livro	Práticas de benzeção realizadas por benzedoras do estado de Minas Gerais	Entrevistas, questionários – gravação e documentação <i>o in loco</i>	Religião; simbologia; cultura popular
Cunha, 2018 – A prática da benzedora: memória e tradição oral em terras mineiras	Dissertação de Mestrado em Letras do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)	Rezas de curas populares inseridas no campo das práticas de benzeção nas cidades de Mariana (MG), Ouro Preto (MG) e Serro (MG)	Entrevistas e observações – gravação e documentação <i>o in loco</i>	Sociolinguística Interacional; processo Interacional; elementos linguísticos e simbólicos;

Fonte: Elaborado pela autora

Diferentemente dos estudos apresentados pelos autores citados, que, em sua maioria, buscam o registro do patrimônio da cultura imaterial, de rezas, benzeções, nosso objetivo é outro: conhecer e compreender como ocorre a interação comunicativa na benzeção, considerando os aspectos físicos, mentais e sociais envolvidos nessa relação. As pesquisas encontradas (Quadro 1) compreendem principalmente as áreas da Antropologia Social e da História Cultural. Em menor número, alguns estudos linguísticos também passaram a investigar tal questão, dada a sua importância. Esses trabalhos com foco na linguagem direcionaram seus interesses, especialmente, ao léxico e à linguagem oral presentes nessas práticas, como podemos observar em Bernardo (2015) e, mais recentemente, Felix e Goulart (2017). O primeiro trata, principalmente, da dimensão mágica das palavras nas rezas e do acervo lexical expresso nos textos orais. Os segundos, a partir de uma coleta na cidade de Patrocínio (MG), realizam uma análise e caracterização do gênero oral benzeção na atualidade.

Mesmo que a benzeção seja bastante estudada em diferentes áreas do conhecimento, inclusive na seara linguística, ainda não há um estudo que considere todos os elementos envolvidos no ritual, englobando tanto aspectos linguísticos, quanto sociais, físicos e mentais. Dessa forma, não vemos esse objeto apenas dentro de seu universo religioso-cultural. Ao trazer

a benzeção para o campo dos estudos linguísticos, temos também o intuito de lhe atribuir um olhar multidisciplinar, ou seja, compreendê-la a partir de uma visão integral, que coloque em diálogo diferentes abordagens – linguística, social, cultural. À língua, nas suas multifacetadas, costuram-se culturas, costumes e tecem-se saberes. Logo, a benzeção se relaciona à maneira como se benze, à percepção que os indivíduos têm do seu papel social, ao modo como se trabalham os símbolos e recriam suas práticas sociais.

Há, ainda, no contexto de estudos que investigam a prática da benzeção, alguns autores que têm relacionado o ato de benzer apenas às mulheres como é o caso da dissertação *Benzedeiras de Maruípe: uma prática de cuidado humano em extinção* de Simões (2014), da dissertação *Benzedeiras e raizeiras: entre novas e velhas práticas* de Rodrigues (2018) e do artigo *Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzeira* de Cunha e Assunção (s/d). Tendo em vista esses trabalhos, notamos que, possivelmente, essa prática curativa tem sido desempenhada, em geral, por mulheres. Conforme aponta Del Priore (2018), no período colonial, o espaço terapêutico era destinado às mulheres que, com suas palavras e ervas mágicas, exerciam os saberes que lhes eram passados pelas suas mães e avós. Esses tratamentos curativos feitos por mulheres foram também mais representativos na comunidade a ser investigada. Por se tratar, portanto, de uma prática majoritariamente feminina, utilizaremos aqui, na maioria das vezes, o termo “benzedeiras” para definir e agrupar essas mulheres agentes de cura, ainda que, no *corpus* coletado, haja a presença de um benzedor.

Pensando na contextualização dessas práticas medicinais, lançamos mão de diferentes estudos da área da Historiografia e da Antropologia, a fim de compreendermos como se organizaram esses saberes medicinais ao longo da história e, então, refletirmos sobre o lugar social que ocupava e ocupa a benzeção. Dentre os autores que fundamentaram as discussões, podemos citar Oliveira (1985, 1986), Laplantine e Rabeyron (1989), Franco Jr (1992), Del Priore (2018), Capra (1996), Santos (2007, 2010), entre outros.

Para além dessas abordagens, tendo em vista a necessidade de compreender a maneira como se organiza a Ecologia da Interação Comunicativa no ritual da benzeção, embasaram esta pesquisa, especialmente, os pressupostos teóricos da Ecolinguística, especificamente a vertente da Linguística Ecolinguística, disseminada no cenário brasileiro. Em diálogo com essa perspectiva, levamos em conta, ainda, o campo da Antropologia do Imaginário, de Gilbert Durand (2012).

Ecolinguisticamente, é a partir da interação que emerge tudo na linguagem (COUTO, 2016). Essa interação é estudada no recorte do ecossistema linguístico, uma vez que o que interessa para o ecossistema são as interações, seja entre dois organismos vivos ou entre eles e o seu meio. Na Ecolinguística, esse ecossistema deve ser considerado a partir do natural, mental

e social. Isso quer dizer que a língua se constrói na comunidade, onde um povo, que vive em determinado território (meio ambiente natural), interage entre si (meio ambiente social). Ao interagir por meio da língua no território, os indivíduos armazenam e processam o conhecimento linguístico no cérebro (meio ambiente mental). Assim, o ecossistema da língua é formado por um povo, residindo em determinado território e falando sua própria língua.

Sendo assim, buscamos apresentar uma análise holística, consoante com o que defende Couto (2007, 2016), enxergando os fenômenos da linguagem e do mundo a partir de uma visão integradora, não fragmentada. Da mesma maneira, nesta pesquisa, a língua será vista a partir do seu aspecto *natural, social e mental*, como uma interação do ser humano e de seus pares, realizada no meio ambiente onde vivem. Assim, o ato de benzer e as relações estabelecidas no seio da comunidade são compreendidos de forma ampla, levando em conta diferentes aspectos e diferentes sujeitos relacionados a essa prática.

O meio ambiente natural da língua é composto pelas relações diretas entre P e T, encarados como entidades físicas, concretas. Nesse entendimento, o corpo físico interagindo com o território físico constitui o meio ambiente natural (COUTO, 2016). Assim, importa considerar, sobretudo, os aspectos corporais – proxêmicos e cinésicos – uma vez que o corpo interage com o ambiente que o cerca.

O meio ambiente mental diz respeito ao processamento linguístico que ocorre no cérebro dos indivíduos, o cérebro em funcionamento, ou seja, as interações entre os dendritos e os axônios que constituem a mente. Nenoki do Couto (2012) defende que esse meio ambiente é constituído a partir das noções de imaginário e imaginação, teorizadas pela Antropologia do Imaginário de Gilbert Durant. Conforme pontua a autora, o imaginário relaciona-se principalmente ao meio ambiente mental da língua, pois se encontra presente na mente de cada indivíduo, é *biopsicossocial*.

O meio ambiente social, por sua vez, refere-se às interações entre os indivíduos, isto é, à convivência, ao compartilhamento de gostos e de costumes dentro de uma comunidade. O que chamamos de meio ambiente social constitui-se, portanto, como as interações dos seres sociais organizados em comunidade.

Na Ecolinguística, é essencial entender a interação comunicativa, já que tudo nessa teoria “começa e termina nos atos de interação comunicativa, na ecologia da interação comunicativa. É das inter-relações entre comunidade de interação e comunidade de sistema que se constitui o que se chama língua” (COUTO, 2013, p. 308). Há dois tipos de interações ecológicas: interação organismo-organismo e organismo-mundo. A primeira remete à comunicação, à relação entre um falante e um ouvinte. A segunda, por sua vez, diz respeito à significação, referenciação. Portanto, quando investigamos uma comunidade linguística na

perspectiva da Ecolinguística, o objeto de análise é a própria interação comunicativa de falantes que vivem e convivem em um território.

O ritual da benzeção também se estrutura a partir de uma interação comunicativa. Não se trata de uma prática isolada, trata-se de uma prática social em que especialistas populares de cura oferecem respostas a pessoas que compartilham de suas crenças – fiéis/pacientes. Assim, partindo do pressuposto de que na prática da benzeção é possível se observar a interação comunicativa, bem como a relação entre conhecimento, cultura e língua, torna-se pertinente considerar que um elemento dessa natureza não poderia ser ignorado em uma pesquisa das ciências da linguagem, sobretudo, nos estudos ecolinguísticos. Além disso, é igualmente importante na medida em que as práticas religiosas são elementos intrínsecos à formação cultural de um povo – o que também justifica, em parte, a seleção desse tema.

Para além dessa relação com o outro, a benzeção envolve as experiências com o natural, o território, o modo como se entende o mundo. Não basta que a benzedeira reconheça o outro e o mundo, mas que se aprofunde também no universo da magia, da religião, dos ensinamentos sobre cultura popular. Conforme traz Oliveira (1986, p. 72), “uma visão que enxerga a benzeção aos pedaços não consegue perceber todas as riquezas desses processos sociais”. Daí, a importância de lançar o olhar tanto para o social quanto para o físico e o mental.

Quanto à estruturação deste estudo, organizamos esta tese em 4 capítulos. No capítulo 1, intitulado *Feiticeiras, curandeiras, benzedoras: uma análise histórica do ofício da benzeção*, buscamos compreender a prática da benzeção a partir de um viés histórico. Em primeiro lugar, apresentamos como se constituíram as concepções de doença e saúde ao longo dos séculos, para, posteriormente, refletirmos sobre a história das medicinas não-oficiais, especialmente, do ofício de benzer. Após esse caminho, voltamos nosso olhar à contemporaneidade, pensando como a benzeção tem sido concebida nesse cenário e como aproximam-se e distanciam-se saber popular e saber científico.

Situados no campo da Ecolinguística, apresentamos, no capítulo 2, *Uma perspectiva ecológica para os estudos da linguagem*, os escopos teóricos em que se fundamenta esta tese – a teoria Ecolinguística e o campo da Antropologia do Imaginário. De início, buscamos refletir acerca do paradigma ecológico para os estudos da linguagem, para que, em um segundo momento, fosse possível pormenorizar os conceitos centrais – tanto da Ecolinguística quanto da Antropologia do Imaginário. Nessa ocasião, o Imaginário, de Gilbert Durand (2012), ao dialogar com a teoria da Ecolinguística, ajudou-nos a pensar, sobretudo, o meio ambiente mental da língua.

Em *Metodologia*, capítulo 3, procuramos detalhar o percurso metodológico adotado nesta tese. Primeiramente, tecemos considerações sobre a perspectiva metodológica da

Ecolinguística. Em seguida, apresentamos uma caracterização da pesquisa, evidenciando sua natureza, bem como todos os procedimentos que fizeram parte de sua edificação: a geração de dados, o recorte espacial investigado, a forma que se sucedeu a interação com os participantes, a construção da análise dos dados.

Finalmente, no capítulo 4, realizamos a análise dos dados. Neste momento, examinamos as conversas e observações realizadas em campo, bem como as rezas disponibilizadas pelas benzedadeiras. Tudo isso tendo em vista a compreensão multidimensional de uma prática que revela muito das crenças e dos valores de uma comunidade, como é a benzeção.

CAPÍTULO 1

FEITICEIRAS, CURANDEIRAS, BENZEDEIRAS: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DO OFÍCIO DA BENZEÇÃO

1.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo situa historicamente e culturalmente a prática da benzeção. Buscamos compreender como são abordados os conceitos e as ideias relacionados à saúde e à doença desenvolvidas hoje e ao longo da história. Primeiramente, conduzimo-nos pela relação saúde-doença e de que maneira ocorreram as práticas terapêuticas no decorrer dos tempos, partindo do exercício das artes de curar desde a Idade Média até a contemporaneidade. Em seguida, abordamos como se constituíram o saber popular e o saber científico nesse contexto, dando ênfase, especialmente, aos tratamentos mágico-religiosos. Por último, trazemos os fatores que estão intrinsecamente ligados às benzeções, de forma que não seria possível compreender tal fenômeno sem considerá-los: tais como a cultura e a medicina popular.

Longe de encerrar uma questão tão complexa quanto a historiografia das medicinas populares, em especial, a história da benzeção e de seus/suas representantes, acreditamos que a reflexão no campo da história das doenças nos possibilite tecer alguns caminhos de compreensão acerca dessa prática. Isso posto, é pertinente refletir: i) como se construíram, historicamente, as práticas populares de cura, sobretudo, a prática da benzeção; ii) de que modo se deu a relação entre medicina popular e medicina erudita.

1.2 O CONCEITO DE SAÚDE E DE DOENÇA AO LONGO DA HISTÓRIA

Desde as primeiras organizações sociais, doenças ceifaram vidas e despovoaram cidades, vilas e campos. Nesse cenário, os indivíduos precisaram enfrentar uma série de aflições corporais que geraram a necessidade de buscarem a resolução desses males por meio de práticas, crenças e recursos variados. A visão de mundo das comunidades, seus conhecimentos e o modo como compreendiam a doença e a saúde ligavam-se diretamente à maneira com que lidavam com as patologias. Dessa forma, os modelos de saúde/doença são resultados da história social que se redefine e se reformula frequentemente, tendo em vista os valores sociais que permeiam os diferentes períodos da sociedade.

Cada sociedade ou grupo social dispõe de maneiras específicas de conceber e lidar com o corpo. Mais, tais noções são herdadas culturalmente, não podendo ser reduzidas a um período específico ou a uma experiência individual. Assim, ainda que não acontecendo de maneira estanque e isolada, já que muitas práticas de cura criam-se e recriam-se sendo ressignificadas no transcorrer do tempo, algumas concepções de saúde e de doença encontram-se interligadas a determinados momentos históricos. Acreditamos que esse retorno ao passado nos permite entender como ocorreram os tratamentos das doenças no decorrer dos séculos e, além disso, compreender os lugares sociais dados a tais práticas.

Depreendemos, então, que houve, ao longo do tempo, modificações do que se entende por saúde e doença. A prática da benzeção, por exemplo – ênfase desta pesquisa – traz uma noção de saúde e doença fortemente ligada à religião. Tal ofício contradiz a concepção normatizada apregoada pela modernidade. Ou seja, volta-se à tradição, constituindo-se como uma resistência cultural e política à ciência médica contemporânea. Ao lançarmos o olhar para essas práticas populares, torna-se, assim, indispensável considerar a história das medicinas não-oficiais, que existiram em todos períodos, à margem da medicina oficial.

Laplangine e Rabeyron (1989), ao discutirem o viés histórico dado pelo sistema médico oficial, expõem que quando esse aborda as medicinas populares ou é para assimilá-las globalmente, sem qualquer reflexão, à pré-história de um pensamento médico moderno ou para tentar situar sua origem nas correntes de um globalismo. Nesse viés, partindo do que ressaltam Laplangine e Rabeyron (1989), a maioria dos estudos que trazem uma abordagem histórica da medicina popular, fazem-na apenas com objetivo de compreender o percurso da ciência médica. Contudo, neste estudo, adotamos como ponto de partida as próprias medicinas populares, ou seja, o lado da história que essas constroem para si próprias.

Cada período histórico organiza, de modo específico, as condições para a compreensão de suas doenças – tanto do ponto de vista material quanto cultural, das condutas morais e religiosas. Nesse prisma, para além do orgânico, há inúmeras interferências externas para a compreensão do que seria saúde e doença. Nesta subseção, pretendemos discutir, sob uma perspectiva histórica, essas noções para, assim, compreender como o entendimento de saúde e doença influenciam nas modalidades de cura que surgem no decorrer dos séculos. Perguntamos, então, quais as concepções correntes acerca desses temas ao longo da história.

A princípio, é interessante salientar que o corpo e o seu equilíbrio são mais do que interações biológicas, são interações culturais, biopsicossociais. Scliar (2007, p. 30), nesse viés, pontua que

o conceito de saúde reflete a conjuntura social, econômica, política e cultural. Ou seja: saúde não representa a mesma coisa para todas as pessoas. Dependerá da época, do lugar, da classe social. Dependerá de valores individuais, dependerá de concepções científicas, religiosas, filosóficas. O mesmo, aliás, pode ser dito das doenças. Aquilo que é considerado doença varia muito. Houve época em que masturbação era considerada uma conduta patológica capaz de resultar em desnutrição (por perda da proteína contida no esperma) e em distúrbios mentais. [...] Houve época, também, em que o desejo de fuga dos escravos era considerado enfermidade mental: a drapetomania (do grego drapetes, escravo).

Vemos que o corpo considerado doente por um grupo social não o é, necessariamente, por outro grupo. O corpo considerado doente em um período não o é, necessariamente, em outro; e assim por diante. Nesse sentido, historicamente, o enfrentamento das enfermidades ocorre de modos diferentes e, por vezes, antagônicos. A fim de compreender – mesmo que minimamente – o universo da medicina popular, trataremos de algumas dessas concepções de doença, saúde e corpo que se entrelaçam no contexto dos/das agentes populares de cura.

Na Antiguidade, por exemplo, no domínio da saúde-doença, homens e mulheres acreditavam que as enfermidades poderiam ser causadas por elementos naturais ou sobrenaturais. Nesse período, o entendimento dessas noções se dava com base em uma filosofia religiosa. Muitas vezes, estava ligado, principalmente, ao aspecto mágico-religioso, ao pecado ou à maldição. Tal questão é abordada por uma gama de estudiosos, os quais destacam que a história da medicina, sobretudo das medicinas populares, liga-se à história do sagrado (OLIVEIRA, 1985, 1986; LAPLANTINE e RABEYRON, 1989; SCLIAR, 2007; DEL PRIORE, 2018; GURGEL, 2020). De acordo com Del Priore (2018), no período colonial, a doença era considerada uma advertência divina, isto é, um castigo de Deus devido aos pecados cometidos pelo homem.

No mundo antigo, as enfermidades eram vistas como consequência do pecado, eram entendidas como resultado da ira divina e sinal de desobediência, e a cura, uma questão de fé. Na literatura, mostra-se, muitas vezes, o castigo através da doença, a exemplo, o livro Édipo Rei retrata, em uma de suas passagens, a praga que desaba sobre Tebas em função da presença do pecado real. Tal concepção encontra-se presente, inclusive, no livro sagrado do cristianismo – a Bíblia – que entende a doença como um castigo divino, um sinal de punição pela desobediência humana: “Se não me escutardes e não puserdes em prática todos estes mandamentos, se desprezardes as minhas leis (...) porei sobre vós o terror, a tísica e a febre...” (Levítico, 26:16). Mas aqueles que cumprirem a ordem divina alcançará a cura: “Servireis ao Senhor vosso Deus e ele abençoará vosso pão e vossa água e afastará de vosso meio as enfermidades.” (Êxodo, 23:25); e “O Senhor o susterá em seu leito de enfermidade, e da doença o restaurará” (Salmos, 41:3).

Essa concepção mágico-religiosa influenciou sobremaneira toda a Antiguidade. A doença foi assimilada pelos povos antigos (e ainda vem sendo por algumas comunidades) como resultado de atos mágicos realizados por deuses e/ou feiticeiros. A explicação da doença levava em conta que essa era um elemento exterior ao corpo, uma vez que era compreendida enquanto resultado de algum elemento sobrenatural, misterioso, introduzido no corpo da vítima, ou como decorrência de penalidades, de atos mágicos realizados por deuses. Nessa perspectiva, Hegenberg (1998, p.18) ressalta que “a doença foi diversamente contemplada, ora como fruto de invasão do organismo por matéria estranha, ora como ‘perda da alma’, ora em termos de corpo ‘tomado’ por fantasmas, ora como decorrência do rompimento de tabus, ora, enfim, como fruto de ritos mágicos”.

No Brasil, a medicina nos primeiros anos de colonização pautava-se nessa crença da doença enquanto agente sobrenatural ou como uma advertência divina. Nesse período, as enfermidades eram compreendidas em termos de “agentes invisíveis” que afetavam os corpos. Figueiredo (2002, p. 94), nesse sentido, expõe que “os que benzem ou os que recorrem a essa modalidade de cura acreditam que o mal se entranha no corpo e, muitas vezes, provoca a doença, sendo preciso retirá-lo. O mal, que causa a doença, é constituído por um elemento exterior ao corpo, estranho ao corpo”. Quando pensamos nessa percepção dos povos antigos sobre as enfermidades logo vem à tona o mau-olhado, que é uma crença manifesta naquele período, mas que se mantém viva na atualidade. Acreditava-se/acredita-se que a alma pode ser atingida e ferida por um olhar. Nesse caso, um “olho ruim”, principalmente com inveja, provoca febre, enjoos, etc. Essas noções que percorriam a Antiguidade ainda se encontram vigentes no âmbito da cura popular, especificamente, da benzeção, como veremos mais adiante.

Outras possibilidades de explicação da doença foram construídas no decorrer dos séculos. No período clássico, oposta ao entendimento religioso, inicia-se, mesmo que ainda timidamente, a medicina científica. Desejava-se, nesse momento, atribuir causas às perturbações, ter conhecimento de como e por que as doenças afligiam às pessoas, a fim de que se evitasse ao menos sua repetição. Nesse período, ocorrem estudos no sentido de afastar causas sobrenaturais, conferindo às enfermidades uma causa natural.

A cientificidade do conceito de saúde surge nesse período clássico, com a civilização grega, a qual procurava uma explicação racional para as doenças. O pai da medicina ocidental, Hipócrates, identificou a saúde como fruto do equilíbrio dos humores, sendo a doença, por oposição, resultante do desequilíbrio. Ele entende que a enfermidade não vem de fora do homem, mas resulta do próprio homem e defende que muitas patologias poderiam ser tratadas por meio de uma dieta alimentar adequada e do uso de remédios vegetais. Hegenberg (1998) destaca, nesse contexto, que a concepção grega de saúde/doença de Hipócrates é sistematizada,

posteriormente, nas obras de Galeno de Pérgamo (131-201). A doutrina humoral se mantém e se transmite, dominando o cenário até quase o final do século XVIII.

Posteriormente, nos séculos XIV e XV, ocorre a transição: o mundo se torna cada vez mais moderno. Partindo das ideias elaboradas pelos gregos e consolidadas por seus sucessores, começou-se a se entender a doença como a falta ou excesso de alguma coisa, como algum desvio à normalidade. Ela seria, desse modo, algum excesso ou ausência do andamento normal do organismo. Tecnicamente mais afastada da religião, a medicina, nesse período, consolida uma nova concepção de doença.

No início do século XVIII, supera-se esse enfoque religioso, o qual associava os males do corpo a elementos sobrenaturais. Com o Renascimento, o corpo e a alma começam a ser entendidos isoladamente. Por esse ângulo, a doença passa a ser localizada no corpo humano, visível, palpável. Assim, a partir do século XIX, com a evolução da medicina, o avanço tecnológico e a modernização, criam-se novas condições tanto para a ciência médica quanto para a medicina popular. Dá-se, concomitantemente, o processo de exclusão das práticas populares, à margem da medicina erudita que estava surgindo (OLIVEIRA, 1986).

Cabe ressaltar que dentre esses períodos delineados até o momento um deles se destacou sobremaneira no que diz respeito à associação entre medicina e religião – o período medieval. Durante esse período, que compreendeu do século V ao século XV, havia um forte domínio espiritual e intelectual da Igreja, o que caracterizava uma sociedade dominada culturalmente por essa instituição. De acordo com Franco Jr (1992, p. 12), “o Cristianismo, por sua vez, foi o elemento que possibilitou a articulação entre romanos e germanos, elemento que ao fazer a síntese dessas duas sociedades forjou a unidade espiritual, essencial para a civilização medieval”. Desse modo, é possível notar que a Igreja Católica, na Idade Média, estava acima das divisões feudais, atuando como elemento primordial à integração entre o mundo romano e germano.

Assim, tendo em vista o forte domínio espiritual e intelectual da Igreja, o mundo medieval era um palco de disputa entre as forças do bem e do mal. Assistia-se, nessa situação, à presença de dicotomias (vida/morte, saúde/doença, dia/noite, etc), as quais obrigavam os indivíduos a se posicionarem de um ou outro lado nesse embate. Baseados em uma perspectiva cristã, sobretudo do catolicismo, em tudo, os indivíduos concebiam a intervenção de Deus ou do demônio, o referencial de todas as coisas era o divino. Com isso, o ser humano não enxergava os aspectos do mundo com o objetivo de compreendê-los ou questioná-los, mas os viam como resultado das decisões divinas; ações dos elementos da natureza, por exemplo, provinham dos sinais de Deus, os quais manifestavam o fim dos tempos. Nessa direção, “não existiam forças

e elementos éticos neutros: todos tinham uma relação com o conflito cósmico do Bem e do Mal e participavam da história universal da Redenção” (FRANCO JR, 1992, p. 156).

Num mundo em que todas as coisas eram passíveis de serem vistas sob o aspecto religioso, ligavam-se também Teologia e Medicina. Nesse momento, volta-se à visão religiosa de saúde e doença, ao pensamento de que a razão do adoecimento era o pecado – enfatizado também pelos povos antigos. Franco Jr (1992), ao discorrer sobre a relação entre o aspecto mágico-religioso e terapêutico na Idade Média, afirma que os indivíduos enxergavam as enfermidades como resultado de um agente externo e que, para obtenção da cura, a magia que causava esses males deveria ser combatida por outra magia – seja por meio de amuletos, filtros ou exorcismos:

Colocado no centro da luta entre o Bem e o Mal, com sua alma disputada por anjos e demônios, o homem podia contar com preciosos apoios, hierofânicos. Em primeiro lugar, indispensáveis para a salvação, os sacramentos ministrados pela Igreja: a comunhão, por exemplo, era vista como contato mais mágico que espiritual com Deus [...]. De forma geral, toda a liturgia era aos olhos dos fiéis uma coleção de ritos dos quais eles esperavam tirar proveito. Depois, os santos e as relíquias também fortaleciam o homem, dando-lhe melhores condições de enfrentar as forças demoníacas. (FRANCO JR, 1992, p. 152)

Conforme exposto no excerto acima, a medicina medieval restringia-se à noção de que o doente apenas alcançaria a cura almejada a partir da atuação da Igreja, por meio dos sacramentos, das orações e dos exorcismos. A visão de mundo era, então, alicerçada principalmente nessas práticas mágicas – realizadas por intermédio de um conjunto de fórmulas, ritos e gestos que tornariam operacionalizáveis poderes escassamente conhecidos e acessíveis à pessoa comum. Nesse sentido, vemos que a sociedade da época se pautava pela “manifestação do sagrado”, entendida por Eliade (2018, p. 17) como *hierofania*. Enquanto homem religioso, o homem das sociedades arcaicas e medievais, orientava-se a partir desse *algo de sagrado que se manifesta* – um objeto qualquer se revela sagrado, evidenciando, para aqueles que o veem como sagrado, a transmutação de uma realidade imediata numa realidade sobrenatural.

Mesmo com essa valorização das práticas mágicas, havia uma linha tênue entre o que era, de fato, magia divina (milagre) e o que era magia diabólica (feitiçaria). Naquele período, assentada em uma vertente cristã determinada pela Igreja Católica, propagava-se que todas as práticas que se afastavam do catolicismo eram feitiçaria, magia diabólica. Nessa perspectiva, se levarmos em conta o poder da Igreja presente na constituição da Idade Média, é possível depreender que tal impasse resultou na imposição de uma exclusividade eclesiástica, na medida em que as questões relativas ao sagrado deviam ser reservadas apenas às atribuições da Igreja

– ou seja, devia permanecer apenas aquilo que fosse legitimado pela instituição, que fosse considerado “magia divina”. Qualquer atividade que se desviasse dos dogmas da Igreja, era entendida como feitiçaria.

Tendo em vista essa questão, a Igreja, através dos tribunais da Inquisição, passou a perseguir todos aqueles que não seguiam os seus princípios morais e éticos. Essas instituições religiosas começaram a julgar como herege qualquer um que realizasse práticas diferentes daquelas tidas como cristãs. Ao abordar o lugar da Igreja na Idade Média, Franco Jr (1992) pontua que a heresia, naquele período, era um desvio dogmático que colocava em perigo a unidade de fé, ameaçando a noção de que havia um só Deus, uma só fé, uma só Igreja.

Buscava-se, então, a construção de uma monarquia eclesiástica, centralizando-se, cada vez mais, os poderes político, social e econômico nas mãos da Igreja. Ao se constituírem os tribunais inquisitoriais na Europa, inúmeros reis e imperadores ameaçaram e perseguiram curandeiros/as e feiticeiros/as. Sob a mesma linha, os concílios passaram, a partir de então, a censurar e condenar qualquer prática que fugisse do ritual sagrado oficial, na qual seus/suas praticantes recebiam pena por heresia ou bruxaria. Com isso, muitos grupos, considerados pagãos, foram perseguidos e punidos por heresia – seja com a perda de direitos, prisão, tortura ou morte na fogueira (FRANCO JR, 1992).

Os presságios, adivinhações, benzeduras, curas (através de ervas, rituais e orações) manifestavam um mundo mágico e misterioso. Essas práticas, vistas como feitiçaria e bruxaria, eram condenadas pela Igreja, mais precisamente pelo Tribunal do Santo Ofício. Del Priore (2018, p. 108) discorre acerca da perseguição desse grupo, sobretudo das mulheres:

A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da Igreja. O Tribunal do Santo Ofício foi o influente porta-voz do saber institucional contra os saberes informais e populares.

Analisando o pensamento da autora, percebemos que além das práticas de cura serem caracterizadas como marginais, a visão que se tinha das mulheres também seguia por essa lógica. As mulheres, sofrendo as pressões sociais dessa época, eram perseguidas, rejeitadas, torturadas, punidas e lançadas vivas em fogueiras até a morte. A população feminina, sobretudo as tidas como curandeiras, viveram uma verdadeira “caça às bruxas”. Consideradas feiticeiras, bruxas, eram vistas com desconfiança, devido ao receio provocado por seus saberes e práticas, considerados como “práticas demoníacas”.

A história, então, se transforma ao mesmo tempo em que é recriada, de modo que os valores sociais mudam e redefinem-se. Agora, apesar de inseridas em um novo contexto, essas práticas e essas mulheres são frequentemente atacadas, mas por um novo tipo de controle social, pautado pelo conhecimento científico. Grande parte desses/as especialistas ainda são malvistas/as pelas comunidades, sendo considerados/as, pejorativamente, como “feiticeiros/as”. Essa ampla forma de controle social, que passou a regular e normatizar também a contemporaneidade, será retomada mais adiante, ao nos dedicarmos à modernidade.

Pretendemos, agora, voltarmo-nos, especialmente, ao cenário brasileiro. Daremos ênfase, historicamente, às práticas médicas brasileiras, uma vez que essas influências foram fundamentais na formação dos fazeres terapêuticos atuais. Mais do que inventariar uma extensa lista de enfermidades, dediquemo-nos a compreender os diferentes contornos atribuídos ao adoecimento, abordando, inclusive, os atores sociais envolvidos na arte de curar.

1.3 O BRASIL NOS PRIMEIROS SÉCULOS E A MEDICINA COLONIAL: REZAS, ERVAS, AMULETOS

A esquadra lusitana chegou oficialmente à costa brasileira no outono de 1500. Pedro Álvares Cabral e seus subordinados depararam-se com diferentes costumes, línguas, paisagens e, inclusive, práticas terapêuticas diversas. Evidenciou-se uma concepção terapêutica peculiar acerca da doença e da morte, de modo que a percepção dos indivíduos sobre o diagnóstico e o tratamento da enfermidade ligava-se a um conjunto de processos místicos ou mágicos:

Nos primeiros tempos da colonização, homens e mulheres acreditavam que a doença era uma advertência divina. Considerado um pai irado e terrível, Deus afligia os corpos com mazelas, na expectativa de que seus filhos se redimissem dos pecados cometidos, salvando, assim, suas almas. A enfermidade era vista por muitos pregadores e padres, e também por médicos da época, como um remédio salutar para os desregramentos do espírito. Nessa perspectiva, a doença nada mais era do que o justo castigo por infrações e infidelidades perpetradas pelos seres humanos (DEL PRIORE, 2018, p. 74).

Conforme esclarece a historiadora Mary Del Priore, no período colonial, a concepção de doença e saúde era fruto da intervenção divina – castigo ou dádiva; o recurso para o tratamento das doenças também se assentava num viés religioso. Várias eram as fórmulas e práticas terapêuticas realizadas no Brasil Colonial. Essas práticas médicas eram entregues aos religiosos, que cumpriam seus papéis como médicos e, mais tarde, aos boticários e cirurgiões-barbeiros. Esses homens dos séculos XVI e XVII tinham uma visão muito particular sobre a relação saúde/doença, mas todos consideravam que, uma vez instalada no organismo, era preciso fazer com que a doença o abandonasse, quaisquer fossem suas causas. Acreditava-se na

existência de um equilíbrio entre corpo, mente e espírito, apregoando uma visão holística do paciente.

Alguns dos tratamentos terapêuticos eram realizados por meio da prática de perdas sanguíneas/sangrias e do uso de substâncias que provocassem vômitos, diarreia, sudorese, além da utilização de fezes e urina (farmácia de excrementos). Existe, inclusive, conforme aponta Figueiredo (2002), uma farmacopeia escatológica, em que foram sistematizadas as terapêuticas de excretos e seus modos de uso – ingestão, misturas, pílulas, emplastos, infusões, extratos. Segundo a farmacopeia, é possível, a partir dessas práticas, curar quase todas as doenças e feitiçarias, mesmo as mais difíceis e venenosas.

Havia uma constelação de saberes sobre a utilização de plantas, minerais e animais. Os agentes de cura voltavam-se, muitas vezes, para os recursos naturais como elementos indispensáveis nas práticas curativas, mobilizando ervas e elaborando fórmulas e receitas. Tais tratamentos ocorriam, ainda, através de rituais que incluíam a ingestão de bebidas mágicas, a interpretação de sonhos e a comunicação com os espíritos (FIGUEIREDO, 2002; GURGEL, 2020). Todo esse “arsenal terapêutico” mostra-nos a tentativa da procura da saúde a partir de sacrifícios, na medida em que o doente, considerado pecador, fazia jus a um processo punitivo de cura. Junto a esses recursos, recorria-se também a rezas e amuletos, pelos quais buscava-se materializar a fé.

A ausência de profissionais da saúde nos primeiros séculos da história do Brasil e a constante urgência de combater os males justificavam, frequentemente, a necessidade de recorrer-se aos saberes populares locais, às curas ‘não oficiais’. Como alternativa para suprir a absoluta falta de profissionais, buscou-se uma medicina alicerçada em conhecimentos vulgarizados: curandeiros, benzedeiros, rezadores administravam, assim, as práticas terapêuticas. Foi, então, formando-se uma linha tênue entre medicina e religião, a qual não ocorre de maneira nítida até os dias atuais.

A intensificação do processo de ocupação da Colônia, em meados dos séculos XVII e XVIII, favoreceu a integração entre diferentes conhecimentos. Nesse período, coexistiam os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e fetiches, e as cerimônias de cura indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira. Construiu-se, então, uma medicina híbrida, na qual acreditava-se que a religião auxiliava os doentes na libertação dos males corporais.

A maneira de lidar com as doenças partiu dos encontros e tensões de duas diferentes culturas, de dois mundos: o do colonizador e o do colonizado. Nessa circunstância, a integração de pelo menos três diferentes povos – o europeu, o indígena e o africano – caracterizou nossos hábitos, crenças e comportamentos, particularmente nossos modos de curar. Conforme ressalta

Gurgel (2020), as práticas curativas que se davam em solo brasileiro surgiram de uma medicina híbrida - europeia, indígena e mais tarde africana – que se estendeu até boa parte do século XIX. Segundo Gurgel (2020), o Brasil Colonial construiu-se, então, ancorado, por um lado, por uma filosofia e prática europeia e, por outro, pela terapêutica indígena, com seu amplo uso da flora e da fauna. A figura do pajé, por exemplo, era central na cultura brasilíndia, sua posição na comunidade era de líder espiritual. Responsáveis pelas práticas médicas, desempenhavam importante papel na sociedade indígena, realizavam curas, a partir de seus conhecimentos a respeito de ervas e plantas e de rituais místicos religiosos.

Esse relevante papel social do pajé no período colonial chamou atenção do colonizador, incitando certo antagonismo. Botelho e Costa (2006, p. 932), ao tratar dessa complexa relação pajé e colonizador, afirma que “ao mesmo tempo em que os colonizadores absorveram os significantes dos pajés e, por essa razão, consumaram a estrita necessidade de aniquilá-los, também se deram conta de que precisavam deles para minimizar a resistência e tratar as doenças desconhecidas”. Mostra-se, portanto, um desencontro entre as funções desempenhadas pelo pajé, maior guardião do conhecimento historicamente acumulado sobre o território brasileiro, e o objetivo do colonizador: conquistar e manter o território.

O desejo do colonizador português de conquistar, manter o território e domesticar o gentio brasileiro incentivou a catequização dos povos indígenas. Os pajés foram, então, gradativamente, marginalizados pelos jesuítas e, com isso, os missionários assumiram o combate às doenças no território brasileiro. Desse modo, a ausência de profissionais, a drástica redução dos indígenas nos aldeamentos e a perseguição e agressividade em relação ao poder do pajé obrigavam aos franciscanos e jesuítas à responsabilidade de conservar ou restabelecer a saúde da sociedade colonial:

Se a princípio os missionários eram os salvadores das almas voltados para a redenção espiritual dos índios, com o tempo reveem suas práticas de conversão e passam a realizar rituais de cura, presididos nas igrejas. Quando alguém adoecia, comentava o padre, ‘trazem-nos à igreja para que lhes demos saúde com orações, e outros sinais que denotam dar fé e crédito ao que se lhes prega’. [...] E assim passaram a ser conhecidos como ‘refúgio dos afligidos e salvadores de corpo e alma’. Recorrendo a todos os expedientes, transformaram-se nos novos curandeiros, a quem os guaranis procuravam em casos de doença. Dessa maneira, os jesuítas passaram a assumir atribuições tradicionais dos pajés. (RESENDE, 2003, p. 256)

Vemos que os missionários foram pouco a pouco sendo obrigados a reformular seu papel e assumem as atribuições do pajé, buscando apoderar-se do espaço privilegiado que este tinha para os nativos – tanto o sagrado quanto o social. Nesse período, várias epidemias fizeram inúmeras vítimas entre a população colonial, principalmente os indígenas, o que também

contribuiu para a desmoralização dos pajés. O primeiro surto de gripe, a manifestação da varíola, malária, dentre outras epidemias assolaram os nativos, produzindo verdadeiras tragédias. Milhares de indígenas morreram e, com isso, gerou-se a destruição de inúmeras etnias. Os missionários, tidos como os “novos pajés”, com sua visão religiosa, entendiam as epidemias como resultado da praga divina. Consoante com o que apresenta a literatura da época, a terapêutica empregada pelos jesuítas no enfrentamento de doenças se dava a partir de rezas, do uso de ervas medicinais e da aplicação de sangrias. Gurgel (2020, p. 112) alega que “sem médicos, cirurgiões, barbeiros ou boticários, nos primórdios da colonização os jesuítas precisaram literalmente arregaçar as mangas e colocar seus conhecimentos, mesmo que escassos, a serviço da saúde deles próprios e da população sob sua guarda”.

A escassez de médicos nos primeiros séculos de colonização do Brasil fez dos jesuítas os responsáveis quase que exclusivos pela assistência médica. Do contato entre colonizador e colonizado construiu-se uma medicina híbrida – indígena, europeia e, mais tarde, africana. Nesse contexto de intercâmbio cultural, apesar dos europeus e seus descendentes sentirem, muitas vezes, desprezo para com a população brasilíndia, rendiam-se à assimilação dos conhecimentos locais dos indígenas, religiosos, escravizados. No entanto, mesmo com essa parcial assimilação, algumas diferenças marcavam as artes de cura praticadas por nativos e colonizadores:

As discrepâncias entre a medicina indígena e europeia estavam por conta de crenças sobre a origem das doenças. Se para o brasilíndio elas significavam que a vítima tivera sua alma roubada por alguma entidade maligna – o que permitia a instalação da moléstia –, para o colonizador essa alma era de um pecador que merecia castigo e redenção. Tais diferentes percepções resultaram em tratamentos divergentes para casos crônicos. Se o pajé não conseguisse devolver a alma ao doente em um curto período de tempo, a vítima seria isolada do convívio com o restante do grupo. [...] Por outro lado, o cristianismo pregava perdoar aos pecadores e cuidar dos doentes – daí o aparecimento de instituições de amparo, de hospitais. (GURGEL, 2020, p. 171).

A despeito das diferenças, nota-se que dessa união – nativos, africanos e colonizadores – surgiu a autêntica medicina popular brasileira: práticas de cura informais, adquiridas geralmente através do empirismo, as quais envolviam aspectos naturalistas e de ordem mística ou espiritual. Sem dúvida, a intensificação do processo de ocupação da Colônia, ocorrida entre os séculos XVII e XVIII, foi um dos fatores que foram primordiais para a junção – ainda maior – desses conhecimentos. Conseqüentemente, nesse cenário terapêutico, muitos eram os agentes de cura: havia parteiras, curandeiros, benzedeiros, mezinheiros, religiosos, xamãs e outros

homens e mulheres dispostos a realizarem tais tratamentos, tornando as práticas médicas da Colônia ainda mais complexas e híbridas.

Um importante agente de cura que, devido à sua relevância histórica, tornou-se uma excelente fonte documental da medicina no Brasil Colonial, foi a benzedeira. Foi no período colonial que se precisa o possível surgimento das práticas de benzeções no Brasil. Naquele momento, “curandeiras e benzedoras, com suas palavras e ervas mágicas, suas orações e adivinhações para afastar entidades malévolas, substituíam a falta de médicos e cirurgiões” (DEL PRIORE, 2018, p. 81).

As benzedoras, procurando oferecer respostas às aflições dos indivíduos, buscavam a cura desses, a partir da junção entre medicina popular e religião. Nesse cenário, independentemente de seu vínculo religioso, as práticas ritualísticas de benzeção eram/são sincréticas, posto que dialogam com várias outras vertentes culturais, ou seja, resultam do encontro entre saberes indígenas e africanos, símbolos e significados de diversas religiões. Assim, esse ritual fundamentava-se em um hibridismo religioso, já que deriva dos saberes empíricos dos indígenas quanto à flora brasileira e seus rituais de cura, das influências da cultura africana (advindas dos africanos que foram escravizados) e do catolicismo imposto pelos portugueses.

Além das curandeiras e benzedoras, os barbeiros também detinham a habilidade de intervir no corpo doente. O barbeiro cortava cabelo, fazia barba e aproveitava os instrumentos para realizar pequenas cirurgias, sangrias, aplicar sanguessugas e ventosas. A figura do barbeiro fora reproduzida pelo francês Jean Baptiste Debret, em 1818, em uma de suas pinturas denominada *Loja de barbeiro*, que se tornou importante fonte de documentação da medicina praticada no período colonial:

Figura 1. Loja de barbeiro (1818), Jean Baptiste Debret



Mesmo em um contexto terapêutico constituído por práticas heterogêneas, assim como ocorreu no período medieval, em solo europeu, no Brasil, estes agentes de cura – benzedeadas, curandeadas, barbeiros – foram reprimidos de forma hostil, tidos como charlatães. Miranda (2017), nesse caminho, esclarece que, em fins do século XVI e início do século XVII, sob a acusação de práticas de bruxaria na cura de doentes, homens e mulheres foram denunciados pelo Tribunal do Santo Ofício, já que suas atividades eram vistas como pecaminosas pela Igreja. Tais ações dos Comissários do Santo Ofício, cujo objetivo era resguardar a integridade do Cristianismo e os dogmas católicos, prolongaram-se até o século XVIII.

1.4 A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO SABER MÉDICO

Mesmo que diminuta, havia a presença de médicos nos primeiros séculos de existência do Brasil. Até as décadas iniciais do século XIX, os doutores eram formados pelas faculdades de Coimbra, Montpellier e Edimburgo. No início do Oitocentos, com a vinda da corte portuguesa, as artes de curar no Brasil passaram por importantes mudanças. De uma forma geral, após a chegada da Família Real e de sua Corte, deu-se o processo de institucionalização do saber médico no Brasil, com a fundação das academias médico-cirúrgicas do Rio de Janeiro (1813) e da Bahia (1815).

Concomitante às mudanças advindas com a chegada da família real, houve uma progressiva expansão da racionalização, identificada na disseminação do saber médico junto à sociedade. Observou-se, nesse período, uma tentativa de organização da corporação médica, que buscava tornar essas práticas mais procuradas pela população. A medicina acadêmica não era a única: paralelamente aos médicos, havia cirurgiões, barbeiros, boticários, farmacêuticos, dentistas, parteiras e curandeiros, os quais lidavam diretamente com o tratamento do doente.

Nessa perspectiva, as práticas oficiais eram escolhas secundárias da população em geral, o que desencadeou, naquela conjuntura, todo um movimento que buscava redefinir os espaços ocupados pelos que atuavam na cura. Para tanto, de forma lenta e conflituosa, os médicos procuravam desqualificar as atividades de terapeutas populares. Mostravam oposição a todos aqueles que atuavam na área da saúde sem formação acadêmica, ao mesmo tempo em que apregoavam a legitimidade dos médicos academicamente formados. Os médicos – respaldados pela ciência e pelo conhecimento estudado e comprovado – partiam dessa concepção dita científica para, de certo modo, demonstrarem a incompatibilidade entre as suas ciências e as práticas mágico-religiosas.

Com a institucionalização do saber médico, buscou-se, então, com insistência, a aceitação de uma medicina denominada científica por parte da população. Figueiredo (2002), nessa perspectiva, expõe que os médicos propagandeavam que as práticas tradicionais e cotidianas dos curandeiros, pautadas pela experiência e pelo conhecimento intergeracional, eram consideradas como exercício inescrupuloso da medicina e, por isso, deveriam ser inibidos e/ou punidos os indivíduos que as exercessem. O curandeiro, naquele cenário, era considerado “charlatão” ou “curioso” e, ao utilizar essas denominações, o discurso médico elaborava dicotomias: técnica *versus* tradição, o médico *versus* o charlatão.

Essa dicotomia pode ser vista até mesmo na tentativa de criminalização de praticantes de medicina popular. Os doutos colocavam as práticas tradicionais, quase sempre, em uma condição marginal, aliás, ilegal. Prova disso é o Código Penal de 1890, no qual eram apresentadas leis específicas que previam a punição do curandeirismo e do exercício de qualquer prática que fugisse à medicina acadêmica. Nesse documento, estabeleceu-se a punição para quem diagnosticasse ou prescrevesse remédios de qualquer um dos reinos da natureza, usasse talismãs ou magia a fim de curar moléstias, ou exercesse qualquer atividade médica sem estar habilitado para tal (Anexo 1).

Contudo, mesmo com tantos avanços e tentativas constantes de popularização da medicina dita oficial, essas transformações não foram absorvidas de modo fácil e sem conflitos pela população:

Apesar de ser o século XIX considerado o século da razão, observamos a utilização, como práticas de saúde rotineiras e habituais, daquelas adotadas pela tradição secular: partos com parteiras, receitas de chás para quase todos os males, credices populares e assim por diante. Todas essas práticas evidenciavam mais do que a força/apelo da tradição, pois representavam uma concepção sobre saúde/doença, sobre o corpo que sofre, sobre morte/vida, além da credibilidade naqueles que prestavam estes auxílios e serviços (FIGUEIREDO, 2002, p. 77).

É possível perceber, a partir das discussões traçadas pela autora, que as relações entre os/as agentes de cura – físicos ou médicos licenciados, cirurgiões aprovados, curandeiros, boticários e barbeiros – foram marcadas por diferenças, tanto no plano técnico como no social. Assim, ainda que houvesse um apelo à razão e às inovações técnicas na área da saúde, a população resistia a essas mudanças. Conforme salienta Figueiredo (2002), o costume de utilizar velhas práticas e o receio de trocar o certo pelo duvidoso reforçavam, na maioria das vezes, a escolha dos métodos tradicionais.

Nesse momento, os cuidados médicos foram realizados, principalmente, por boticários e farmacêuticos. Eles ocupavam, em diversos momentos, a posição do médico ou cirurgião,

pois não aviavam apenas a receita ou manipulavam os remédios. Diante da dificuldade de acesso aos médicos, os farmacêuticos receitavam, ajudando o paciente a obter a resolução de seu problema. Mais, eles desempenhavam o papel de curador atencioso, auxiliavam e aparavam o doente e, sem pedantismo, ouviam os sintomas e prestavam os primeiros socorros. Dessa forma, diferente dos médicos, eram considerados “gente do lugar” e, por isso, conservaram, por algum tempo – junto aos curandeiros e às benzedeiras – o espaço social daqueles que vinham de fora.

Nesse contexto, diferentemente do que expõe grande parte da historiografia brasileira, a medicina acadêmica foi considerada impopular durante boa parte do século XIX – de modo que se verificou, nesse período, resistência e conflitos socioculturais. Ferreira (2003, p. 119) afirma que “não podendo simplesmente denunciar o ‘charlatanismo’ ou a ‘ignorância popular’, os médicos viam-se obrigados a dialogar com a tradição médica popular, disputando, em condições desfavoráveis, a autoridade cultural no campo da arte de curar”. É possível perceber que, mesmo diante de um local de disputa, os doutores tiveram que partir da combinação dos conhecimentos universitários e das experimentações. Elaboravam, por exemplo, remédios a partir das plantas locais, lançando mão, também, de manuais de autores clássicos.

Essa tensão entre o dito “científico” e “vulgar” persistiu durante muito tempo, posto que a imagem que se tinha dos médicos começou a mudar somente no final do século XIX. Assim, após um lento processo de legitimação social da medicina acadêmica, os doutores passaram a ser vistos como profissionais respeitados e prestigiados socialmente. Entretanto, mesmo ao ganhar novos contornos, as práticas populares, com a passagem do século XIX para o século XX, não se findaram. A insistência em pôr fim às atividades de curandeiros/as, benzedeiros/as e parteiras não havia conseguido barrar a sua presença, fazendo-se frequentes no cotidiano dos mais diferentes grupos sociais.

No entanto, concomitante à resistência desses grupos, predominava, cada vez mais, os métodos terapêuticos propostos pelos representantes da medicina acadêmica, erudita. Os indivíduos começaram a ver de outra maneira os saberes que antes lhe eram significativos. As novas perspectivas sobre o conhecimento e o seu significado começaram, a partir de então, a serem concebidas pelos moldes racionais. Assim, em detrimento das sabedorias locais, começou-se a pensar na noção de ciência e, em consequência, na oposição de saberes. Ganhou força a dicotomia *medicina tradicional* – pautada pelas práticas populares – e *medicina erudita* – orientada pelo conhecimento científico.

1.5 PENSANDO A CONTEMPORANEIDADE: MEDICINA OFICIAL *VERSUS* MEDICINAS PARALELAS

Após o século XIX, com o maior desenvolvimento da ciência, começamos a nos orientar, em diversos âmbitos, pelos conhecimentos que chegaram a nós por meio da academia e da ciência. Com isso, surge uma divisão de dois sistemas de conhecimento: o popular e o científico, abordada por vários estudiosos. Dentre eles, podemos citar, por exemplo, Capra (1996), Chauí (2000) e Santos (2007, 2010). Chauí (2000), ao realizar uma reflexão filosófica sobre a teoria do conhecimento, defende que o paradigma científico do conhecimento – diferente do saber popular – não se baseia em hábitos, preconceitos ou dados empíricos de nossa experiência cotidiana, mas é resultado de um trabalho racional, o qual prevê a existência de uma verdade absoluta, universal.

Sob essa mesma lógica, Santos (2007) nos mostra que há, na atualidade, um **paradigma científico**, construído a partir de uma concepção de pensamento linear, na qual reside somente uma verdade. Em contraposição, um **paradigma emergente**, holístico, plural, que se constitui a partir da integração entre todos os tipos de conhecimento. Tendo em vista essa complexa relação entre dominante e emergente, propomos em Reis (2019) a seguinte sistematização:

Quadro 2. Paralelo entre paradigma dominante e paradigma emergente

Paradigma dominante	Paradigma emergente
Pressupostos epistemológicos e metodológicos rígidos	Relativamente imetódico, constitui-se a partir de uma pluralidade metodológica
Fragmentado; disciplinar	Holístico; transdisciplinar
Consagração do sujeito epistêmico	Consagração do sujeito empírico
Privatização do conhecimento	Constituído e controlado socialmente

Fonte: Elaborado pela autora, em Reis (2019), com base em Santos (2010)

Numa postura antipositivista, Santos (2010) afirma que o paradigma dominante das ciências se encontra em crise e aponta para a indispensabilidade de uma racionalidade mais plural, concretizada a partir de um paradigma emergente – holístico, transdisciplinar, empírico, constituído socialmente. Esse autor busca em suas obras (SANTOS, 2007, 2010) credibilizar e validar os conhecimentos populares – saberes de populações indígenas, quilombolas, das periferias – ou seja, todos aqueles conhecimentos que, muitas vezes, governam as pessoas em seu dia a dia, mas que são ignorados especialmente pelo campo científico.

São vários os fatores que influenciam a desvalorização em relação ao conhecimento popular. Dentre eles, é possível frisar o desenvolvimento industrial capitalista e a revolução

científica – o próprio cientificismo deriva de um mundo moderno cristão ocidental, do colonialismo e do capitalismo. Para Santos (2007), essa inferiorização dos saberes populares é resultado de uma visão positivista de ciência e de uma *monocultura do saber*. Assim, consoante com o que alega esse autor, é possível verificar que, frequentemente, o conhecimento científico “descredibiliza” tanto os conhecimentos alternativos quanto os próprios povos e grupos sociais cujas práticas são construídas nesses conhecimentos alternativos.

Ao refletirmos sobre essa lógica do paradigma dominante, podemos nos questionar como essa concepção de ciência é refletida também na medicina popular. A medicina paralela ou popular é uma prática de cura ligada a atos concretos, vividos em nosso dia a dia. É um fenômeno extremamente rico e complexo que fortalece a ideia de que muitos são os modos de conceber e tratar a doença. Laplantine e Rabeyron (1989) definem medicina popular, ou medicinas paralelas, como práticas de prevenção e cura que se embasam numa visão mágica do homem e do cosmos, ou seja, práticas que ocorrem a partir de uma manipulação de um conhecimento que se obtém por iniciação. Nessa mesma lógica, Oliveira (1985) salienta que a medicina popular, constituída a partir de diferentes valores, crenças e concepções de vida, possui um significado forte e verdadeiro para os indivíduos que se inserem nessa conjuntura.

Para cada tipo de doença há um determinado procedimento, remédio ou agente de cura. Assim como outros inúmeros conhecimentos populares, a medicina popular – por se constituir no convívio do cotidiano e ser praticada, na maioria das vezes, por pessoas que não passaram pelas universidades – sofre a exclusão da medicina oficial. Inserida nesse quadro, a medicina popular é, muitas vezes, denominada:

[...] de superstição (em relação à aculturação cristã), de charlatanismo (em relação ao movimento de medicalização), de retardamento (em relação a uma política de escolarização), de neurose obsessiva ou delírio (em relação à normatização psiquiátrica) ou ainda de ‘idiotice’ e de ‘derrisão’ (em relação à consciência esclarecida de que poderia ser prova o homem da cidade). Em resumo, a medicina popular contém sempre algo de desvio e de imoralidade, é o resíduo inaceitável, fruto da repressão social que não conseguiu aceder à dignidade da religião ou da ciência. Para a primeira, com efeito, a magia não é uma verdadeira religião; e para a segunda, não é uma verdadeira ciência (LAPLANTINE E RABEYRON, 1989, p. 51).

Laplantine e Rabeyron (1989) ressaltam que a medicina popular e, conseqüentemente, especialistas inseridos nesse campo, buscam sobreviver a uma dupla rejeição – do pecado e do erro. Essa hierarquização entre medicina oficial e medicina popular se dá, portanto, ora pela imposição da Igreja (através da noção de pecado), ora pela normatização do conhecimento científico e da lógica capitalista. A lógica de produção capitalista, segundo Oliveira (1985, p. 67), justifica o fato de “as medicinas populares serem rejeitadas, vilipendiadas. Serem

identificadas pelo saber erudito (considerado legítimo pela sociedade) como marginais, estéreis, ilegítimas, uma vez que não se inscrevem na Divisão Social do Trabalho”. Desse modo, seja esbarrada na questão política ou cultural, reforça-se a relação conflitiva entre médicos e profissionais populares de cura. Assim, a medicina oficial rejeita, de maneira autoritária, as práticas populares, paralelas, considerando esses conhecimentos como inferiores, por não seguirem a lógica capitalista ou não se fundamentarem em princípios e/ou técnicas científicas.

É possível notar como e o quanto distanciam-se medicina oficial e medicinas paralelas. A primeira, enquanto ciência objetiva, constitui-se às custas de uma descontextualização cultural e de uma hiperespecialização – visão cada vez mais fragmentada do indivíduo/paciente. A segunda, por outro lado, considera inegável a importância de se perceber a doença a partir de um caráter mais abrangente, tendo em vista também a dimensão psicológica, social e espiritual do indivíduo.

Entre esses dois extremos exige-se, então, a necessidade do estabelecimento de um novo paradigma, um novo modo de se pensar a ciência, inclusive as ciências médicas. Capra (1996), por exemplo, esclarece que a mudança de um paradigma requer uma expansão não apenas de nossas percepções e modos de pensar como também de nossos valores, na medida em que os fatos científicos surgem também das percepções, valores e ações humanas. Para esse autor (1996, p. 49), “todas as concepções e todas as teorias científicas são limitadas e aproximadas. A ciência nunca pode fornecer uma compreensão completa e definitiva”.

Nesse sentido, é possível avistar que muitos estudos que coadunam com este trabalho têm ressaltado que o mundo é epistemologicamente diverso. Isso nos mostra que o cenário atual exige uma nova ordem científica, que supere o paradigma dominante e se fundamente numa ecologia dos saberes. Defendemos, como pensa Santos (2007, p. 32), a ciência enquanto “parte de uma ecologia mais ampla de saberes, em que o saber científico possa dialogar com o saber laico, com o saber popular, com o saber dos indígenas, com o saber das populações urbanas marginais, com o saber camponês”. Porém, é preciso que enfrentemos esse desafio epistêmico, de desvalorização dos saberes populares. Devemos, nós, buscar interromper as dicotomias e armadilhas que constituem o paradigma moderno de ciência.

Sabemos que a trajetória das relações entre os saberes científicos e os populares apresenta um enorme grau de complexidade – aspectos longe de serem esgotados neste capítulo. Não buscamos questionar a importância da intervenção científica ao longo dos anos, nem mesmo apregoar uma perspectiva “anticiência”. Acreditamos que esse monopólio das ciências, inclusive da medicina oficial, não pode realizar o apagamento de outras formas de conhecimento e outros modos de intervenção no real, os quais precisam ser trazidos à tona.

Parece-nos, entretanto, possível, apesar das consideráveis oposições feitas até aqui, entender que essas práticas podem chegar a um intercâmbio (embora não seja relativamente fácil). A relação terapêutica é um local de inúmeros intercâmbios, na verdade, o conhecimento médico erudito emergiu das práticas do próprio povo, as quais foram ressignificadas no meio científico. O médico, curandeiro, benzedor evocam, antes de tudo, a vocação para cuidar. Além disso, mesmo que não equivalentes – a postura científica também não se encontra isenta de crença, o que nos faz ainda refletir o quanto essa hierarquização é inoportuna.

1.5.1 A benzeção: expressão religiosa popular

Conforme temos apontado, há uma multiplicidade de práticas populares que criam um universo rico e complexo. Araújo (1979), por exemplo, ao tratar das diferentes e variadas formas de produzir curas dentro de um contexto popular, ressalta como se constituem algumas dessas práticas. Segue, abaixo, a divisão sistematizada por esse autor (1979, p. 47-48):

Quadro 3. Práticas populares de cura: *medicina mágica, religiosa e empírica*, respectivamente

	TÉCNICAS OU REMÉDIOS EMPREGADOS	OFICIAIS
BENZEDURA	Reza, gesto, oração	Curador Curador de cobras Rezador Benzedor "Benzinheira"
SIMPATIA	Práticas, gesto, palavra Transferência Açoterapia Susto	Comadre "Assistente" "Os mais velhos" Pais
PROFILAXIA MÁGICA	Relique, patuá, benti- nho, amuleto, santi- nho, talismã	
TORÉ	Adivinhação mágica, procura do nome da moléstia Defumação Uso de ervas	Presidente do toré
CATOLICISMO BRA- SILEIRO OU "DE FOLK"	Promessa, romaria, no- vena, confissão	Santos e divindades padre beato e milagreiro

	TÉCNICAS OU REMÉDIOS EMPREGADOS	OFICIAIS
CANDOMBLÉ	Adivinhação simbólica, procura da divinda- de ofendida para ho- menageá-la	Pai ou mãe de santo
	Terapêutica ritual	Xapanã

	TÉCNICAS OU REMÉDIOS EMPREGADOS	OFICIAIS
FITOTERAPIA	Cházinho Meizinha Lambedouro Garrafada Cataplasma Tópico — unguento Purgante Vomitório Suadouro	Doutor de raízes- Comadre "Entendidos" "Os mais velhos"
EXCRETOTERAPIA .	Fezes, saliva, leite, cera do ouvido	.
DIETA	Comidas especiais, alimentos proibidos, quentes ou frios, "carregados"	
BALNEOTERAPIA ..	Banho externo e interno, "ajuda"	
SANGRIA	Bichas	Barbeiro
PIRÓTICA	Brasas	O interessado

Fonte: Araújo (1979, p. 47-48)

Destaca, nesse sentido, a *medicina mágica*, a *medicina religiosa* e a *medicina empírica* como sendo subdivisões da medicina popular – denominada também pelo o autor de *medicina rústica*. Cabe ressaltar que, para o autor, a subdivisão apresentada não é estanque, uma vez que uma mesma prática pode situar-se na medicina religiosa, outras vezes na mágica, bem como na empírica. Não havendo uma linha demarcatória rígida, entendemos a benzeção como um ofício que perpassa o aspecto mágico-religioso, que pode, ainda, algumas vezes recorrer a elementos fitoterápicos.

A benzeção é uma prática baseada em crenças e executada por meio de rituais – rezas, gestos, orações – caracterizada enquanto ofício de cura ligado ao misticismo e religiosidade. Os indivíduos que praticam a benzeção falam sempre em nome de uma religião, e seus serviços se aproximam do meio espiritual, já que realizam os benzimentos como pessoas possuidoras de um poder capaz de administrar ou manipular as forças divinas. A benzeção faz, portanto, parte de todo um complexo de tradições da cultura popular, compreendidas, principalmente, em sua dimensão sagrada.

O campo de atuação das pessoas que exercem o ofício da benzeção é amplo, isto é, não se restringe apenas ao aspecto religioso, haja vista que essa prática trata de males espirituais e também físicos, os quais, segundo as benzedeadas, são curados pela medicina popular. Cabe mencionar, então, que essa prática se encontra relacionada tanto a questões religiosas quanto à medicina alternativa. Pode ser entendida como um sistema religioso de cura. Alves e Minayo (1994), ao discutirem acerca dessa prática terapêutica-religiosa, sublinham sua importância na interpretação e tratamento da doença, principalmente para a Antropologia. Na visão desses autores, os antropólogos têm frisado peculiaridades e aspectos positivos dos tratamentos religiosos, que oferecem – diferentemente da perspectiva fragmentada da medicina oficial –

uma explicação à doença que a insere no contexto sociocultural mais amplo do sofredor. Dessa forma, mais do que atribuir uma causa objetiva a estados fisiológicos, a interpretação religiosa busca entender o indivíduo como um todo, compreendendo-o como um sujeito que se encontra inserido em uma rede de relacionamentos.

Similarmente ao que expõe os autores, Laplantine e Rabeyron (1989), Oliveira (1985, 1986), Alves e Minayo (1994), dentre outros, discutem práticas de cura, especialmente aquelas inscritas no campo religioso, enfatizando o aspecto mágico-religioso como primordial na construção de algumas práticas populares curativas. Nesse sentido, Oliveira (1986) esclarece que as terapêuticas fundadas no aspecto mágico-religioso, geralmente, são exercidas por especialistas intituladas curandeiras e benzedoras, que são profissionais de cura cuja técnica essencial de trabalho é a benção, a benzeção, o benzimento.

Vemos que, enquanto saber popular, o ato de benzer é experiencial, não surge de um conhecimento formal que se aprende em algum lugar, como ocorre com boa parte dos outros profissionais. Consequentemente, em virtude de serem entendidos como conhecimento informal e vincularem-se a problemas domésticos, os benzimentos são encarados, por uma grande parcela da população, como práticas sociais estigmatizadas. A própria historiografia, conforme as discussões desenvolvidas ao longo deste capítulo, demonstra que houve em diversos momentos, um desmerecimento da medicina popular, um descrédito no que diz respeito à eficácia desses tratamentos. Os saberes de curandeiros/as, benzedores/as, por exemplo, foram relegados, ou colocados em segundo plano em diversos momentos da constituição da nação brasileira, principalmente pelos europeus que entendiam a medicina vinda de Portugal como incontestavelmente mais aperfeiçoada e, assim, mais adequada à população brasileira.

Na atualidade, esses agentes de cura, ou especialistas, são marginalizados e resistem à invisibilidade social. Mesmo que valorizados dentro da sua comunidade (ou até mesmo por alguns estudiosos que, no universo acadêmico, nos fazem refletir sobre sua importância), apesar de séculos do fim da Inquisição, ainda hoje, as benzedoras são tratadas por muitos como se estivessem associadas aos males da sociedade. Essa marginalização foi exposta notadamente por duas benzedoras:

(1) Eles tem um ditado... ah benzedô... todo benzedô é feiticeiro, mais num tem nada disso não... aquele que as vêz qué fazê o mal pode fazê... mas o benzedô ele sempre ele usa as palavra é em nome de Deus...a gente num pode disacreditá de benzedô porque ele tá curano em nome de Jesus (ARR, F, 76)¹

(2) É... ês fala assim... os padre mesmo é contra né a benzeção... ês que gosta de benzê, os ôtros não. (ARR, F, 76)

¹ Respectivamente, niciais do nome, sexo e idade dos participantes

(3) *É porque a gente tem... assim... num é todo mundo que oia pro benzedô com bons olhos não... tem gente que tem medo... mais num é assim... ninguém precisa tê medo de benzedô* (MSJ, F, 80)

Como vemos, as benzedadeiras afirmam serem julgadas como feiticeiras, bruxas. Em (1), a especialista ressalta que há uma crença de que “todo benzedor é feiticeiro”. Tal fato nos mostra que, em pleno século XXI, ainda há evidências de uma visão que vem desde os tempos da Antiguidade e, mais ainda, da Idade Média: a qual enxerga as benzedadeiras como portadoras de ofícios diabólicos. Na atualidade, não por acaso, é comum observar a ausência de credibilidade dada por muitos indivíduos às práticas de cura feitas por benzedores. Usualmente, ao comunicar a um profissional médico acerca da busca por uma benzedeira, o paciente é veementemente criticado por sua atitude. Dentre outras coisas, o aspecto religioso se torna o principal divisor entre esses saberes, o que leva o saber popular ficar à margem da medicina oficial. Contudo, ficar à margem não quer dizer não estar presente em algum local ou situação.

Além da marginalização promovida pela medicina erudita, outro aspecto apontado por uma das benzedadeiras, em (2), é o fato de os padres também se oporem à benzeção. Ainda que participante ativa da Igreja Católica, a especialista ressalta a maneira como a própria Igreja inferioriza sua prática. Para ela, os sacerdotes são contra a ação de dar a bênção, uma vez que ela deve ser concedida somente por eles, que possuem legitimidade da Igreja para realizá-la. Isso nos mostra, entre outras questões, que a sociedade busca ainda hoje omitir os agentes populares que contribuíram profundamente na constituição das práticas médicas, como se esses nunca tivessem existido.

Ser benzedeira é luta, resistência. A complexidade deste assunto não está apenas no âmbito da teoria, posto que se apresenta também na prática. Se por um lado esses/as especialistas são extremamente valorizados/as em seu meio social, por deterem um saber privilegiado, por outro, enfrentam uma série de preconceitos: **científico**, o qual parte da hegemonia da medicina oficial; **social**, advindo da comunidade, especialmente dos indivíduos que não compartilham das mesmas crenças e **religioso**, por parte da Igreja, que concebe esses agentes de cura como pessoas incapazes, ilegítimas para realizar bênçãos. Contudo, ainda que em meio a tanta repressão, esse grupo continua encontrando forças para resistir e preservar a sua cultura.

Com efeito, muitas questões deixam em aberto um amplo debate acerca das práticas terapêuticas, reforçando, acima de tudo, a premência de se rever as críticas feitas às medicinas paralelas. Evidentemente, é imprescindível nos questionarmos a respeito da tendência em compreendermos as práticas populares como menos produtivas ou importantes. Assim, esse

debate epistemológico torna-se essencial, uma vez que nos deparamos frequentemente com o saber hegemônico/científico buscando invalidar os demais saberes.

A partir de nossas considerações, vemos que a perspectiva histórica é significativa para compreendermos a benzeção, haja vista que nos permite redimensionar o ato de benzer dentro da problemática mais ampla da relação terapêutica. Possibilita-nos, ainda, entender como as práticas mágico-religiosas, sobretudo a benzeção, dialogam ao mesmo tempo com o mítico e o social, com o real e o imaginário, com o inexplicável e o explicável, com o sagrado e o profano. A figura das benzedadeiras está sempre entre esse imaginário/real, entre esse sagrado/profano. Elas se encontram no limiar do sagrado e do profano, já que atuam nos dois mundos, extirpam o mal e rogam pelo bem.

Para Eliade (2018), há duas modalidades de experiência, ou seja, dois modos de ser no mundo, o modo sagrado e o modo profano. O processo de diferenciação entre os dois espaços, o sagrado e o profano, dá-se, justamente, na relação entre espaço religioso e não religioso. O primeiro (espaço sagrado) é o centro, fortaleza que revela um “ponto fixo”, “referencial” para o homem religioso, o qual dá sentido à sua existência. O segundo (espaço profano) está associado ao caos, é dessacralizado, neutro, não há “centro”, “absoluto” transcendente. A experiência profana do homem não-religioso recusa a sacralidade, isto é, rejeita toda pressuposição religiosa. Para buscar entender tal relação, podemos compreender o sagrado como saúde, felicidade, bem-estar, alegria, realização e o profano, por outro lado, como doença, sofrimento, dor, reprovação.

Tudo isso evidencia o fato de que o estudo dessas manifestações se encontra intimamente ligado aos fenômenos sociais, culturais, físicos e mentais, tal como propõe a perspectiva ecolinguística. Tendo em vista todos esses aspectos, no capítulo seguinte, apresentaremos os pressupostos da Ecolinguística, segundo Couto (2007, 2016), e da Antropologia do Imaginário de Gilbert Durand (2012), partindo da necessidade de compreender as motivações naturais, sociais, simbólicas – verbais ou não – presentes na prática da benzeção.

1.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Levando em conta as concepções de doença e saúde e, especificamente, a união entre religião e medicina, notamos que a prática da benzeção, oriunda do universo médico-religioso, manifesta-se desde as primeiras organizações sociais. É complicado datar exatamente quando se deu o surgimento das benzeções. Todavia, vemos que desde a Idade Média práticas similares às benzeções já ocorriam e foram duramente punidas pela Inquisição. No Brasil, desde os tempos coloniais, estima-se que mulheres utilizavam ervas medicinais, orações e amuletos

como recursos terapêuticos com o intuito de curar males e enfermidades que afligiam sua comunidade. Diante disso, a inacessibilidade a outros tratamentos e a crença em poderes mágicos capazes de assegurar a saúde contribuíram para a manutenção da prática do benzimento.

O percurso histórico é, nesse sentido, significativo para percebermos a recorrência de uma dada representação, trazendo à tona concepções precedentes, mas que mesmo assim embasam o que visualizamos hoje. Para isso, basta constatar as práticas populares com as quais nos deparamos na atualidade – rezas, ervas, amuletos – e como esse complexo processo de organização da medicina popular, inclusive da benzeção, evidencia muitos dos traços manifestos no passado. Na atualidade, as benzedeadas representam uma categoria de mulheres das camadas populares, as quais, voltadas à sacralidade e detentoras de um saber popular específico no campo da saúde, reproduzem técnicas da medicina tradicional construídas nos primórdios das sociedades arcaicas. Além disso – assim como vivenciado no decorrer dos tempos – essas especialistas enfrentam, ainda hoje, tensões e conflitos que afetam diretamente sua vida social, sobrevivendo à exclusão tanto por parte da Igreja quanto por parte da comunidade científica.

CAPÍTULO 2

OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA ECOLINGUÍSTICA: UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA DOS ESTUDOS DA LINGUAGEM

2.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo trata dos pressupostos teóricos os quais dão base e fundamentação à pesquisa. A tese tem como esteio a Ecolinguística, e dialoga com outras áreas do conhecimento, sobretudo, a Antropologia do Imaginário. Primeiramente, trazemos o breve histórico da disciplina no ramo das ciências da linguagem. São apresentados os seus precursores e de que modo os estudiosos da área contribuíram para o surgimento e a constituição da teoria. Adiante, apresentamos os conceitos de Ecologia, Interação e Língua, basilares à teoria (2.3), discutimos as noções de meio ambiente natural, mental e social (2.4) e as regras de interação, dentro da Ecologia da Interação Comunicativa (2.5). Por fim, abordamos a Antropologia do Imaginário e sua relação com a perspectiva ecolinguística (2.6).

Para tanto, neste capítulo, defendemos a posição de que é preciso repensar uma visão de língua que possa ir ao encontro da valorização da totalidade e da diversidade – como faz a proposta da Linguística Ecolinguística. Entendemos que refletir ecolinguisticamente é “ir além”: pensar a língua em um nível natural, mental, social, ou seja, é considerar o aspecto *biopsicossocial* da linguagem (COUTO, 2016, p. 224). Para se praticar essa vertente, é primordial que nos coloquemos em uma nova perspectiva, que deixemos de lado uma visão de mundo limitadora aquela que adquirimos, sobretudo, na escola – normativa, fragmentadora.

Como parte da Ecolinguística, fundamentaremos nosso estudo na Linguística Ecolinguística, logo, mesmo quando utilizarmos o termo “Ecolinguística” estamos nos referindo à Linguística Ecolinguística.

2.2 O PARADIGMA ECOLÓGICO

Os estudos da linguagem são complexamente construídos por uma gama de vertentes e teorias que compõem a ciência da Linguística. Da mesma forma, não é novidade que o que se entende por língua/linguagem depende também de qual perspectiva se adota – uma concepção estruturalista, discursiva, sociointeracionista de língua/linguagem, etc. Todas essas abordagens podem ser entendidas como perspectivas que constroem uma diversidade de estudos. Aqui, o

que está em jogo não é saber qual a concepção é a mais coerente, ou mais aceita, mas que visões de língua e de linguagem nos tornarão capazes de entender a prática da benzeção como um todo.

Muitos autores dedicaram-se a discutir a demanda de uma transformação da visão de mundo e dos valores da sociedade em geral – seja na física, na biologia, na psicologia ou nos estudos da linguagem. Alguns cientistas, sobretudo físicos e matemáticos, deram um enorme salto em direção à formulação de uma teoria dos sistemas vivos. Destacamos o físico Fritjof Capra (1996) que, ao pensar no paradigma científico da física, percebeu que devia figurar uma nova compreensão científica, em que um antigo paradigma fragmentador fosse substituído por uma visão mais ampla, que tivesse como centro a própria vida. Nessa mesma perspectiva, vários estudiosos – Mignolo (2003), Santos (2007), para citar apenas alguns nomes – começaram a apontar para a necessidade de uma racionalidade mais plural e abrangente, que levasse em conta o perfil de todos os saberes, evitando muros epistemológicos.

Com isso, no começo da década de 1980, Capra, em *O Ponto de Mutação*, buscou apresentar uma nova visão da realidade que haveria enfim de substituir em diversas disciplinas a visão de mundo mecanicista e cartesiana – a qual, conforme desenvolveu Descartes, postulava que um objeto só podia ser completamente compreendido a partir de sua fragmentação, de sua especialização. Ao contrário desse racionalismo científico que se constitui como um pensamento que isola, fragmenta, recorta e reduz o objeto de estudo, propôs-se um novo paradigma científico, baseado em uma “visão sistêmica da vida”, a qual reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos. O pensamento sistêmico busca, portanto, ao contrário de perspectivas mecanicistas e reducionistas, uma concepção que leve em conta o todo. Entende que os diversos ecossistemas estão interligados, compreendidos em forma de teias, redes, isto é, constituindo uma enorme rede de interações, que se imbricam e se dinamizam em interação uns com os outros.

Esse novo modo de pensar encontra-se associado à escola filosófica chamada Ecologia Profunda, fundada no início da década de 1970 pelo norueguês Arne Naess. O autor, ao elaborar o conceito de Ecologia Profunda, discute que há entre os ecologistas uma distinção entre dois movimentos: o movimento da Ecologia Profunda (*Deep Ecology*) e o movimento da Ecologia Rasa (*Shallow Ecology*). Alguns pensamentos ambientalistas, para ele, deram-se de modo raso/superficial, produzindo movimentos ecológicos antropocêntricos, nos quais a natureza adquire uma função utilitarista, atendendo aos interesses do homem. Essa visão ecológica rasa luta contra a poluição e o esgotamento de recursos, tendo sempre como foco a saúde e a riqueza das pessoas nos países desenvolvidos. Já a Ecologia Profunda, por outro lado, construída em uma postura anti-classe, em uma atitude ecológica de valorização igualitária de todos os

indivíduos, prioriza a diversidade e a simbiose. Nessa situação, notamos que, conforme delinea Capra (1996, p. 25), a percepção ecológica profunda – ao contrário da Ecologia Rasa – “reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos)”.

Sobre o movimento da Ecologia Profunda (*Deep Ecology*) Naess e Sessions (1984, p. 6-10, tradução nossa) apresentam oito princípios que o norteiam, a saber:

1. O bem-estar e o florescimento da vida humana e não humana sobre a terra têm valor em si mesmos (sinônimos: valor intrínseco, valor inerente). Esses valores são independentes da utilidade do mundo não humano para propósitos humanos.
2. A riqueza e a diversidade das formas de vida contribuem para a realização desses valores e são valores em si mesmas.
3. Os humanos não têm nenhum direito de reduzir essa riqueza e diversidade, exceto para satisfazer necessidades humanas vitais.
4. O florescimento da vida humana e das culturas é compatível com uma diminuição substancial da população humana. O florescimento da vida não-humana exige essa diminuição.
5. A interferência humana no mundo não-humano é excessiva, e a situação está piorando rapidamente.
6. As políticas devem, portanto, ser alteradas. Essas políticas afetam as estruturas econômicas, tecnológicas e ideológicas básicas. O estado de coisas resultante será profundamente diferente do atual.
7. A mudança ideológica é principalmente a de valorizar a qualidade de vida (habitar em situações de valor intrínseco) não a da adesão a um sempre padrão de vida mais elevado. Haverá uma profunda consciência da diferença entre grande e importante;
8. Aqueles que subscrevem os pontos anteriores têm a obrigação direta ou indireta de tentar implementar as mudanças necessárias;

Em concordância com os autores, é crucial que, ao dialogarmos com a perspectiva da ecologia profunda, conduzamo-nos por esses oito princípios expostos. Nesse sentido, é preciso que a sociedade desperte para uma legítima sustentabilidade e para uma visão integrativa e dependente entre todos os seres.

Tanto Naess (1973) quanto Capra (1996) demonstram claramente a sua distinção frente ao paradigma dominante (mecanicista-cartesiano), ressaltando especialmente a necessidade de um paradigma ecológico. Sob esse viés, os princípios da Ecologia Profunda, alicerçados numa visão ecológica de mundo e em valores ecocêntricos, sustentam que todos os seres vivos estão interligados em uma rede de interdependências e devem ter a mesma importância – seja humano ou não humano. No quadro abaixo, categorizamos as propostas de Arne Naess (1973), em contraposição à visão de mundo que predomina em nossa sociedade atualmente:

Quadro 4. Comparação entre a visão de mundo dominante e a perspectiva da Ecologia Profunda

Visão de Mundo dominante	Ecologia Profunda
Domínio da Natureza	Harmonia com a Natureza
Ambiente natural como recurso para os seres humanos	Toda a Natureza tem valor intrínseco
Seres humanos são superiores aos demais seres vivos	Igualdade entre as diferentes espécies
Crescimento econômico e material como base para o crescimento humano	Objetivos materiais a serviço de objetivos maiores de auto-realização
Crença em amplas reservas de recursos	Planeta tem recursos limitados
Progresso e soluções baseados em alta tecnologia	Tecnologia apropriada e ciência não dominante
Consumismo	Fazendo com o necessário e reciclando
Comunidade nacional centralizada	Biorregiões e reconhecimento de tradições das minorias

Fonte: Naess A. The shallow and the deep, long-range ecology movements: a summary. *Inquiry* 1973;16:95:100.

A máxima é, conforme temos apontado no decorrer deste estudo, entender a ciência e, sobretudo, a vida como redes, a partir de um viés ecocêntrico. Porém, nitidamente, sabemos que não é uma tarefa fácil, especialmente quando voltamos nosso olhar para as práticas cotidianas do homem que – de modo frequente – degrada o meio ambiente em prol do seu próprio bem-estar, o que tem resultado, frequentemente, em uma crise ambiental que não remete apenas aos aspectos físicos, biológicos e químicos das alterações do ambiente, mas alude também às nossas percepções, pensamentos e valores.

Hoje em dia, as ideias disseminadas por esses autores permitem que novas questões sejam formuladas, gerando intuições importantes em muitos campos do conhecimento, inclusive no domínio dos estudos da linguagem. Os estudos ecolinguísticos evidenciam isso, ao passo que se associam à perspectiva teórica da Ecologia Biológica, por adotarem os princípios inerentes a essa ciência. Em outras palavras, têm como base epistemológica um paradigma científico que valoriza a diversidade: o paradigma ecológico. Como se vê, tal qual ao paradigma ecológico, a Ecolinguística constitui-se a partir de um conjunto de valores que reconhece o mundo a partir de relações, do ser humano integrado à natureza. Essa teoria segue a ideia de rede e compreende os aspectos naturais, mentais, sociais das interações comunicativas de uma comunidade em seu meio ambiente. Desse modo, tomando esse modelo como referência, podemos repensar antigas convicções da Linguística, de forma a orientar-nos por uma visão mais holística e tolerante.

Tendo em vista esta proposta ecológica para os Estudos da Linguagem, iremos nos direcionar para a compreensão dessa relação meio ambiente-língua, uma vez que, enquanto teoria-base desta tese, a Ecolinguística conduzirá nosso olhar para os nossos dados. Carece,

portanto, discutirmos o desenvolvimento de uma nova visão da realidade para os Estudos da linguagem e os efeitos que essa transformação científica-social-cultural traz.

2.2 BREVE HISTÓRICO DA ECOLINGUÍSTICA

Até chegar aos dias de hoje, como Ecolinguística, essa recente ciência passou por um percurso histórico. Não é nosso objetivo reproduzir de forma prolongada e exaustiva todo o caminho trilhado pela teoria, mas acreditamos ser importante ressaltar a contribuição de vários pesquisadores acerca da aproximação entre linguagem e meio ambiente para a constituição dessa abordagem.

Nesse contexto, Edward Sapir foi o primeiro linguista a mencionar, em 1911, a relação entre língua, território e meio ambiente, em uma conferência intitulada *Language and environment*. Posteriormente, Roman Jakobson, no início da década de 1960, relacionou “Linguagem” e “Ecologia”, tendo seu estudo sobre essa temática – *A linguística em suas relações com outras ciências* – publicado somente na década de 1970. Mas, mesmo com algumas reflexões traçadas anteriormente, foi o sociolinguista norueguês Einar Haugen quem impulsiona essas ideias, ao formular a proposta da Ecolinguística. A primeira definição da teoria foi a de que se trata do “estudo das interações entre uma dada língua e seu meio ambiente”, isto é, o estudo da ecologia da linguagem. Haugen foi o primeiro teórico a adotar os termos *Ecology of language* e *Language ecology*, entretanto, apenas considerou o meio ambiente social da língua (COUTO, 2016).

No Brasil, o nome de referência dessa vertente é o linguista Hildo Honório do Couto, o primeiro a falar em Ecolinguística, em 1999, seguido por Francisco Gomes de Matos, em 2001, que mesmo não tendo desenvolvido textos escritos nesse período, já tratava oralmente do termo. Essa recente teoria teve um livro totalmente dedicado a ela em 2007, a obra *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*, escrita por Hildo Honório do Couto. Após a publicação dessa obra, e com o desenvolvimento da área no Brasil, houve um aumento exponencial de produções voltadas ao tema e o surgimento de diferentes tendências teóricas para se estudar os fenômenos linguísticos a partir de uma perspectiva ecológica. Couto (2016) destaca o aparecimento de uma diversidade de linhas de pesquisa no que diz respeito à Ecolinguística, dentre elas, podemos citar:

- (a) Ecolinguística dialética, praticada na Escola Dialética de Odense;
- (b) Ecolinguística crítica, influenciada pela Análise do Discurso Crítica;
- (c) Ecologia da Evolução Linguística, retrata a evolução das línguas de uma perspectiva biológica;

- (d) Etnoecologia Linguística, próxima às etnociências, considera a relação entre meio ambiente, conhecimento, cultura e língua;
- (e) Linguística ecossistêmica, fundamentada nos estudos de Couto (2007), congrega a ideia de paradigma ecológico defendido por Capra. Dentro dessa abordagem, encontra-se, ainda, a vertente da Análise do Discurso Ecológica (ADE), uma teoria de estudos do discurso que aponta para uma análise ecológica do discurso.

Seguindo essas linhas de pesquisa, estudiosos por todo o país passaram a desenvolver dissertações, teses e obras completas sobre essa vertente. Dentre essas obras que se basearam nessa abordagem sobressaíram-se – para citar apenas alguns nomes – os livros *Ecolinguística e Imaginário* (2012) de Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto, *Tao da linguagem: um caminho suave para a redação* (2012) de Hildo Honório do Couto, *Análise do Discurso Ecológica- ADE* (2015) de Hildo Honório do Couto, Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto e Lorena Araújo Oliveira Borges e a obra *O paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos* (2016), composta por uma coletânea de textos de diversos pesquisadores da área (ecolinguistas). Além das obras mencionadas, os encontros científicos também foram essenciais para a divulgação e disseminação da Ecolinguística no Brasil. O mais recente evento sobre Ecolinguística ocorreu em outubro de 2022 – V Encontro Brasileiro de Ecolinguística (EBE). De forma remota, o evento teve como foco divulgar os avanços científicos nos estudos que relacionam linguagem e meio ambiente.

Como vamos aprofundar no estudo da linguagem de uma perspectiva ecológica, comecemos pelo próprio conceito de ecologia.

2.3 ECOLOGIA, INTERAÇÃO, LÍNGUA

O termo Ecologia – derivado dos termos gregos “Oikos”, significando “casa” ou “lugar onde se vive”, e “logos”, significando “estudo” – foi cunhado em 1869 pelo biólogo alemão Ernst Haeckel. A Ecologia, ao investigar os elementos naturais e as relações existentes entre os seres vivos, pode ser compreendida como o estudo das relações entre os organismos, tendo em vista os fatores físicos, químicos e biológicos. Desse modo, tal ciência, como salientam Lago e Pádua (1984), tornou-se imprescindível para se compreender os múltiplos aspectos da interação entre os homens e o meio ambiente.

A base na qual se fundamenta todo o universo da ecologia é o conceito de ecossistema. Esse conceito nos mostra que os elementos naturais não existem por si só, isolados uns dos

outros, em contrapartida, combinam-se em redes complexas de relacionamento. Como exemplo, podemos pensar em uma floresta, um lago ou um cerrado. Todos esses ambientes, por mais diferentes que sejam, são entendidos como ecossistemas, na medida em que todos eles são um todo integrado – onde interagem animais, vegetais, etc. O ecossistema deve ser visto, então, como as “inter-relações, ou interações, entre os organismos de uma determinada área e seu habitat, meio ambiente, biótopo, entorno ou território” (COUTO 2016, p. 211).

Esses conceitos (ecologia e ecossistema), com a ampliação do campo de investigação, ultrapassaram em muito os limites originais propostos por Haeckel. Como se vê, o campo da ecologia ganhou uma amplitude, enveredando por um expressivo enfoque multidisciplinar, construindo ligações com a Matemática, a Física, a Engenharia e, cada vez mais, com as Ciências sociais. Hoje se fala em abordagem ecológica em muitas áreas – inclusive nas ciências da linguagem. Contudo, acerca dessa área, mesmo tendo conquistado espaço entre inúmeros estudiosos, essa novidade gerou e ainda tem gerado desconfiança entre linguistas mais tradicionais, posto que não costumam ver com bons olhos essa iniciativa de aplicação de princípios da biologia à língua. Esses acreditam na impossibilidade de uma disciplina que seja, de fato, ecocêntrica ou, ainda, creem que adotar princípios ou conceitos oriundos da ecologia biológica se trata de mero modismo. Tais afirmações são, entretanto, impertinentes. Sabemos que há um certo “modismo ambiental” em voga, no qual a questão ecológica vê-se reduzida a discursos e chavões políticos, mas, podemos pensar, pelas considerações apontadas, que a Ecolinguística se liga **essencialmente** à questão biológica. Defendemos, portanto, que não se trata de um modismo, uma bandeira ideológica vazia e tendenciosa, mas sim de uma prática efetiva, fortemente assentada num paradigma ecológico.

Com isso, entramos no âmago da questão que interessa neste capítulo: a Ecolinguística (ou Linguística Ecosistêmica). Essa vertente é importante na medida em que se propõe a abarcar as manifestações linguísticas como um todo. Ao contrário do que poderia parecer a princípio, a Ecolinguística não utiliza os conceitos ecológicos metaforicamente. Essa teoria se constrói de acordo com os mesmos princípios da ecologia, a ciência das inter-relações. Vejamos um quadro comparativo das concepções de ecologia biológica e a ecologia linguística:

Quadro 5. Equivalências entre ecologia biológica e ecologia linguística

ECOLOGIA BIOLÓGICA	ECOLOGIA LINGUÍSTICA
Ecosistema biológico	Ecosistema linguístico/comunidade linguística (EFL)
População	População/povo (P)

Habitat (biótopo, nicho) (T)	Território (T)
Inter-relações (interações) (I)	Linguagem/língua (L)

Fonte: Couto (2016, p. 221)

Baseando-se na ecologia biológica, a Ecolinguística faz ecologia diretamente, o que Couto (2016) chama de ecologia linguística. Como ilustrado no quadro, na ecologia biológica leva-se em conta as inter-relações existentes, seja entre dois organismos vivos ou entre esses e o seu habitat. Da mesma forma, o que interessa à Ecolinguística são as interações verbais entre os membros de uma população e deles com o território. Nesse sentido, assim como a ecologia tem como conceito central a noção de ecossistema biológico, podemos afirmar que a Ecolinguística pode ser vista como a ciência que estuda os ecossistemas linguísticos. Então, paralelamente ao ecossistema biológico, temos o ecossistema linguístico. Esse ecossistema constitui-se a partir da *endoecologia* (equivale às estruturas, a linguística interna tradicional) e da *exoecologia* da língua (fenômenos externos à língua) (COUTO 2016).

No que diz respeito à língua, a visão ecossistêmica nos mostra que ela é interação. Nesse sentido, a base dos estudos ecolinguísticos reside nas inter-relações estabelecidas pelos indivíduos de uma comunidade, na convivência entre esses membros (interação organismo-organismo) e desses com o ambiente do qual fazem parte (interação organismo-mundo) – tudo isso possibilitado por meio da língua/linguagem. De maneira simplificada, ao observamos o quadro 5, podemos dizer que o ecossistema linguístico se constitui de uma população/povo (P) que habita num dado território (T), interage entre si, utilizando de uma Linguagem/língua (L). Na perspectiva ecolinguística, essas interações entre indivíduos correspondem à comunicação e as interações desses com seu território, por sua vez, à referência – aspectos que serão abordados de maneira aprofundada mais adiante.

Para além da Língua, do Povo e do Território (os quais compõem o que se denominou de Ecossistema Integral da Língua) mais alguns conceitos ecológicos são importantes no estudo de fenômenos da linguagem. Tais princípios que regulam os mecanismos ecossistêmicos podem ser sistematizados da seguinte forma:

1. Diversidade – Na ecologia, entende-se que a diversidade tem papel fundamental, uma vez que todos os organismos que existem são importantes para a harmonia do ecossistema. Segundo Lago e Pádua (1984), quanto mais diversos são os elementos em um ecossistema, maior será sua habilidade de se autorregular, ou seja, maior sua estabilidade. Podemos pensar, por exemplo, que uma praga em uma monocultura é muito mais destruidora do que num ecossistema diversificado. O mesmo se dá com a linguagem. A Ecolinguística defende que o estudioso da linguagem deve sempre buscar promover uma diversidade linguística. Salienta-se,

então, a relevância das diferentes variedades presentes em dada comunidade e a importância da manutenção da dinamicidade da língua. O que mantém a linguística e a benção vivas e operantes é exatamente essa diversidade que as constrói como modos de fazer ciência e de pensar a vida.

2. Holismo – Na unidade funcional do ecossistema é preciso ter a visão do todo. Tudo está inter-relacionado, de tal modo que não se pode abalar parte de um ecossistema, sem afetarmos o conjunto. Os fenômenos da linguagem também se relacionam a essa noção. No caso da língua, para que haja um funcionamento do todo, os diferentes níveis linguísticos – fonológico, morfológico, sintático, semântico – tendem a se combinar e se interligar. Podemos ver um exemplo dessa interdependência até mesmo na produção de um texto – em que a complementariedade entre aspectos sintáticos e semânticos faz-se necessária, já que com um ou outro elemento isolado não se pode confeccionar com êxito o todo/texto. De modo mais amplo, o próprio fazer científico deve pressupor essa visão do todo, como temos discutido durante este capítulo.

3. Abertura – Também chamada de porosidade, esse princípio associa-se ao que Lago e Pádua (1984, p. 13) chamaram de “fluxo constante de matéria e energia”, isto é, troca de energia do ecossistema com ecossistemas adjacentes. Segundo Couto (2007, p. 34), “os ecossistemas se imbricam uns nos outros, havendo migrações de organismos entre eles, troca de matéria e energia, de modo que é difícil, se não impossível dizer onde termina um ecossistema e começa outro”. Nos estudos linguísticos não é diferente, há, por exemplo, uma ausência de fronteiras claramente delimitadas entre as línguas ou ainda dentro de uma mesma língua em uma sentença existe, muitas vezes, essa ausência de fronteiras, com trocas semânticas, fonéticas entre as palavras.

4. Adaptação – Os organismos estão sempre se adaptando ao meio ambiente. Na ecologia, se um ecossistema sofre algum dano ou modificação, ele tem a habilidade de se reordenar e se adaptar à nova situação, equilibrando-se. No caso da língua, a exemplo da interação comunicativa, o falante também tem a capacidade de se adaptar linguisticamente a situações comunicativas diversas. Para Couto (2007), além desse contexto, o próprio aprendizado de uma segunda língua trata-se de uma constante adaptação.

5. Evolução – O ecossistema não é estático e sim dinâmico, é resultado de um lento processo evolutivo. Na dinâmica das línguas, as mudanças ocorridas evidenciam muito bem a aplicação desse princípio. Assim como o ecossistema está em perpétua evolução, as línguas também estão. Nessa lógica, as mudanças, sejam elas fônicas, lexicais, semânticas, sintáticas ou morfológicas, estão sempre latentes, basta olharmos para as inúmeras mudanças desde o português arcaico ao português brasileiro contemporâneo.

6. Visão de longo Prazo/Sustentabilidade – A visão de longo prazo, de acordo com Couto (2007, 2016) equivale à sustentabilidade. Na ecologia, para entender se determinada atitude é favorável para o ecossistema, é preciso ter uma projeção de longo prazo, isso porque uma solução que parece benéfica em dado momento, pode causar problemas mais sérios no futuro. Couto (2016) diz que tal perspectiva de longo prazo se associa ao campo da política e do planejamento linguístico. Como exemplo, o autor afirma que na China, há diversas línguas, mas as autoridades querem fazê-las passar por "dialetos" e impor o mandarim como a única língua da China. Tal política centralizadora à longo prazo provavelmente terá efeitos.

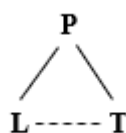
Esses princípios equivalem às categorias estudadas tanto pela Ecologia quanto pela Ecolinguística. Além desses princípios, é fundamental ter em mente que na Linguística Ecológica a interação linguística é estudada no recorte do ecossistema linguístico, o qual é entendido como **Ecossistema Integral da Língua (EIL)**, conceito formulado em Couto (2007, 2016). Tal ecossistema é constituído por três instâncias – o meio ambiente natural, mental e social. Tendo em vista a compreensão dessas inter-relações, passemos agora ao ecossistema linguístico.

2.4 ECOSSISTEMA INTEGRAL DA LÍNGUA

Conforme apontamos no tópico anterior, a base dos estudos ecolinguísticos encontra-se nas inter-relações. Entende-se que a Ecolinguística, como nos apresenta Couto (2016, p. 209), é “o estudo das relações entre língua e meio ambiente”. Nessa ocasião, por se tratar de um ramo da macroecologia, as inter-relações, ou melhor, as interações linguísticas, tornam-se fundamentais para os estudos ecolinguísticos. Para entendê-las, é importante compreender de que modo se constitui o ecossistema linguístico, ou Ecossistema Integral da Língua.

O ecossistema linguístico é possível apenas quando um povo (P), vivendo em um território (T), interage por meio de uma língua (L). Partindo dessa interpretação, Couto (2007) elabora a seguinte representação:

Figura 2. Ecossistema integral da língua

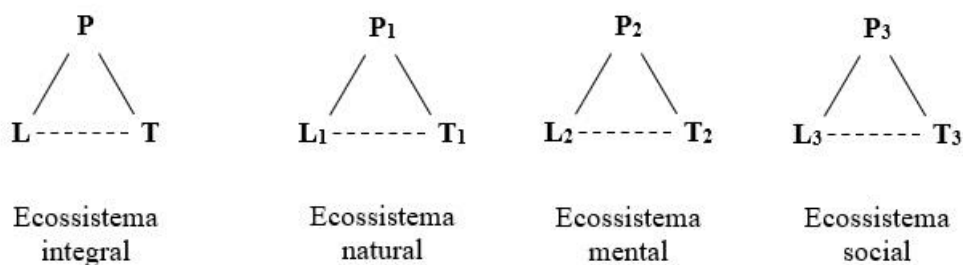


Fonte: Couto (2016, p. 212)

Ao elaborar a representação da figura 2, Couto (2016) mostra que, a princípio, para que determinado ecossistema linguístico se estabeleça de fato, é crucial que três elementos existam e se integrem: uma língua, uma população e um território. É interessante acrescentar que a ligação entre língua e território, representada pela linha pontilhada, ocorre indiretamente, pois, como pontua o autor, essa é sempre filtrada por P, ou seja, pelos usuários da língua. No EIL, podemos entender que (P) se equipara à população, aos membros de dada comunidade; (T), por sua vez, equivale ao território, ou seja, o local – físico ou não – em que ocorrem as interações. Quanto à (L), essa corresponde à língua/linguagem, que é a própria interação.

Para Couto (2016), o que diretamente interessa à Ecolinguística não é o território e a população em si, mas as interações que ocorrem no ecossistema, já que é por meio da interação que emerge tudo na linguagem. Entretanto, não se pode esquecer que, de um ponto de vista ecológico, P, T e L não podem ser entendidos separadamente. Em outras palavras, a fim de compreender como ocorre determinada interação comunicativa dentro de uma comunidade, não se pode ignorar nenhum componente. Em uma relação L-P, pode-se dizer que uma língua só passa a existir de fato quando determinada comunidade a usa. Em contrapartida, sem L não haveria possibilidade de interação entre os membros de um P, de um entendimento mútuo. Assim, não existe população sem língua e não existe língua sem população. Além disso, temos a relação indireta L-T – toda língua tende a associar-se a um território próprio. Esse território, o espaço, tem um papel primordial na língua, uma vez que influencia a formação, a existência e a transformação da língua.

Pode parecer numa percepção inicial que, por ser a Ecolinguística uma teoria ecológica, a noção de ecossistema linguístico adotada por essa vertente restrinja-se ao aspecto natural, ao próprio meio ambiente físico. Contudo, como temos visto, não interessa à Ecolinguística apenas às questões físicas, como também às questões mentais e sociais, isto é, culturais, econômicas e políticas. Tendo isso em vista, essa abordagem entende que o ecossistema linguístico se desdobra em três outros ecossistemas. São eles: o ecossistema natural da língua, em que se dão relações físicas, corpóreas; o ecossistema mental da língua, no qual se estabelecem os processamentos cognitivos e a capacidade de simbolização do mundo; o ecossistema social da língua, em que se constituem as interações dos seres sociais no âmbito da coletividade. Os três convergem e se integram no ecossistema integral da língua. Essa dinâmica é representada didaticamente por Couto (2017a), da seguinte forma:

Figura 3. Ecosistemas linguísticos

Fonte: Couto (2017a)

Quando falamos em meio ambiente estamos nos referindo a pelo menos três instâncias – natural, mental, social. Isso quer dizer que, ecolinguisticamente, o povo, o território e a língua são, ao mesmo tempo, encarados a partir das dimensões natural (P_1 , T_1 , L_1), mental (P_2 , T_2 , L_2) e social (P_3 , T_3 , L_3).

Como se vê, a noção de ecossistema linguístico associa-se fortemente à visão sistêmica apresentada por Capra (1996), já que reforça uma visão de conjunto – nesse caso, a partir de uma perspectiva holística partes se integram para compor o todo *ecossistema integral da língua*. É desse modo que nos conduziremos para compreender o indivíduo e suas interações (sobretudo o universo da benção), por meio dessas multidimensionalidades, as quais acreditamos ser capazes da amplitude que é o ser humano. Para tanto, vejamos agora detalhadamente como se desenvolvem cada um desses ecossistemas – o natural, o mental e o social – entendidos como instâncias indissociáveis.

2.4.1 Ecossistema natural da língua

Na Linguística Ecolinguística, a noção de território se encontra estritamente ligada à de língua, de tal maneira que o território é fundamental na formação, existência e mudança linguística. Dessa maneira, quando se fala em ecossistema natural da língua, entendemos que esse é constituído pelo entorno físico da linguagem. O meio ambiente não corresponde apenas ao espaço físico, mas, apresenta-se interligado também aos aspectos geográficos – topografia, solo, clima, etc (COUTO, 2016).

Ao observar o triângulo do ecossistema natural da língua, sistematizado por Couto (2016) e exposto na figura 3, é possível depreender que o ecossistema natural da língua é constituído por um povo (P_1), que convive em determinado território (T_1) e interage por intermédio de sua língua (L_1). P_1 , T_1 , L_1 são enxergados como entidades concretas, naturais: P_1

está para população enquanto seres de carne e osso; L_1 relaciona-se às interações linguísticas que ocorrem no espaço físico; T_1 é o território físico em que a população vive.

Nessa lógica, ao estudar a instância natural da língua, o pesquisador deve levar em conta a maneira como o espaço físico interfere na língua/linguagem. O estudo do ambiente físico é, então, indispensável, na medida em que nitidamente constitui-se como componente da língua(gem).

2.4.2 Ecossistema mental da língua

O ecossistema mental da língua, diferente do ecossistema natural, é constituído por P_2 , T_2 e L_2 , entendidos do ponto de vista mental. Constitui-se por indivíduos vistos individualmente, ou seja, (P_2), que realizam interação mentais, armazenamento e processamento da língua em um território neurológico (T_2), o cérebro, isto é, as interações entre os dendritos e os axônios que constituem o que chamamos de “mente”. Assim, quando focamos a atenção na língua em cada indivíduo da população, devemos entendê-la enquanto processo mental. Conforme traz Couto (2017b), o meio ambiente mental da língua é P_2+T_2 , L_2 é o como tudo isso se dá.

A língua enquanto fenômeno mental vem sendo abordada por diversas áreas da Linguística, como a Gramática Gerativista de Chomsky, a Psicolinguística, a Neurolinguística, a Linguística cognitiva, etc. No âmbito da linguística ecossistêmica, esse é o ecossistema menos aprofundado até o momento, tendo em vista que, nesse tipo de análise exigem-se, na maioria das vezes, conhecimentos muito específicos sobre o funcionamento da mente. Diante dessa situação, alguns pesquisadores da linguística ecossistêmica dedicaram-se recentemente a desenvolver algumas ideias sobre o ecossistema mental da língua. Contudo, essas propostas muitas vezes se diferem no modo de propor uma análise do ecossistema mental em uma interação comunicativa.

Couto (2017b) desenvolve a noção de ecossistema mental da língua a partir do conceito de mapa mental, ampliando suas discussões realizadas em Couto (2007). Para Couto (2017b), o mapa mental é uma pequena parte do ecossistema mental da língua e é entendido como uma “imagem mental”, guardada na memória de cada indivíduo. De forma didática, o autor, a partir de uma experiência pessoal que tem com a comunidade e com o lugar em que mora, mostra que todas as denominações específicas de aspectos do meio em que as pessoas vivem fazem parte do mapa mental que têm dele (o lugar). Acrescenta ainda que para que esse mapa mental se mantenha vivo e dinâmico, o indivíduo deve interagir com o mundo e com o outro.

Schmaltz Neto (2019) também faz adições importantes no que diz respeito ao conceito de meio ambiente mental. O autor busca compreender a língua, a interação, a partir de um ponto de vista biológico, do funcionamento do cérebro em si. Nesse contexto, Couto (2015, p. 45) já mencionara que as inter-relações da língua no interior do cérebro “se dão nas conexões entre neurônios, mais especificamente, nas sinapses entre dendritos e axônios”, no entanto, o aspecto do funcionamento do cérebro em si e sua relação com a língua vem a ser aprofundado somente por Schmaltz Neto (2019). O autor aborda como ocorrem as relações neurais quando há um falante em comunhão interagindo. Nessa dinâmica, ele correlaciona, por exemplo, as situações informais de interação a uma maior atuação do sistema nervoso autônomo simpático, e as situações formais, por sua vez, a uma maior atuação do sistema nervoso parassimpático. Trata-se de um avanço importante, já que o ecossistema mental dentro da linguística ecossistêmica dificilmente tem sido pensado a partir do funcionamento do cérebro em si.

Por fim, é importante destacar as discussões desenvolvidas em Nenoki do Couto (2012), que apresentam como objetivo pensar o meio ambiente mental em termos de imaginário e imaginação, noções da antropologia do imaginário, de Gilbert Durand. Essa teoria, a partir de uma perspectiva simbólica e tomando as imagens como objeto de estudo, defende que o ser humano é dotado da capacidade de formar símbolos e de criar mitos em sua vida sociocultural. Nenoki do Couto (2012) propõe, então, considerar o meio ambiente mental como *lócus* dos processos mentais e das trocas simbólicas, em que se inscreve o imaginário.

Em tudo isso, é evidente a confluência da antropologia durandiana com a ecolinguística – que se dá principalmente devido à instância mental, mas que também se estende à natural e à social. Buscamos, nesta pesquisa, enxergar o meio ambiente mental a partir do diálogo entre a Ecolinguística e a Antropologia do imaginário, como proposto por Nenoki do Couto (2012, 2022). Por trazermos à tona diferentes visões de mundo, metáforas e símbolos para a análise, acreditamos ser coerente pensarmos o meio ambiente mental a partir das considerações de Durand (2012) e Nenoki do Couto (2012, 2022).

2.4.3 Ecossistema social da língua

Se por um lado podemos enxergar objetos e fenômenos de maneira individual, por outro, grupos, comunidades, pessoas de uma dada localidade, podem ter representações comuns entre si, partilhando de valores, crenças e visões de mundo. É nessa situação que se edifica o que chamamos de ecossistema social da língua, entendido como as interações dos seres sociais organizados em um território social. Nesse sentido, esse ecossistema encara a língua enquanto

fenômeno social (L₃), como grande parte dos linguistas veem e como próprio Haugen havia feito. Essa língua encontra-se inserida no seio da coletividade de seres sociais (P₃), os quais, por sua vez, interagem socialmente em dado território (T₃). Nenoki do Couto (2012, p. 28) esclarece que esse meio ambiente “refere-se à sociedade, conjunto de pessoas que compartilham propósitos, gostos, preocupações e costumes e que interagem entre si constituindo uma comunidade”.

Diferente do ecossistema mental da língua, o social ganhou lugar de destaque ao longo da história dos estudos linguísticos. Sociolinguística, Análise do Discurso, dentre outras vertentes teóricas, se assentam nessa perspectiva. Dentro do espectro da Ecolinguística, podemos dizer que o meio ambiente social foi privilegiado por vários autores. Sapir (1969), por exemplo, trata, especialmente, de que qualquer influência do ambiente físico passa pelo social. Para ele, ao ambiente social pertencem a religião, os padrões éticos, a forma de organização política e a arte. Sendo assim, a visão do autor (1969) evidencia que a língua socialmente formada influencia o modo como a sociedade concebe a realidade.

Outro estudioso que dá importância ao ecossistema social da língua é Einar Haugen. Como nos mostra Couto (2016), Haugen, ao tratar da ecologia da língua (*ecology of language, language ecology*), não se dedica apenas ao meio ambiente social, diferente do que propõe Couto (2007, 2016). Tal restrição do meio ambiente da língua ao meio ambiente social não é mais utilizada, inclusive na linguística ecossistêmica.

Passando pela noção de ecossistemas linguísticos vemos que quanto mais de perto encaramos a língua mais notamos que essa é um organismo complexo e dinâmico. Nesse sentido, notamos que em todos os ângulos que se olha para a língua o ecolinguista deve reconhecer as interações que acontecem nas partes do ecossistema em sua integralidade, como esclarece Couto (2015, p. 44):

Quando falamos em meio ambiente [...] tudo depende da pergunta que o investigador fizer. Se ele perguntar se a língua é uma realidade genérica, específica do ser humano, a resposta é sim. [...] Ele pode ainda querer saber se ela é algo natural, mental ou social. Se indagar se ela é um fenômeno natural, a resposta será afirmativa, uma vez que ela se manifesta concretamente como ondas sonoras, é usada por seres de natureza física (biológica), para se relacionarem entre si e como mundo natural etc. Se perguntar se ela é um fenômeno mental, como faz Chomsky, obterá uma resposta também afirmativa. Por fim, se quiser saber se ela é social, ficará sabendo que ela o é. Vale dizer, ecolinguisticamente a língua é tudo isso ao mesmo tempo. Ela é um fenômeno ‘biopsicossocial’, termo frequente na área da saúde, mas não muito comum nos estudos linguísticos.

Linguístico-ecossistemicamente, entende-se, portanto, que a língua faz parte de uma realidade biopsicossocial. Isso quer dizer que todos esses meios ambientes – mental, natural,

social - estão incorporados na interação linguística. Quanto à benzeção, é possível reconhecer um meio ambiente social, constituídos pelas benzedeadas; um meio ambiente mental, reconhecido pela simbologia dos ritos, das rezas e dos gestos; e um meio ambiente natural, que corresponde ao espaço em que ocorre a benzeção. Todos esses meios ambientes estão congregados na interação linguística benzedead-benzido.

Para a linguística ecossistêmica, a interação comunicativa é o aspecto central da linguagem, e deve ser vista sempre a partir de um ecossistema linguístico que se divide em diferentes âmbitos da realidade. Diante disso, entendemos que o *locus* em que se pode compreender a língua da maneira mais abrangente possível é a Ecologia da Interação Comunicativa (EIC).

2.5 ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA

Na abordagem ecolinguística, a língua constitui-se a partir da interação do ser humano e de seus pares, realizada no meio ambiente onde eles vivem. Isso quer dizer que entender a língua significa compreender o funcionamento da ecologia da interação comunicativa dentro de uma comunidade, examinando os processos de interação e significação do homem em relação ao outro e ao mundo. De acordo com Couto (2013, p. 308) “é das inter-relações entre comunidade de interação e comunidade de sistema que se constitui o que se chama língua”. Há, nesse cenário, dois tipos de interações ecológicas: a interação entre os membros de uma comunidade, que corresponde a *interação organismo-organismo* e a interação entre esses membros e o território em que habitam, que diz respeito a *interação organismo-mundo*. A primeira remete à comunicação; a segunda, por sua vez, refere-se à significação, referenciação.

Quando pensamos na interação comunicativa notamos que ela pressupõe a noção de comunidade, uma vez que a dinâmica das inter-relações sociais presume grupos sociais que compartilham um mesmo espaço e interagem comunicativamente nele. Essas interações podem ser compreendidas de duas perspectivas, que apesar de distintas, coexistem e se integram: a comunidade de língua e a comunidade de fala. Observando a diferença entre esses dois conceitos, verificamos que tanto a comunidade de fala quanto a comunidade de língua se constituem como ecossistemas linguísticos, mas que se distinguem pelo grau de interação entre os indivíduos que fazem parte desses ecossistemas.

A comunidade de língua refere-se ao domínio do sistema abstrato chamado língua, sobretudo a língua padrão. Nessa situação, os indivíduos estão conectados pelo compartilhamento de um mesmo sistema linguístico, mas que não necessariamente convivem

no mesmo território (ou seja, existe em um território delimitado geográfica e politicamente). Por exemplo, a comunidade de língua dos surdos, a qual não possui um espaço geográfico bem definido, já que, no Brasil, é constituída por cidadãos surdos que se espalham por todo país e que dominam a língua brasileira de sinais, conhecida como LIBRAS,

Na comunidade de fala, os indivíduos interagem diretamente, de forma concreta. Couto (2007) esclarece que, na comunidade de fala, a vida comunitária é encarada da perspectiva da Ecologia da Interação Comunicativa, isto é, dentro de ecossistemas linguísticos enquanto redes de interação. Em suma, onde houver um grupo de pessoas, convivendo de forma duradoura em um mesmo espaço e interagindo linguisticamente, temos uma comunidade de fala. Por isso, o estudo de uma comunidade corresponde também ao estudo ecossistema linguístico, tendo em vista as interações comunicativas. Desse modo, o conceito de comunidade de fala é legítimo, pois abrange toda e qualquer interação comunicativa. O ecolinguista deve, portanto, atuar no sentido de entender essas inter-relações e de que modo elas são construídas dentro de dado ecossistema linguístico. De novo seria bom se basear em textos mais recentes, como o da antologia e ECO-REBEL.

Para tratar das interações comunicativas que ocorrem no seio de uma comunidade, ou seja, mostrar seus componentes e sua dinâmica, Couto (2016) desenvolve a **Ecologia da Interação Comunicativa (EIC)**. A EIC é formada basicamente por (i) cenário, o local onde ocorre a interação; (ii) falante e ouvinte, que correspondem às pessoas da interação; (iii) assunto, o conteúdo da interação comunicativa, o que se diz no fluxo interlocucional; (iv) regras interacionais, que ocorrem no momento da interação e garantem a eficácia dessa – a exemplo da tomada de turno ou o posicionamento (uso e organização do espaço físico) de falante e de ouvinte no momento da conversa; (v) regras sistêmicas, a estrutura da língua, incluem toda a gramática; e (vi) comunhão.

Ao tratar da EIC, Couto (2016) acentua, inicialmente, que há um conjunto de quinze regras interacionais que mapeiam o fluxo interacional. Contudo, mais tarde, Couto (2020) acrescenta-se outras três regras que são também fundamentais a uma abordagem da interação comunicativa. Logo, foram detectadas até o momento dezoito regras de uma interação harmoniosa, conforme elaborado pelo autor:

- 1) Falante e ouvinte ficam próximos um do outro; a distância varia de uma cultura para outra ou conforme as circunstâncias.
- 2) Falante e ouvinte ficam de frente um para o outro.
- 3) Falante e ouvinte devem olhar para o rosto um do outro, se possível para os olhos.
- 4) Falante deve falar em um tom de voz mediano: alto demais será agressivo; baixo demais, inaudível.
- 5) A uma solicitação deve corresponder uma satisfação.

- 6) Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, solidário, com delicadeza.
- 7) A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação (por favor, oi etc.).
- 8) A tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve.
- 9) Se o assunto da interação for sério, falante e ouvinte devem aparentar um ar de seriedade, sem ser sisudo, carrancudo; se for leve, um ar de leveza, com expressão facial de simpatia (leve sorriso, se possível); a inversão dessas aparências pode parecer antipática, não receptiva etc.
- 10) Falante e ouvinte devem manter-se atentos, “ligados” durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.
- 11) Durante a interação, o falante e ouvinte de vez em quando devem sinalizar que estão atentos, sobretudo na interação telefônica, que ainda “estão na linha”.
- 12) Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la; o contrário pode ser tido como não cooperativo, não harmonioso.
- 13) Adaptação mútua: o falante deve expressar-se como acha que o ouvinte entenderá e o ouvinte interpretará o que o falante disse como acha que é o que ele quis dizer.
- 14) Conhecimento comunitário compartilhado.
- 15) Conhecimento compartilhado apenas pelos dois interlocutores.
- 16) Dados da ecologia da interação comunicativa (tudo do espaço-tempo dos interlocutores).
- 17) O encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção (tá bom, tá, é isso etc.).
- 18) Regras sistêmicas (a ‘gramática’: há tantas regras sistêmicas quantas forem as regras gramaticais).

(COUTO 2020, p. 13)

Numa situação comunicativa, para que a interação se dê, além dessas regras interacionais, das regras sistêmicas, de um cenário, de um falante e um ouvinte convivendo em determinado espaço, como já mencionamos, é preciso que haja comunhão. Couto (2016) deixa claro que o compartilhamento de regras interacionais e sistêmicas não é suficiente para que uma tentativa de interação comunicativa seja eficaz, é crucial que os interagentes estejam predispostos e suscetíveis para interagir com o outro. Em outras palavras, é necessário que haja comunhão. Em síntese, de acordo com o autor, para a linguística ecossistêmica, comunhão é uma espécie de solidariedade que mantém a coesão de um grupo social, em que há um compartilhamento de valores e sentimentos.

Nesse sentido, entendemos que a língua é muito mais do que um sistema abstrato de regras, gramática. Ela compreende tanto os aspectos endoecológicos (o sistema linguístico) quanto os aspectos exoecológicos (as relações da língua com o mundo exterior). Nesse sentido, quando focamos a atenção na interação comunicativa, notamos que nela combinam-se a endoecologia, ou seja, as regras sistêmicas e a exoecologia, que incluem os componentes circundantes dessa interação. Isso quer dizer que, ao comunicar, o ser humano emprega outros recursos além dos verbais, dispondo de elementos paralinguísticos, proxêmicos e cinésicos.

Segundo Couto (2017c) a cinésica centraliza-se no estudo dos gestos e dos movimentos corporais (comportamento espacial, expressões faciais, direção do olhar) e a proxêmica se dedica ao estudo da posição corporal e das relações espaciais no momento da interação. Para além desses componentes, quando se estuda a interação comunicativa, deve-se levar em conta ainda, entre outras coisas, os caracterizadores vocais (intensidade e a altura do som, entoação, etc).

Couto (1999) aborda a importância desses aspectos extralinguísticos para a constituição de uma Ecologia da Interação Comunicativa. Do ponto de vista da Ecolinguística, poucos são os estudos que consideram a relação entre corpo, interação e língua. Dentre eles, podemos citar Dourado (2017) que se dedica a estudar as inter-relações entre língua, corpo e cultura na roda de capoeira sob a perspectiva da Ecolinguística e Nowogrodzki da Silva (2021) que, ao tratar da interação comunicativa na comunidade de fala virtual atea, reflete sobre como o corpo produz sentidos na interação face a face e ressalta que esse não se faz presente na realidade virtual. Nessa circunstância o autor faz adições importantes às discussões anteriormente apresentadas, já que, ao se debruçar sobre outro tipo de interação comunicativa, a qual se distancia do protótipo comunicacional, mostra que nem sempre os elementos corpóreos (como gestos, percepção do corpo no espaço, etc) se apresentam numa comunicação.

Assim, do ponto de vista ecológico, o processo de comunicação deve ser encarado em sua totalidade, integrando tanto componentes verbais quanto não-verbais. Esses elementos não-verbais desempenham um papel importante em qualquer ato de comunicação, uma vez que também se encontram carregados de significado. Na linguística ecossistêmica, o corpo é entendido como uma parte do ecossistema linguístico. Como se pôde ver, nesse ecossistema, incorpora-se um corpo físico, vivendo em um território, interagindo por meio de uma língua. Por isso, não é interessante explorar esse ecossistema da língua, sobretudo a interação comunicativa, sem levar em consideração a questão corpórea, na medida em que a interação comunicativa face a face não existe sem o corpo, sem gestos e/ou movimentos corporais.

Se pensarmos no campo de ensino de segunda língua, por exemplo, vemos que a dimensão gestual é muitas vezes imprescindível para que haja uma efetiva comunicação. Nesse caso, aprender a usar as palavras requer muitas vezes que se observe como os outros a empregam, tanto do ponto de vista verbal como não-verbal. Para além da esfera do ensino-aprendizagem, esses signos não-verbais encontram-se frequentemente incorporados em nosso dia a dia, mesmo que muitas vezes não tenhamos consciência de sua ocorrência – batemos o pé quando estamos impacientes, acenamos com a cabeça ao concordarmos com algo, roemos as unhas quando estamos ansiosos, e outras infinitas possibilidades.

No ritual da benção não é diferente: coexistem componentes verbais (um léxico, vocabulário, etc) e componentes não-verbais/paralinguísticos (gestos, expressões faciais, posicionamento do corpo, etc). Nessa prática, o corpo simboliza, produz diferentes sentidos. Podemos dizer que os elementos não-verbais contribuem fortemente para a construção da eficácia dessa prática, já que eles funcionam como uma espécie de demarcação do espaço sagrado.

2.6 ECOLINGUÍSTICA E ANTROPOLOGIA DO IMAGINÁRIO

Gilbert Durand, na obra *Estruturas antropológicas do imaginário*, desenvolve sua teoria do imaginário, embasada, em parte, nas pesquisas de Gaston Bachelard, e sistematiza as imagens em torno de grandes esquemas estruturais. Baseado numa observação holística e sensível dos fatos, o Durand (2012) define imaginário como um conjunto de imagens (verbais e não verbais) e de suas relações, que abarcam o biológico, o psíquico, o pulsional e o social, organizados de forma integrada, constelacional. Dessa forma, compreendemos que o imaginário e a capacidade de formar símbolos e de criar mitos faz parte da própria condição humana. Nas palavras de Durand (2012, p. 18) “constitui o capital pensado do *homo sapiens*.”

Gilbert Durand reconhece o imaginário como sendo ao mesmo tempo individual e coletivo, uma vez que o indivíduo, com suas singularidades (polo subjetivo), está sujeito às intimidades do meio social (polo objetivo). Para ele, o imaginário atua como um organizador da vida humana, tendo em vista a relação do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com o mundo. Nesse contexto, Pitta (2017) ressalta que o imaginário deve ser entendido como “essência do espírito, na medida em que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual e coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o ser humano, existe.”

Essa mentalidade dialoga de forma significativa com a base epistemológica da Ecolinguística. Como se sabe, a Linguística Ecolinguística aponta para uma visão holística das relações do indivíduo com o outro e com o mundo. Nesse sentido, vemos que a compreensão do imaginário enquanto uma relação integrada dos aspectos biológico, psíquico, pulsional e o social, muito se associa a essa compreensão holística de mundo presente na Linguística Ecolinguística, que enxerga as interações a partir do natural, mental e social. Tomando-o em diálogo com a Ecolinguística, podemos entender que o imaginário está no ecossistema mental da língua, em contínua inter-relação com o social e o natural, como traz Nenoki do Couto (2012, p. 90-91):

Pois bem, é o cérebro que constitui o lócus dos processos mentais em que se inscreve o imaginário. Enfim, este tem um lado individual, um social e um natural. O centro do imaginário é o ecossistema mental da língua, mas o social e o natural também desempenham um papel relevante em todo o processo. O natural fornece o suporte físico, natural. O social sanciona o que é produzido pelo mental.

Nesse sentido, ao considerarmos que o Imaginário admite que o ser humano é um ser relacional, tendo em vista os aspectos psíquicos, naturais e sociais, é possível compreender que, assim como a Ecolinguística, permite uma análise mais global do sujeito e de suas interações (indivíduo-indivíduo e indivíduo-mundo). Essa é uma das aproximações feitas por Silva (2014, p.227) que entende que “a relação entre a antropologia do imaginário e a ecolinguística se dá pelo fato de as duas linhas construírem seus edifícios teóricos sobre um mesmo alicerce estrutural, que é a condição de existência por excelência da espécie humana, a sua relação corporal com o seu meio”.

A partir do momento que temos essa compreensão, podemos visualizar mais claramente que esse diálogo se faz pertinente, sobretudo porque permite que analisemos de forma mais integral as relações concretas dos indivíduos com o meio a sua volta. Assim, não seria apropriado dizer que o emprego da perspectiva da Antropologia do Imaginário em um estudo ecolinguístico serviria apenas para uma análise do MA mental da língua, até porque o imaginário perpassa todos os níveis da interação humana. Sobre isso, Nenoki do Couto (2022, p. 70) traz que ainda que o estudo do imaginário “comece pelo mental, porque, como sabemos há já muito tempo, o mental tem um pé firmemente fincado no natural e só se mantém se sancionado pelo social. Melhor dizendo, ele tem um pé no natural e outro no social, com o corpo representando o mental e ligando os dois”. Isso mostra que os três ecossistemas da ecolinguística (natural, mental, social) têm equivalentes perfeitos na antropologia do imaginário.

Enquanto interação entre os indivíduos e deles com o mundo, com a benzeção não é diferente. No ritual, como veremos mais adiante, o modo como o corpo se posiciona e os gestos (natural), a manutenção da memória e a percepção que se tem do mundo (mental) e as relações que se estabelecem no seio da comunidade (social), tudo isso é entrelaçado pelo imaginário.

2.6.1 Sobre o imaginário

O imaginário e seu conjunto dinâmico de imagens é entendido por Durand (2012) em termos de um “trajeto antropológico”. Segundo o autor (2012, p. 42) “o trajeto antropológico pode indistintamente partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da

representação e do símbolo está contido entre esses dois marcos reversíveis”. O trajeto antropológico apresenta duas faces: uma de ordem biológica e outra de ordem sociológica, ou seja, pode partir tanto do culturalmente construído como do natural psicológico. Desse ponto em que se situa, o autor chega à conclusão de que o trajeto da imagem se desenvolve de modo dialético, a partir dos aspectos psíquicos, pulsionais, biológicos e sociais, o que comprova a existência da capacidade humana – individual e coletiva – de simbolizar.

Em sua proposta, Durand (2012) parte da hipótese de que existe uma estreita concomitância entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas. Apoiado nos estudos da reflexologia do Betcherev, Durand (2012) elege três gestos dominantes do imaginário: o postural, referente à verticalidade; o digestivo, relativo à deglutição, descida e o copulativo, relativo ao ritmo e à fricção sexual. É, então, pelo trajeto antropológico – pela interação desses reflexos, das pulsões e do meio social – que se formam as imagens.

Durand (2012) reagrupa a reflexologia tripartida dos gestos para uma concepção bipartida dos regimes diurno e noturno. Para ele, a tripartição das dominantes reflexas pode ser reduzida em uma bipartição, em que os reflexos digestivos e copulativos se unem em uma só categoria. Com isso, Durand (2012) organiza as imagens em duas estruturas fundamentais, ou dois regimes: o regime diurno e o regime noturno. Mais tarde, a brasileira Maria Thereza Strôngoli (1998) acrescenta a denominação crepuscular a esses dois, ou seja, propõe três regimes da imagem: o regime diurno, o regime noturno e o regime crepuscular. A autora entende esses três regimes da seguinte forma:

[...] o Diurno (imagens da ascensão, da iluminação e da purificação), o Noturno (imagens da inversão, da intimidade e do misticismo) e o Crepuscular (imagens do ciclo, do ritmo e da progressão sintetizadora). A denominação Crepuscular posto que mantém simetria com as outras, Noturno e Diurno, e destaca a ciclicidade, diacrônica e sincrônica, que caracteriza essa modalidade (STRÔNGOLI, 1998, p. 103).

Como se vê, no regime diurno, o perigo é vencido pelo enfrentamento. De acordo com o Durand (2012), esse regime define-se pela antítese, pela divisão do universo em opostos (bem/mal, esquerda/direita, etc). Dessa maneira, abrange as imagens relativas à luta, ao confronto e é norteadado pela figura do herói. O regime diurno corresponde às imagens provocadas a partir da dominante postural.

O regime noturno diz respeito ao eufemismo, ao abrandamento, ou seja, traz à tona imagens de conciliação e de aconchego. Apresenta imagens que remetem a harmonia, partilha de experiências, emoções. Esse regime é associado às imagens provocadas pela dominante digestiva.

O crepuscular, por sua vez, vincula-se à dominante copulativa, pelos símbolos cíclicos e messiânicos. Nas palavras de Strôngoli (1998, p. 102-103) é “o momento da reunião dos contrários, sol e lua, o instante em que se tem a perspectiva tanto do dia como da noite, pontuando a ciclicidade, o ritmo, a organização temporal e espacial que levam ao sentido de progressão”.

Durand (2012) também confere um lugar privilegiado ao símbolo. Para o autor, a imagem é sempre símbolo, uma vez que, intrinsecamente motivada, incorpora um significado, um significante e um sentido figurativo. Nesse sentido, enquanto símbolo, a imagem não é só uma atividade mental, mas também fisiológica, social e, ousamos dizer, cultural, já que ilustra os valores do homem. Nas palavras do autor, “o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (DURAND, 2012, p. 41). É a partir dessa dinâmica simbólica entre indivíduo, meio cósmico e meio social que se torna possível, por exemplo, o estudo do sujeito em diferentes contextos sócio-históricos, no campo filosófico, religioso, político, etc.

Nesse caminho, Durand (2012) entende que todo pensamento repousa em imagens gerais, os chamados arquétipos, os quais, na sua universalidade, determinam inconscientemente o pensamento. Confunde-se, muitas vezes, arquétipos e simples símbolos. Todavia, Durand (2012) estabelece algumas diferenciações, ressaltando principalmente o fato de que os arquétipos são estáveis: “o que diferencia o arquétipo do simples símbolo é geralmente a sua falta de ambivalência, a sua universalidade constante e a sua adequação ao esquema” (DURAND, 2012, p. 62). Por exemplo, temos o grande arquétipo do esquema cíclico, a roda, que é tomada como arquétipo exatamente porque não se percebe que outra significação imaginária lhe poderíamos dar. Em contrapartida, o fogo, enquanto simples símbolo, é entendido como polivalente (ora “fogo espiritual”, ora “fogo sexual”).

Os arquétipos constituem as substantificações dos esquemas. São os gestos diferenciados em esquemas que vão estabelecer, em contato com o natural e social, os grandes arquétipos. O *schèmes* é, portanto, uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário. Diz respeito, então, ao verbo, às ações básicas: separar (heroico), incluir (místico) e dramatizar (sintético ou disseminatório) (DURAND, 2012).

Na continuidade dos esquemas, arquétipos e simples símbolos podemos considerar o mito. Durand (2012) ressalta o valor primordial dos mitos. Ele entende o mito como sendo “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa” (DURAND, 2012, p. 62-63). Nesse sentido, os

mitos são formas de discurso que envolvem símbolos, metáforas, linguagens de correspondências, não de referências.

Assim, vemos que, derivados da combinação entre imagem e símbolo, os mitos transmitem verdades importantes para a sociedade em narrativas repletas de simbolismo. Eliade (2018) acrescenta que o mito desempenha um papel importante, sobretudo para o homem religioso, já que é o mito que revela como uma realidade veio à existência. Portanto, no fio do discurso, o mito é criado e recriado pelo homem e permite a construção individual e coletiva de identidades.

Por tudo o que foi dito anteriormente, reafirmamos a relevância e pertinência dos estudos de imaginário no universo da benzeção. Se o imaginário tudo perpassa, a partir dele é possível estudar o ser humano em sua totalidade biológica, psíquica natural e social. Exatamente por isso que a Antropologia do Imaginário de Durand (2012) torna-se essencial para nossas discussões, já que, ao levar em conta o transitável entre o indivíduo e o social através da ponte do imaginário, ele nos fornece o percurso necessário para compreender as imagens na benzeção.

2.7 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, desenvolvemos uma discussão acerca da abordagem que sustenta a tese. Primeiramente, realizamos uma apresentação dos alicerces epistemológicos que constituem a base dos estudos na área da Ecolinguística (NAESS, 1973; CAPRA, 1996). Em seguida, delineamos um breve panorama historiográfico, especificando os princípios basilares da Linguística Ecolinguística, vertente dos estudos ecolinguísticos difundidos no Brasil. Para melhor compreender a diversidade dos conceitos existentes, buscamos pormenorizá-los, dando ênfase principalmente às noções de ecologia, língua e interação.

Neste momento, acrescentamos, ainda, uma reflexão sobre as aproximações entre Ecolinguística e Antropologia do Imaginário. Após a discussão sobre as afinidades das duas teorias, passamos a abordagem dos conceitos centrais do imaginário, que também integrarão nossas análises.

CAPÍTULO 3

METODOLOGIA

3.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo apresenta os procedimentos de coleta e de análise de dados deste estudo. Dedicamo-nos à descrição das etapas da pesquisa e dos métodos adotados em sua execução. Para isso, num primeiro momento, destacamos como se configura a proposta metodológica ecolinguística (3.2) e, mais especificamente, como essa teoria entende a pesquisa de campo (3.2.1). Em seguida, trazemos a constituição dos dados (3.3), incluindo as técnicas de pesquisa, o recorte espacial, a interação com os participantes, os procedimentos éticos; e a transcrição e análise dos dados (3.4).

Neste capítulo, ao tratarmos sobre o trabalho de campo, ressaltamos, em alguns momentos, as vivências particulares, as interações que ocorreram entre a pesquisadora e os participantes da pesquisa. Por isso, assumo, algumas vezes, a primeira pessoa do singular, abrindo espaço para a subjetividade, a fim tecer sobre as inúmeras descobertas e inquietações que encontrei ao longo deste caminho.

3.2 A ECOMETODOLOGIA

A Ecolinguística, conforme nos traz Couto (2007, 2016), propõe que a língua/linguagem seja pensada, essencialmente, a partir de um paradigma ecológico. Com isso, a metodologia proposta por essa perspectiva teórica resulta de uma visão ecológica de mundo, isto é, de uma visão em redes. Logo, ao contrário das metodologias clássicas, a proposta da ecometodologia – nome dado a perspectiva metodológica ecolinguística – é pluralista, pois vê a necessidade de produção de diferentes conhecimentos que partam de distintas abordagens e conceitos.

A discussão acerca de uma metodologia para a Ecolinguística é relativamente nova. Recentemente, alguns trabalhos na área têm abordado propostas metodológicas para esse campo de estudo, como Albuquerque (2015), Nenoki do Couto e Albuquerque (2015), Silva e Nenoki do Couto (2015) e Couto (2018). No Brasil, a proposta de uma metodologia para a área da Ecolinguística tem sua visão embrionária em Couto (2007), trazida, mais tarde, por este mesmo autor em 2013, em que sugeriu pela primeira vez o termo “ecometodologia”. Todavia, é possível notar que reflexões sobre metodologias que adotam uma orientação ecológica e

holística não se restringem à Ecolinguística. Podemos citar estudos no âmbito da psicologia ambiental ou ecopsicologia, da sociologia ambiental e da ecoantropologia – ciências que adotam o paradigma ecológico.

Como mencionamos anteriormente, Capra (1996) defende que, muitas vezes, ao se seguir um pensamento cartesiano acaba-se por perder a complexa visão em redes, a visão do todo. Dialogando com esse autor, Santos (2010) afirma que deve haver uma desconstrução de perspectivas que abracem, epistemologicamente, a *parcelização do objeto*. Distante de concepções parcelares, a proposta teórico-metodológica da Ecolinguística baseia-se em uma visão holística, examinando os fenômenos em sua relação com a língua, a cultura e o contexto social como um todo, ao invés de focalizar apenas em um dos seus muitos aspectos. Uma abordagem muito próxima a essa orienta as pesquisas efetuadas no campo da Antropologia que alimentam uma preocupação com o parcelamento disciplinar. Laplantine (1991, p. 156), ao apresentar a prática antropológica, alega que

toda abordagem que consiste em isolar experimentalmente objetos não cabe no modo de conhecimento próprio da antropologia, pois o que esta pretende estudar é o próprio contexto no qual se situam esses objetos, é a rede densa das interações que estas constituem com a totalidade social em movimento.

O autor acrescenta, ainda, que essa especialização do conhecimento é mais problemática para o antropólogo do que para qualquer outro estudioso em ciências humanas. Consideramos, pelo contrário, que uma visão hiperespecializada é um problema que perpassa toda e qualquer ciência – devendo importar, igualmente, aos pesquisadores em ciências da linguagem. Dito isso, paradigmas teórico-metodológicos que operam a partir da disciplinarização e especialização do conhecimento devem ser repensados em prol de uma multidisciplinaridade.

A Ecolinguística e, conseqüentemente, a ecometodologia são assumidamente interdisciplinares, multimetodológicas. Essa multimetodologia defende que o/a pesquisador/a se aproprie de diferentes teorias que cooperem para a construção de sua pesquisa. Desse modo, esse deve mostrar-se aberto ao diálogo, à quebra de barreira entre os diversos campos do saber; quando se depara com determinado objeto de estudo, deve dispor-se a avançar em direção ao conhecimento compreendido holisticamente. Nesse viés, Couto (2018, p. 26) acentua que:

as diversas teorias parcelares são como janelas que permitem ver um restrito domínio do objeto de estudo, com o que ele pode ser estudado em suas minúcias. A **ecometodologia** é vista como o ponto de vista da cumeeira da casa, ou o topo da montanha de Löwy, de onde se pode ter uma visão do todo (holismo) (grifo do autor).

Outro aspecto merece atenção; trata-se da relação entre a ecometodologia e os métodos dedutivo e indutivo. Severino (2007) ressalta que a dedução ou método dedutivo parte de uma suposição, das premissas à conclusão – da teoria para a experiência; por outro lado, no método indutivo, os dados/fatos antecedem uma afirmação universal – da experiência para a teoria. De acordo com Couto (2018), a ecometodologia pode ir nas duas direções, caminhando tanto da empiria à teoria, quanto da teoria à empiria. Mais, o autor defende que essa assume uma postura dialética, entendendo que dedução e indução devem dialogar entre si.

Esta tese adota, especificamente, o método dedutivo. Com categorias preestabelecidas para a verificação de hipóteses, fomos a campo, onde os dados foram coletados e os analisamos a partir de um referencial teórico. Além da teoria nos orientar para um ou outro aspecto da situação e do contexto, à medida que a investigação prossegue, os aspectos a serem estudados também foram ganhando forma, redefinindo-se. Logo, este estudo configura-se a partir das experiências dentro de determinada comunidade.

Nota-se, portanto, que a Ecometodologia defende que se vá além das descrições superficiais. A opção por essa metodologia ocorre uma vez que ela abre espaço para uma multiplicidade de enfoques que nos fazem compreender melhor as práticas sociais, as interações entre comunidade, língua e território. Assim, a metodologia adotada admite e proporciona a realização de um trabalho que leve em conta a multimetodologia. Para além da Ecolinguística, torna possível que mobilizemos outras contribuições, como os estudos da Antropologia do Imaginário (DURAND, 2012) – o que reforça seu caráter interdisciplinar e multidisciplinar.

3.2.1 O trabalho de campo na ecometodologia

A necessidade de compreensão dos saberes e das experiências de uma comunidade em particular, dentro de seu contexto e realidade, resulta na opção por um trabalho de campo como o tipo de estudo que melhor caracteriza este estudo. Essa escolha encontra-se relacionada à natureza do problema e às questões da pesquisa. O trabalho de campo envolve investigações em que o pesquisador realiza coleta de dados junto a pessoas, observando diretamente comportamentos sociais.

Muitos estudiosos em Ecolinguística apoiaram-se também no trabalho de campo para a realização de suas pesquisas. Podemos citar a tese de doutorado de Mané (2007), *Os crioulos portugueses do Golfo da Guiné: quatro línguas diferentes ou dialetos de uma mesma língua?*, em que o autor busca investigar a ligação entre quatro variedades linguísticas; a tese de doutorado de Melo (2008), *A língua da comunidade calon da região norte-nordeste do estado de Goiás*, que propõe, a partir do trabalho de campo, a preparação de um dicionário calon; a

tese de Araújo (2014), intitulada *O conhecimento etnobotânico dos Kalunga: uma relação entre língua e meio ambiente*, em que o pesquisador investiga como se dão as transformações no conhecimento etnobotânico de duas comunidades Kalunga (Engenho II e Vão de Almas); a tese de Schmaltz Neto (2017), *Vale do amanhecer como comunidade de fala: uma visão ecolinguística*, a qual investiga a comunidade mística religiosa Vale do Amanhecer sob uma perspectiva ecolinguística; dentre muitas outras pesquisas.

Antes mesmo de trazer à Ecolinguística uma concepção específica do que é pesquisa de campo, alguns autores já vinham realizando-a. Mais recentemente, Nash (2011) sistematizou como essa teoria entende o trabalho de campo. De acordo com o autor (2011 *apud* NENOKI DO COUTO; ALBUQUERQUE, 2015), a pesquisa de campo apoiada nos moldes ecolinguísticos deve levar em conta a relação construída na comunidade, entre pesquisador e participante; deve haver uma inserção do pesquisador na comunidade, de modo que desenvolva uma certa relação pessoal com os participantes da pesquisa. Dessa forma, é preciso que esse trabalho de campo enfatize a interação, indo muito além da simples descrição, pois, ao interagir com a comunidade, o/a pesquisador/a busca a compreensão dos comportamentos, das relações sociais e do modo de vida que a constituem. Trata-se da percepção – ainda que mínima – de um sistema de significados culturais de um determinado grupo, enxergando seus dizeres de forma mais ampla.

Acreditamos, ainda, que é fundamental que o trabalho de campo esteja em conformidade com as categorias da linguística ecossistêmica, pois, para se compreender determinado objeto de estudo em sua totalidade, os significados naturais, mentais e sociais não podem ser ignorados pelo/a pesquisador/a. O trabalho de campo ecolinguístico consiste na observação e na análise dessas três dimensões funcionando dialeticamente. Nesse sentido, estudos com este caráter devem partir de procedimentos de análise que congreguem com uma visão holística. Desse modo, as categorias precisam considerar os meios ambientes mental, social e natural de forma integrada, como uma rede.

Consequentemente, esse método de pesquisa possibilita o emprego de diversas ferramentas para registros de interlocuções, tais como a observação, a entrevista, diários de campos, questionários etc. Algumas dessas opções definem as estratégias metodológicas pensadas para o desenvolvimento desta investigação, tendo em vista que se aliam aos nossos objetivos e objeto de estudo.

3.3 PESQUISA DE CAMPO: A CONSTITUIÇÃO DOS DADOS

Antes de delinear o campo em que estive inserida durante o desenvolvimento desta pesquisa, acredito ser importante apontar como cheguei até aqui, ou seja, minha relação com o objeto desta pesquisa, o conhecimento de benzedores/benzedoras. Desde pequena estive em contato direto com as práticas de benzeção, seja assistindo benzeções de minha avó, seja sendo levada pelos meus pais para ser benzida na cidade onde morava. O benzimento sempre se fez presentes na minha realidade, especialmente em minhas lembranças de infância, quando minha avó dizia que “o meu problema só benzedora que resolvia”. Com o passar do tempo, passei a perceber que essas práticas têm sido reduzidas gradativamente na comunidade. Com a diminuição pela procura das benzeções, foi se mostrando um progressivo apagamento desse saber, dessa cultura. Foi, então, em virtude dessas inquietações, do conhecimento sobre minha comunidade e minha cultura que surgiu o interesse em pôr em diálogo dois universos: a benzeção e a linguística.

Com o intuito de compreender esse objeto de estudo, realizamos, primeiramente, um levantamento das fontes. Neste momento, recorreremos aos textos que julgamos indispensáveis para que realizássemos discussões coerentes com nossa proposta de pesquisa. Esse levantamento inicial foi primordial para a visualização dos trabalhos que já haviam sido efetuados, bem como para o estabelecimento de um modelo teórico inicial de referência, auxiliando, ainda, na reflexão sobre o trabalho de campo. É claro que a pesquisa de campo foi nos mostrando um ou outro aspecto novo, dando-nos novos olhares e, conseqüentemente, direcionando também novas leituras. Dentre as leituras realizadas destacamos Couto (2007, 2016) e Nenoki do Couto (2012), os quais discutem acerca da Ecolinguística; Durand (2012), Pitta (2017), que adentram no campo da Antropologia do Imaginário; ainda, Oliveira (1983, 1985, 1986), Pereira e Gomes (2018), que traçam reflexões sobre a prática da benzeção, entre outros.

Procuramos destacar as principais ideias dos autores e registramos reflexões que foram surgindo no instante das leituras. Após esse processo, antes mesmo da ida à campo, acreditamos que era necessário refletir sobre as técnicas que seriam utilizadas para o registro dos dados. Para Marconi e Lakatos (2019, p. 178):

A seleção do instrumental metodológico está, portanto, diretamente relacionada com o problema a ser estudado. A escolha dependerá dos vários fatores relacionados com a pesquisa, ou seja, natureza dos fenômenos, objeto da pesquisa, recursos financeiros, equipe humana e outros elementos que possam surgir no campo de investigação.

Para a realização deste trabalho, optamos pela *observação direta intensiva* (observação + entrevista), pois a julgamos coerente com nosso objetivo de pesquisa e nossa abordagem teórica. Além das conversas com o benzedor e as benzedoras (entrevistas), recorreremos também a fotografias e a algumas notas de campo resultantes das nossas observações, que muito nos ajudaram a entender o modo de vida da comunidade investigada.

A partir desses instrumentos de pesquisa tornou-se possível construir, de fato, uma relação entre a pesquisadora e seus interlocutores. Dirigimo-nos à comunidade, seguindo a proposta de trabalho de campo de Nash (2011 apud NENOKI DO COUTO; ALBUQUERQUE, 2015). Isso quer dizer que a observação dos fatos se deu de modo espontâneo, ocasional, o que, possivelmente, fez com que compreendêssemos melhor o fenômeno investigado, os comportamentos e sentimentos dos nossos interlocutores. Conforme alega Marconi e Lakatos (2019, p. 208), “observar não consiste apenas em ver e ouvir, mas também em examinar fatos ou fenômenos que se deseja estudar.”.

Com o propósito de incentivar e nortear as conversas e para a hipótese de nossos interlocutores não se sentirem à vontade em falar livremente, elaboramos algumas perguntas. Assim, deixamos os participantes falarem à vontade e depois, quando possível, fizemos outras perguntas, entrando em maiores detalhes. Dessa forma, quanto à entrevista, optamos por realizá-la de maneira semiestruturada, ou seja, partimos de um roteiro de perguntas pré-estabelecido, mas, de modo que os participantes pudessem também conversar de forma livre, expressando suas opiniões e sentimentos; ficamos em escuta atenta, intervindo eventualmente, a fim de estimular a conversa.

A etapa de elaboração das perguntas foi crucial para a pesquisa, demandando tempo e cuidado, pois além de terem de estar direcionadas aos nossos objetivos de pesquisa, deveriam, acima de tudo, seguir todos os procedimentos éticos necessários. Nesse sentido, nossas conversas prezaram sempre o respeito ao espaço do outro, suas individualidades, seus saberes, suas crenças; lidamos com algo que para nossos interlocutores é um dom divino, sagrado.

Logo, temos as seguintes perguntas, que foram previamente elaboradas:

- 1) O senhor/a é benzedor/benedora há quanto tempo?
- 2) Como e com quem o senhor/a aprendeu a benzer?
- 3) Porque o senhor/a decidiu realizar essa prática da benzeção?
- 4) O senhor/a se lembra de alguma história que te marcou em relação a isso?
- 5) Essa prática, tida como religiosa, é valorizada? O senhor/a já sofreu algum preconceito na comunidade por causa disso?
- 6) Quais orações o senhor/a mais utiliza?
- 7) Como que ocorre o passo a passo da benzeção?

- 8) O senhor/a cobra pelas benzeções?
- 9) Há algum local específico em que as benzeções devem ser realizadas?

Em posse das perguntas de pesquisa, de uma busca bibliográfica preliminar sobre o tema em questão, bem como das técnicas que seriam empregadas na etapa da geração de dados, dirigimo-nos ao campo, ao espaço em que ocorreria a interação com o benzedor e as benzedoras.

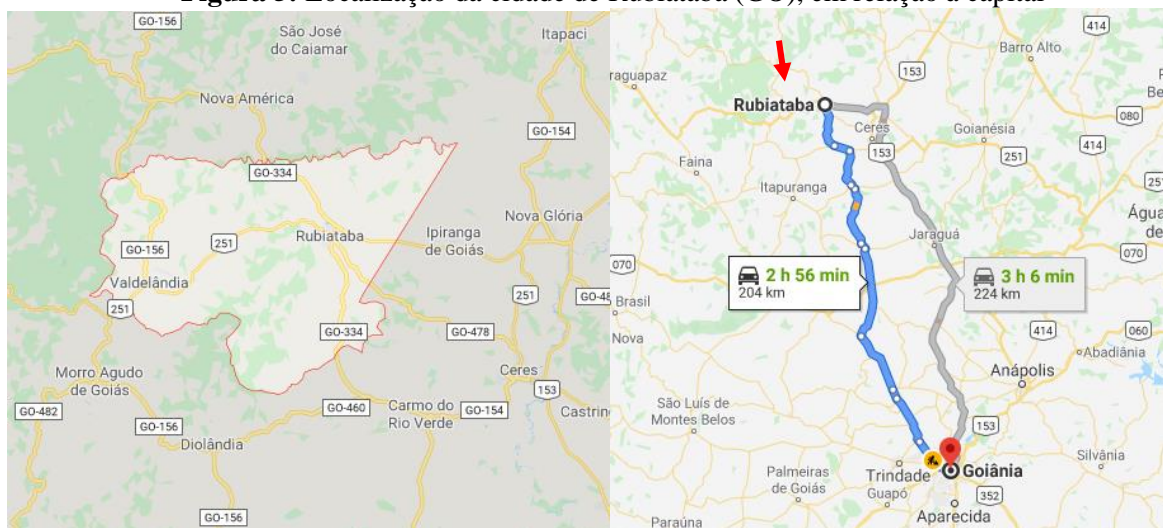
3.3.1 Recorte espacial

Couto (2016a) defende que um ecossistema é formado pelas interações dos seres vivos com o seu habitat, meio ambiente e bioma. Constantemente ocorrem interações em diferentes ocasiões e nos mais diversos espaços. Ao se analisar a interação comunicativa dentro de um estudo ecológico da linguagem, devemos delimitar um ecossistema, território, haja vista que nessa perspectiva deve-se levar em conta as relações que se constituem entre população, língua e território. A existência de uma língua depende de um povo que se comunica por meio dela ao ocupar um território.

Nesta tese, no recorte espacial da pesquisa de campo, selecionamos a cidade de Rubiataba, localizada na região do Vale do São Patrício, norte de Goiás, cujo povoamento é resultado da organização da primeira colônia agrícola estadual de Goiás. Conforme traz Lima (2013), esse projeto pioneiro idealizado pelo governo estadual inspirou-se em algumas estratégias políticas de Getúlio Vargas que, com o intuito de colonizar, fixar o indivíduo a terra e, conseqüentemente, implantar um sistema produtivo economicamente, criou o programa nacional de interiorização do desenvolvimento “Marcha para o Oeste” e a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG). Encorajados pelos positivos resultados da CANG, fundou-se a Colônia Agrícola Estadual de Rubiataba, em 1948, que, em decorrência de seu grande e rápido progresso, já contava em 1953 com mais de 20 mil moradores. Assim, em 12 de outubro de 1953 acabou sendo elevada à categoria de município, pela Lei Estadual 807 (LIMA, 2013).

Localizada a aproximadamente 200km da capital do Estado, com uma área de 1.142km, Rubiataba foi formada principalmente por migrantes vindos do nordeste e sudeste do Brasil, especialmente do estado de Minas Gerais. Atualmente, de acordo com dados do IBGE (censo 2010), o município conta com 18.915 habitantes, constituindo-se de 2 distritos: Rubiataba e Valdelândia (divisão territorial datada de 2003). Consoante com o ilustrado abaixo, a cidade limita-se ao norte com as cidades de Itapaci e Nova América; ao sul com São Patrício; ao oeste com Morro Agudo de Goiás e ao leste com Ceres e Ipiranga de Goiás:

Figura 4: Mapa da cidade de Rubiataba (GO)
Figura 5: Localização da cidade de Rubiataba (GO), em relação à capital



Disponível em: <https://www.google.com.br/maps/place/Rubiataba+-+GO,+76350-000/@-15.1971506,-50.0071876,11z/data=!3m1!4b1!4m5!3m4!1s0x9342b31171a8b159:0x19d69eacd3d3ffd0!8m2!3d-15.1663831!4d-49.8054856> Acesso em: 08 abr 2020

Outra questão que merece destaque para a caracterização desse espaço é a cultura local, reconhecida durante anos como sendo particularmente rural. No processo de criação do município, por exemplo, a população ocupou-se essencialmente de atividades agrícolas, produção de grãos e comercialização desses produtos, cuja distribuição se dava para além do consumo local. Apesar disso, de acordo com Estevam (2004), com as transformações econômicas, essas relações rurais perderam força, estreitando o convívio rural. Hoje, tem predominado no município o comércio e a indústria, principalmente a produção de móveis, o que concede à Rubiataba seu reconhecimento como polo moveleiro, “capital moveleira”. Na zona rural, além de atividades pecuárias, há uma intensa produção de etanol e açúcar, realizada pela usina Cooper-rubi, instalada a aproximadamente 6 km da cidade.

Desde seu início, a religião se fez presente na cidade. Segundo Lima (2003), a Igreja Católica predominava significativamente no período da fundação, sendo outras vertentes cristãs dispersas, com isolados núcleos de seguidores. Nessa época, o catolicismo contribuiu também para a educação na região, tendo em vista a administração da Escola Paroquial (primário) e a presença na Escola Normal (formação para professores). Em 11 de outubro de 1966, a cidade tornou-se sede da nova Prelazia de Rubiataba, sendo renomeada em 18 de abril de 1979 como Prelazia de Rubiataba-Mozarlândia e, posteriormente, em 16 de outubro de 1979, elevada a Diocese pelo Papa João Paulo II.²

² Disponível em: <<https://www.diocesederubiataba.com>> . Acesso em: 08 abr 2020.

Da mesma forma, a religião tem hoje importante papel no município. O número de igrejas registradas em 2017 na cidade de Rubiataba soma um total de 24, que podem ser verificadas no quadro 6:

Quadro 6. Levantamento de igrejas no município de Rubiataba-GO

Número de registro municipal	Nome das igrejas
11142	IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS-MINIST. SETA
11144	IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS (M. MADUREIRA)
11145	IGREJA EVANGÉLICA PETENCOSTAL O BRASIL PARA CRISTO RUBIATABA
11154	IGREJA NOSSA SENHORA DA GLÓRIA
11156	IGREJA PETENCOSTAL DEUS É AMOR
11157	IGREJA EVANGÉLICA PRESBITERIANA DO BRASIL
11163	IGREJA EVANGÉLICA PRESBITERIANA RENOVADA DE RUBIATABA
11166	IGREJA SÃO SEBASTIÃO
14986	IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS (M. ACREÚNA)
15144	PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE CERES
16998	IGREJA EVANGÉLICA DE CRISTO DE RUBIATABA
17046	PRIMEIRA IGREJA BATISTA INDEPENDENTE DE RUBIATABA
18593	IGREJA DA PAZ – MINISTÉRIO LUZ PARA OS POVO
18599	IGREJA DO EVANGELHO QUADRANGULAR DE RUBIATABA
18708	IGREJA PETENCOSTAL ASSEMBLEIA DE DEUS MIN. MAN. DE G. ANÁPOLIS
121 18762	IGREJA PENTENCOSTAL DEUS É SANTO
18961	IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS
19421	IGREJA EVANGÉLICA ALIANÇA DO SENHOR
21922	IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS MIN. VOZ CRISTÃ
22627	IGREJA APOSTÓLICA MANANCIAL DA FAMÍLIA
23095	IGREJA APOSTÓLICA FONTE DA VIDA
23940	IGREJA CRISTÃ PAZ E VIDA
25016	UNIÃO CENTRO OESTE BRAS. DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA
26467	SEGUNDA IGREJA PRESBITERIANA DE RUBIATABA

Fonte: Coletoria Municipal (prefeitura municipal de Rubiataba)

Como ilustrado no quadro acima, há, no município, uma maior presença de igrejas evangélicas, totalizando 22. Apesar disso, no que diz respeito às práticas religiosas, destaca-se uma maior influência da Igreja católica, uma vez que maior parte da população rubiatabense compõe essa vertente. De acordo com o IBGE (2010), no que diz respeito à religião³, a população do município se encontrou dividida pela seguinte quantidade de pessoas: 13.084 católicas apostólicas romanas, 4.835 evangélicas, 617 sem religião, 210 espíritas, 76

³ Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/rubiataba/panorama>. Acesso em: 08/01/2022.

testemunhas de Jeová e 36 ateus. Na religião católica, a cidade é sede da diocese, tendo duas igrejas sedes principais (Paróquia Nossa Senhora da Glória e Paróquia de Jesus Bom Pastor e São Sebastião), que se subdividem em mais outras quatro igrejas. Essas se encontram localizadas nos setores Aeroporto, Centro, Bela Vista, Vila santa fé, Vila operária e Rubiatabinha.

Além da presença da diocese de Goiás, há, ainda, na cidade, uma significativa participação da população em eventos religiosos. A influência da religião caracteriza, portanto, aspectos sociais e culturais e o modo de vida da população, que se envolve ativamente nesses eventos. Atualmente, ocorrem durante o ano festas em louvor a santos padroeiros, folias, novenas, celebrações da semana santa. Dentre esses eventos, podemos citar a tradicional festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora da Glória; a festa de São Sebastião; o encontro religioso Força Para Viver, direcionado aos jovens; e os acampamentos de carnaval oferecidos para adolescentes e jovens da região (AdoleSanto, Manaaim).

Por ser palco de diferentes práticas religiosas, essa cidade faz-se um espaço convidativo à investigação do universo da benzeção. Além disso, a presença de uma comunidade indígena próximo ao município pode interferir de alguma forma nessas práticas religiosas, sobretudo nos rituais de benzeção, uma vez que muitos povos indígenas concebem que a cura doença se dá por meio da ação do pajé, xamã ou benzedeira. É cada vez mais necessário investigar espaços outros, práticas sociais que, muitas vezes, foram relegadas à posição de objeto de estudo. Todas essas questões são, pois, a inspiração para o nosso estudo e, evidentemente, para nossa pesquisa de campo.

3.3.2 Interação com os participantes

Nem sempre é possível prever todas as dificuldades e problemas decorrentes de uma pesquisa que envolva trabalho de campo, e com este estudo não foi diferente. Estabelecemos, inicialmente, que nossa ida a campo, ou seja, nosso primeiro contato com os participantes da pesquisa deveria ocorrer em meados de junho de 2020. No entanto, por motivo de força maior, tivemos que adiar a coleta de dados. No início de março, começamos a enfrentar uma pandemia mundial que desencadeou na paralisação de escolas e no isolamento social, o que impossibilitou também minha visita aos participantes da pesquisa. Aproveitamos esse momento para realizar uma organização geral do material indispensável à realização da pesquisa; revisão dos roteiros de entrevistas e arquivamento de algumas reflexões iniciais. Considerando todo esse infeliz cenário, acabei iniciando a pesquisa de campo em agosto de 2021.

Realizar um estudo de campo não é uma tarefa fácil, já que exige um envolvimento, de certo modo até mesmo afetivo, entre pesquisador e participante. Deve haver predisposição, disponibilidade à interação, de todos os envolvidos na interlocução. Contudo, mesmo com todas as dificuldades de um trabalho deste tipo, a interação com os participantes me surpreendeu positivamente. Esperei enfrentar em um primeiro momento certo receio ou timidez dos benzedores, mas, de forma muito acolhedora, desde a primeira conversa, todos eles se mostraram bastante à vontade ao me receberem em suas casas, onde ocorreram as conversas.

Ao todo conversei com três benzedores, moradores da cidade de Rubiataba: Dona Adalícia, Dona Maria e o senhor Abel. No quadro abaixo sistematizamos o perfil dos participantes da pesquisa:

Quadro 7. Constituição do perfil dos benzedores

Entrevistados Benzedores	Religião	Idade/Sexo	Local de nascimento	Escolaridade	Tempo de exercício
Colaborador 1 (ARR)	Católica	76/Feminino	São Gotardo/MG	4ª Série	60 anos
Colaborador 2 (MSJ)	Católica	80/Feminino	Tiros/MG	Analfabeta	+50 anos
Colaborador 3 (AB)	Católico	71/Masculino	Tiros/MG	Ensino médio completo	+50 anos

Fonte: Elaborado pela autora

Dona Adalícia (ARR), 76 anos, nasceu na cidade de São Gotardo/MG. Descobriu a benzeção com uma benzedeira que morava próxima de sua casa em São Gotardo. Afirma que, por observar muito as coisas, ficava observando como ela falava e da mesma maneira aprendeu também a falar as mesmas palavras, a fazer as mesmas rezas. Ela ensinou muito do que ela sabe hoje. Atualmente, Dona Adalícia mora na zona rural, em uma região conhecida como Rio Novo, localizada há cerca de três quilômetros da cidade de Rubiataba. Em seu dia a dia, alterna entre cuidar da horta e animais da fazenda, assistir o terço da misericórdia todo santo dia e realizar suas benzeções. Alega que muitas pessoas vêm da cidade para serem benzidas por ela.

Dona Maria (MSJ) é uma pessoa bastante conhecida em Rubiataba – foi indicada por pessoas da comunidade pelo seu ofício de benzedeira. Mineira, nascida na cidade de Tiros/MG, teve uma vida simples, de muitas privações, sem escolaridade dedicou, desde muito cedo, sua vida aos afazeres domésticos, aos seus filhos e à devoção a Deus e aos santos. Hoje, aos 80 anos, acorda todos os dias, religiosamente, às 5h30, coa o seu café e liga a televisão no canal rede vida para assistir o terço. Em nossos dois encontros, ela me recebeu com a maior alegria,

contando várias histórias sobre sua vida como benzedeira. Católica fiel, como ela mesmo diz, considera seus saberes um dom de Deus. Apesar da idade, a benzedeira não perde a fé nem a força para atender os fiéis, três vezes por semana, especialmente na segunda-feira, na quarta-feira e na sexta-feira – dias em que gosta mais de benzer.

Senhor Abel (AB), 71 anos, também nasceu no estado de Minas Gerais, mais especificamente no município de Tiros/MG, hoje mora em Rubiataba. Aprendeu tudo que sabe com seu avô, que “era um benzedor dos bons”. No seu cotidiano, leva uma vida tranquila, com esposa, filha e neta. Católico fervoroso e de muita fé, vai à missa todos os domingos bem cedinho, afirma que “no dia que eu num vou à missa no domingo parece que a semana toda desanda”. O benzedor diz que não realiza “benzeções”, mas “benzeduras”, benzeção, segundo ele, é algo que somente os padres podem fazer. Ele realiza suas benzeduras seja da sua casa, seja à distância – já benzeu pessoas em Goiânia, Trindade, dentre outros locais. Ele não benze aos domingos (como também mencionam Dona Adalécia e Dona Maria), gosta mesmo de realizar suas benzeduras na segunda-feira e sexta-feira, como ensinou seu avô.

Para além de nossas conversas, o benzedor e a benzedeira me mostraram também algumas das orações que eles tinham, por escrito, em suas casas – e permitiram, prontamente e gentilmente, que tais orações fossem utilizadas neste trabalho. Esses documentos, juntamente às orações recitadas por eles passaram, a partir de então, a integrar nosso *corpus* (rezas sistematizadas, anexo 2).

Nossa interlocução com os/as participantes foi gravada a partir de aparelho celular, especificamente por meio do aplicativo *Voice Recorder*, perfazendo um total aproximado de três horas de gravação, que se constituíram as principais fontes essenciais para este estudo. Além dessas narrativas, foi possível presenciar três rituais (uma benzeção para mau-olhado, uma benzeção para cobreiro e uma para espinhela caída) e coletar um total de 13 orações (orais e escritas).

A seguir, o quadro com a relação das benzeções coletadas:

Quadro 8. Benzeções coletadas em Rubiataba/GO

Quebrante/mau-olhado	2
Cobreiro	2
Espinhela caída	2
Estancamento de sangue	1
Engasgamento	1
Ofendido por qualquer bicho	1

Ofendido por cobra	1
Medo de caminhar da criança	1
Bicheira	1
Infestação de cigarrinhas	1
TOTAL	13

Fonte: Elaborado pela autora

Dessa forma, a construção e análise do corpus não se restringiram as rezas apresentadas acima, já que, em outros momentos, outras orações foram descritas nas narrativas das benzedadeiras. Não nos dedicamos nas análises à benzeção “bicheira de gado” especificamente, já que presume outras relações, de caráter veterinário.

3.3.3 Procedimentos éticos

A coleta de dados foi realizada em conformidade com todos os procedimentos indicados pelo CEP – Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás. Desse modo, levamos em conta todas as questões éticas, coerentes com a Resolução 196/96 e a Resolução 466 do Conselho Nacional da saúde que definem as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas que envolvem seres humanos. De acordo com as orientações das resoluções, a pesquisa deve promover eticamente: **i) autonomia:** consentimento livre e esclarecido dos indivíduos-alvo e a proteção a grupos vulneráveis e aos legalmente incapazes; **ii) beneficência:** ponderação entre riscos e benefícios, comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos; **iii) não maleficência:** garantia de que danos previsíveis sejam evitados; **iv) justiça e equidade:** fundação na relevância social da pesquisa.

Em diálogo com as orientações, procuramos manter esse posicionamento ético em todas as etapas deste trabalho, tratando com cuidado e zelo desde a elaboração das perguntas até a apresentação dos resultados. Considerando, ainda, que o objeto de estudo investigado é considerado sagrado e significativo para os nossos interlocutores, buscamos prezar pela sua liberdade e autonomia, deixando-os livres para responderem ou não nossas perguntas.

Submetemos o projeto de pesquisa e todos os documentos necessários ao CEP. Após aprovação e parecer do Comitê, demos início à pesquisa (Anexo 3, parecer consubstanciado do CEP). Aos nossos interlocutores foram dadas todas as orientações da pesquisa, em todas as situações, informamos a eles o objetivo da pesquisa bem como seu caráter voluntário. Apresentamos, a partir do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, informações importantes sobre a pesquisa, a saber: consentimento ou não da participação na pesquisa;

liberdade de acesso aos dados do estudo em qualquer etapa da pesquisa; permissão ou não da identificação nos resultados da pesquisa (Anexo 4).

Em consonância com as normas regulamentadoras do CEP, todos permitiram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido antes de participarem da pesquisa, consentindo, inclusive, a divulgação de seus nomes e imagens. Logo, com a permissão dos participantes, utilizamos para identificação seus nomes verdadeiros, tendo em vista que este trabalho busca também considerar o lugar de fala de nossos interlocutores, bem como suas relações afetivas com o outro, com a comunidade.

3.4 TRANSCRIÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

Nesta etapa da pesquisa, tratamos da organização da transcrição e da análise de dados.

Quanto à transcrição dos dados, o ideal é realizar a transcrição o mais compatível possível com os objetivos que se deseja alcançar, sem nunca perder de vista a fonte original de consulta, ou seja, os registros das situações. Decidimos, então, por manter a maior quantidade de aspectos pragmáticos das entrevistas, tais como truncamentos de palavras, ênfases, pausas, hesitações, repetições. Afinal, “a língua oral, como se sabe, encerra um volume maior de fenômenos pragmáticos que a língua escrita. Bani-los numa transcrição, seria reduzir demasiadamente o fenômeno oral ao escrito” (CASTILHO; PRETI, 1986, p. 9).

Considerando a possibilidade de diferentes formas de transcrição, optamos por aquela que já nos encontrávamos mais familiarizados e que atenderiam às expectativas do nosso estudo. Logo, transcrevemos as falas seguindo as proposições abaixo:

Quadro 9. Normas para transcrição adotadas

OCORRÊNCIAS	SINAIS	EXEMPLIFICAÇÃO
Incompreensão de palavras ou seguimentos	()	<i>do nível de renda... () nível de renda nominal...</i>
Hipótese do que se ouviu	(hipótese)	(estou) meio preocupado (com o gravador)
Truncamento (havendo homografia, usa-se acento indicativo da tônica e/ou timbre)	/	E comé/e reinicia
Entonação enfática	Maiúscula	<i>porque as pessoas reTÊM moeda</i>
Prolongamento de vogal e consoante (como s, r)	:: podendo aumentar para ::: ou mais	<i>ao emprestarem os... éh::: ... o dinheiro</i>
Silabação	-	Por motivo tran-sa-ção
Interrogação	?	<i>E o Banco... Central... certo?</i>

Qualquer pausa	...	<i>são três motivos...</i> ou três razões... que fazem com que se retenha moeda... existe uma... retenção
Comentários descritivos do transcritor	((minúsculas))	((tossiu))
Comentários que quebram a sequência temática da exposição: desvio temático	- - - -	... a demanda de moeda - - vamos dar casa essa notação - - demanda de moeda por motivo ...
Superposição, simultaneidade de vozes	Ligando as linhas	a. na casa de sua irmã b. [sexta-feira? a. fazem LÁ b. [cozinham lá
Indicação de que a fala foi tomada ou interrompida em determinado ponto. Não no seu início, por exemplo.	(...)	(...) nós vimos que existem...
Citações literais de textos, durante a gravação	“entre aspas”	Pedro Lima ... ah escreve na ocasião.. “ O cinema falado em língua estrangeira não precisa de nenhuma baRREIra entre nós”...

Fonte: Castilho e Preti (1986, p. 15-16)

Seguidos todos os critérios para a transcrição dos dados, passamos à etapa de classificação, organização e análise. Nas análises, em função da natureza das questões e dos objetivos que orientam nossa investigação, optamos por um enfoque qualitativo. As análises sucederam a partir dessa abordagem, uma vez que essa se tornou uma forma viável e promissora de olhar para a prática da benzeção. Godoy (1995), ao discutir essa perspectiva, destaca que a pesquisa qualitativa: i) tem o ambiente natural como fonte direta de dados e o pesquisador como instrumento fundamental; ii) é descritiva; iii) considera o significado que as pessoas dão às coisas e à sua vida como preocupação essencial do investigador; iv) prioriza frequentemente o enfoque indutivo na análise de seus dados.

Coerentes com essas características essenciais de uma abordagem qualitativa, buscamos a investigação de nosso objeto de estudo em seu ambiente natural, por meio do contato direto com o ambiente e com a situação investigada. Ao contrário de um viés quantitativo, numérico, os dados coletados materializaram-se sob a forma de transcrições de entrevistas. Para Godoy (1995, p. 63):

Os pesquisadores qualitativos tentam compreender os fenômenos que estão sendo estudados a partir da perspectiva dos participantes. Considerando todos os pontos de vista como importantes, este tipo de pesquisa ‘ilumina’, esclarece o dinamismo interno das situações. [...] Quando o que se busca é o entendimento do fenômeno como um todo, na sua complexidade, é possível que uma análise qualitativa seja a mais indicada.

Nesse sentido, com base em uma visão ecológica de mundo, procuramos realizar nossas análises holisticamente, não reduzidos a variáveis. Mesmo que em determinado momento focados em um ou outro aspecto, priorizamos em nossas investigações contemplar o todo.

Os dados coletados durante a pesquisa de campo foram organizados e analisados seguindo um encaminhamento de possíveis respostas para nossas hipóteses. Primeiro, buscamos analisar a Ecologia da Interação Comunicativa, a fim de descortinar todas as suas particularidades. Posteriormente a esse processo, examinamos, dentro dessa interação comunicativa, os três meios ambientes: natural, mental e social. A análise dos três meios ambientes nos permitiu interpretar os elementos dessa EIC e empregar outras teorias, como a Antropologia do Imaginário. Para a execução desse método de análise, buscamos organizar os dados em eixos temáticos, classificando-os em categorias e subcategorias, o que nos possibilitou um estudo mais organizado e aprofundado de cada aspecto presente no *corpus*. Segue, abaixo as categorias e subcategorias que direcionaram nossa análise:

Quadro 10. Categorias e subcategorias de análise por eixos temáticos

	Categorias	Subcategorias	Eixo temático
Ecologia da Interação Comunicativa	Ecosistema social da língua	Assunto; Cenário; Fluxo interlocucional; Comunhão; Regras Interacionais;	Elementos sociais
	Ecosistema natural da língua	Fatores proxêmicos e cinésicos);	Elementos corporais
	Ecosistema mental da língua	Imagens/símbolos, metáfora).	Elementos simbólicos

Fonte: Elaborado pela autora

Conforme observado no Quadro 10, alguns eixos temáticos nortearam nossa análise. Esses eixos foram construídos a partir das entrevistas, da observação e das anotações realizadas em campo. As categorias, por sua vez, previamente estabelecidas, constituem-se a partir dos aspectos teóricos que compõem este estudo. Nesse sentido, assim como apresentado no capítulo destinado à fundamentação teórica, convergem para o que chamamos de Ecosistema Integral da Língua, uma vez que foram pensadas levando-se em conta a relação língua-povo-meio ambiente (mental, social e natural). Serviram de parâmetro para a análise dos dados, principalmente, as noções de Ecologia da Interação Comunicativa e Imaginário. Consequentemente, as subcategorias apresentadas – as quais foram surgindo a partir das leituras

sobre a perspectiva teórica adotada e do trabalho de campo – ajudaram-nos a analisar melhor as interações em cada um desses três meios ambientes.

O *corpus* foi, então, analisado e interpretado a partir dessas categorias e subcategorias de análise e das reflexões teóricas realizadas anteriormente.

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Neste capítulo, abordamos a metodologia deste estudo. Apresentamos que esta pesquisa segue uma multimetodologia, conforme propõe a Ecolinguística, já que se qualifica pelo uso de diferentes perspectivas teóricas que podem contribuir para o estudo da interação comunicativa em sua totalidade.

Além disso, descrevemos, de maneira detalhada, as etapas que compreenderam a pesquisa de campo, os procedimentos de coleta de dados, as técnicas empregadas, a interação com os colaboradores da pesquisa e os critérios adotados para a análise qualitativa, a qual atravessa este trabalho. Tendo isso em vista, destacamos o objeto da análise qualitativa e a sua relação com duas áreas que fundamentam epistemologicamente o estudo: a Ecolinguística e Imaginário.

CAPÍTULO 4

NA MAGIA DAS PALAVRAS: A INTERAÇÃO COMUNICATIVA NAS BENZEÇÕES

4.1 APRESENTAÇÃO DO CAPÍTULO

Este capítulo busca verificar o processo interacional estabelecido entre a benzedeira e o consulente, priorizando-se: o ritual, o cenário, os gestos da benzedeira, a expressão corporal dos envolvidos na interação (benzedeira e consulente), o compromisso e o comportamento do benzido, os objetos usados na benzeção. A partir das análises, buscamos entender o benzimento como um todo – compreender a Interação Comunicativa nesse contexto, tendo em vista as instâncias natural, mental e social.

Para tanto, em um primeiro momento, realizamos uma contextualização de como se construíram os saberes das benzedeiros na comunidade. Em seguida, apresentamos uma descrição e análise da Ecologia da Interação Comunicativa da benzeção. Por fim, buscamos descortinar aspectos performáticos e simbólicos que também integram a EIC da benzeção.

4.2 “EU FAÇO A BENZEÇÃO, MAS É DEUS QUE CURA”: VEREDAS DO SAGRADO

Há manifestações sagradas em diversos modelos terapêuticos que utilizam rezas, ervas, entre outras práticas curativas, a exemplo, o ofício de curandeiros/as, benzedeiros, xamãs, pais de santo, dentre outros. O sagrado, como contempla a fenomenologia da religião, está associado a um âmbito impregnado de algum modo por uma realidade transcendente, ou seja, à transmutação de uma realidade imediata numa realidade sobrenatural (ELIADE, 2018).

Dentro do universo do sagrado tem-se a benzeção, benzedura, benzimento, bênção – vários são os termos que se referem à ação de benzer. Essa prática faz parte de um universo amplo e complexo: pais benzem filhos, avós benzem netos, padrinhos benzem afilhados, padres benzem fiéis. De todas as pessoas que benzem, trataremos agora de um tipo especial: as benzedeiros. O modo de vida das benzedeiros se caracteriza por uma estreita e profunda relação com o sagrado, o divino. Para Mauss (2003), é justamente na capacidade de intermediação entre o real e o sobrenatural, nas relações particulares, de proximidade com o desconhecido, que reside o poder da benzedeira.

Sabemos que a experiência com o sagrado não implica necessariamente a crença em Deus, nos deuses ou em espíritos. Há, como traz Eliade (2018), inúmeras formas de

manifestação do sagrado: símbolos, mitos, ritos, figuras divinas, animais, plantas, etc. No campo da benzeção, tal força transcendente, o sagrado, aparece manifestada no espaço, em alguns objetos sacralizados e na ação de uma ou outra divindade – Deus e os santos. Enquanto agentes populares de cura, as benzedeadas organizam seu ofício fundadas na sua relação com o sagrado.

Existem vários tipos benzimentos, entre eles, há benzeções para proteção de crianças, de adultos, animais, plantas, destinadas a problemas pessoais, familiares ou de terceiros – sejam eles físicos, psíquicos ou espirituais. É uma prática bastante ampla e complexa que, geralmente, destina-se a tipos especiais de doenças que, quando não tratadas por uma benzeção, não são solucionadas. Na atuação das benzedeadas, foi possível perceber que elas buscam ceder proteção ou cura a vários tipos de perturbações, inclusive no campo da agricultura e da veterinária popular. Isso quer dizer que há, para além da interação delas com os indivíduos, um vínculo acentuado com a natureza. Categorizamos, abaixo, as enfermidades a que se dedicam as benzedeadas com quem foram estabelecidos os diálogos:

Quadro 11. Doenças identificadas pelo benzedor e pelas benzedeadas de Rubiataba/GO

Categoria	Subcategoria	Enfermidade	Definição/Especificidades
Problemas físicos vinculados ao corpo humano	Inflamatórias	Bicheira	Acumulação de larvas de insetos, resultando em uma ferida.
		Dor de cabeça	Manifestação secundária de muitas enfermidades.
	Dermatológicas	Cobreiro	Lesões cutâneas reunidas em pequenos grupos, geralmente localizadas em área delimitada.
		Engasgamento	Engasgamento com alimentos – incidente que faz agarrar o osso do peixe na garganta, por exemplo.
		Erisipela	Atinge particularmente os membros inferiores. A pele se apresenta lisa e brilhante, tomando uma coloração vermelha, tornando-se nitidamente diferenciada da pele sadia. Nos cenários mais graves provoca feridas com bolhas com líquido transparente, amarelo ou marrom.
	Causa-efeito	Fogo selvagem	Ferimentos ou lesões causados pelo fogo ou pelo excesso de calor que provocam destruição dos tecidos, causando dores às vezes insuportáveis na dependência do estado do acidentado.
		Espinhela caída	‘Entrada’ de um osso (o apêndice xifoide ou espinhela), que produz vômitos, enjoos, falta de ar, cansaço.
		Estancamento de sangue	Hemorragia oriunda de problemas de fisiologia interna do corpo ou de acidentes externos;

		Ofendido por cobra	Mordida de cobra.
		Ofendido por qualquer bicho	Mordida de qualquer bicho.
		Ventre virado	O vento virado é correspondente à espinhela caída, uma versão do mesmo mal, porém que afeta as crianças.
Problemas psíquicos vinculados ao corpo humano	Fatores subjetivos (medo, angústia, solidão, etc)	Mau-olhado	Energia negativa enviada à vítima. Consiste na debilitação do indivíduo devido ao olhar ruim de outra pessoa, geralmente com inveja. Esses olhares maldosos podem trazer sintomas tanto em um nível psicológico (nervosismo, medo profundo, paranoia repentina) quanto físico (tontura, náuseas e vômitos).
		Medo	Medo de algum tipo. Exemplo: medo da criança começar a andar.
		Quebranto	Semelhante ao mau-olhado, mas ocorre especificamente com crianças.
		Peito arrotado	Acúmulo de gás no trato digestivo. Possui como sintomas dor abdominal, inchaço e flatulência.
Problemas envolvendo animais e plantas	Animais	Bicheira	Acumulação de larvas de insetos no animal, resultando em uma ferida.
		Engasgamento	Engasgamento com alimentos – incidente que faz agarrar o osso do peixe na garganta, por exemplo.
		Espinhela caída	‘Entrada’ de um osso (o apêndice xifoide ou espinhela), que produz vômitos, enjoos, falta de ar, cansaço.
		Estancamento de sangue	Hemorragia oriunda de problemas de fisiologia interna do corpo ou de acidentes externos;
		Mau-olhado	Semelhante ao mau-olhado em seres humanos. Nessa ocasião, a energia negativa é enviada aos animais. Esses olhares maldosos fazem-nos ficarem tristes, acanhados.
	Plantas	Infestação de cobras	Infestação de cobras em pastagens e plantações.
		Infestação de cigarrinhas	Infestação de cigarrinhas-de-pasto em pastagens e plantações.
Mau-olhado.		Semelhante ao mau-olhado em seres humanos. Nessa ocasião, a energia negativa é enviada às plantas. Esses olhares maldosos fazem-nas murcharem ou morrerem.	

Fonte: Elaborado pela autora; definições/especificidades desenvolvidas com base nas narrativas das benzedeadas e na sistematização de Pereira e Gomes (2018)

Há diferentes enfermidades a que se dedicam as benzedeadas. Como já ressaltado, o benzimento busca curar doenças oriundas do corpo e do espírito. Tradicionalmente, há algumas doenças que são tratadas por essa prática, são “doenças para benzeção”, entre elas, o cobreiro,

a bicheira, a espinhela caída. Nessa situação, cada benzedeira pode ter um rito próprio, particularidades no ato de benzer, ainda que se trate da mesma enfermidade. No entanto, há, na maioria das vezes, inúmeras similaridades, já que a religião, nesse caso, vai fornecer fórmulas, símbolos, os próprios modelos de ação usados no seu ofício.

Em conversas com as benzedeadas, muitas vezes, foi possível observar, a importância que é dada principalmente ao aspecto religioso. Essas agentes de cura falavam sempre em nome de Deus ou de seus santos de devoção:

(4) *Ô eu sô tão religiosa... eu sô tão... que tem dó das pessoa... eu tenho é:: é:: um dom... todo dia seis hora... eu levanto cinco e meia ligo minha televisão... ela tá ligada ali ó ((aponta para a televisão))... eu desligo ela quais uma hora da tarde... tudo missa e oração... (MSJ, F, 80)*

(5) *Eu sou católico... minha santa de devoção é Nossa Senhora das dor... eu tenho minhas oração que eu faço de manhã... minha mãe me ensinô desde pequeno... mais o santo anjo... todo dia que eu levanto a hora que eu bato o pé no chão já faço o pelo sinal e rezo: “santo anjo do Senhor meu zeloso guardador se a ti me confiou a piedade divina sempre me rege me guarda me governa me ilumina amém”...cê tamém deve sabe...cê pega fé e num pode faiá com aquilo... mesma coisa com a missa dia de domingo... eu quando não vô à missa presencial... mai... dia de domingo parece que tá faltano uma coisa... mais agora nessa... nessa corona eu assisto mais é em casa... tem a missa da aparecida... é boa demais... (AB, M, 71)*

(6) *Né eu que benzo não, é Deus que tá no meu lugá... Deus tá junto comigo... eu já ponho a mão na pessoa... é Deus que tá pôno a mão... num é eu não... eu faço a benzeção mais Deus que cura... então se ocê obtém a cura foi Deus que curô... mas a pessoa tem que tê fé... porque quando Jesus andô pu mundo ele num mandô as pessoa que fosse e curasse em seu nome... então a gente não pode desacreditá de benzedô por isso... porque ele tá curano em nome de Deus... (ARR, F, 76)*

Em nossas conversas, foi possível perceber que todos eles apresentam a religião e a fé como essenciais em suas vidas – todos concordam que é preciso ter fé para abençoar as pessoas. Levam uma vida de oração, rezando diariamente na igreja ou em suas casas. Dona Maria, extremamente religiosa, como menciona em (4), assiste, religiosamente, a missa das seis às sete, a missa das oito às nove, a oração do Divino Pai Eterno e o terço meio dia – tudo isso no canal rede vida, para ela “a rede da família”. Dona Adalícia e o senhor Abel também afirmaram que acompanham todas as missas via televisão, além de não faltarem à missa da sua paróquia.

Ao serem perguntados sobre suas religiões, os benzedores da comunidade investigada afirmaram ser católicos⁴. Eles apresentam narrativas que a todo momento se entrecruzam, mesclando elementos reais e míticos, fazendo alusão, muitas vezes, às narrativas bíblicas. Dona

⁴ É importante salientar que, mesmo que no presente estudo todos os benzedores sejam católicos, essa prática não se restringe a essa vertente religiosa. Oliveira (1985), a partir de uma pesquisa de campo em Campinas, apresenta seis modalidades religiosas de benzedores: católica, crente, kardecista, umbandista e esotérica. Deve haver muitas outras modalidades de profissionais populares da bênção.

Adalícia, por exemplo, menciona que da mesma forma que Jesus curou muitos doentes, ele mandou outras pessoas que fizessem isso também. A fala da benzedeira aponta para uma série de narrativas bíblicas em que Jesus curou os doentes (1 Samuel 1:19-20: Ana é curada de infertilidade; 2 Reis 5:14, Naamã é curado de lepra; Números 21:8-9, israelitas no deserto são curados de picadas de cobras, etc).

Tomando como referência os dizeres dessas profissionais da bênção, podemos dizer que a benzedeira se trata de uma representante da voz de Deus. Elas se apresentam como mediadoras, ou seja, por intermédio delas, é possível alcançar graças junto ao transcendente, nessa circunstância, a cura. Isso pode ser visualizado em (5), por exemplo, quando a benzedeira salienta que ela cura em nome de Deus, de tal maneira que não é ela que coloca a mão na pessoa, mas o próprio ente divino. Desse modo, notamos que as benzedeiros se encontram intimamente ligadas ao sagrado e agem como intermediárias das forças divinas. No entanto, a religião e a fé não são as únicas condições para que se pratique a ação de benzer, é preciso descobrir, reconhecer o dom da benzeção. Logo, as benzedeiros compreendem que seu ofício se trata de uma inspiração divina, um dom de Deus.

Na ocasião da pesquisa, as benzedeiros fazem circular dons e dádivas. Quando perguntamos a elas sobre como começaram a benzer, contaram-nos uma detalhada história que mescla o real e o mítico. A maioria mostrou que a prática desse ofício começou com uma revelação de um dom, que foi recebido por algum membro de sua família:

(7) Eu gosto de benzê mais na segunda, na quarta e na sexta... meu pai me ensinô assim... meu pai era muito valioso... o que ele benzia... se fosse de benzê nada passava nada trapaiava... era bão demais sabe... na segunda, na quarta e na sexta... aí ele me ensinô... eu tava esperando minha derradeira fia aí fui pra casa dele... eu sou mãe de onze filho e nunca fui no médico nem pá oiá um menino lá dentro cumé que tava... tudo na roça... minha mãe era parteira... minha vó minha tia... aí eu ficava na casa pra ganhá menino... aí quando eu fui pá ganhá minha caçula eu fui pá casa do meu pai... aí eu ficava lá mais meu pai... nós sentava lá ele falava minha fia senta aqui que eu vô te ensiná porque hoje... daí num vai tê benzedô mais não que os otro não qué aprendê... mais eu sou seu pai sabe... eu vô te ensiná que mais adiante se Deus quisé sua binzição vai sê valida... se Deus quisé o povo vai tê pra você... vai te procurá ocê... cê vai benzê na fé do nosso santo... na fé do nosso Deus... num é cum porcariada é na fé do nosso santo... no nosso pai lá do céu... cê vai benzê igual nois benze... aí eu peguei o dom de benzê... meu pai me ensinô eu benzê de tudo... de tudo eu aprendi... eu fiquei lá junto quele mês... ês morava num lugá que tinha que atravessá o rio...Indaiá... foi uma época muito difícil...tinha um barco pra atravessá... im antes de garrá chovê pra mode o Indaiá intorná... chuvia tanto... igual chuvia assim... (MSJ, F, 80)

(8) Então meu avô me ensino desde pequeno... meu avô além dele sê benzedô... dele sê um benzedoro ele é::: tratava com remédio homeopático e o povo ia na casa dele pra ele benzê e ele tinha os seus preparo... ele tinha um...um... no álco uma cobra coral daquela mais venenosa... tem as cobras corais que são duas espécie... umas que não são mortais, mais uma se mordê... adeus... aí as pessoa ia de longe ofendido de cobra, mau olhado, intancamento de sangue é... é... inspinja... tirá de berne, bicheira... tudo isso meu avô fazia... então ele começo me ensiná desde pequeno... eu peguei essas coisas por

seguimento... eu peguei tê fé em Nossa Senhora da Dor... aí eu comecei a fazê minhas oração... isso é uma coisa que vem... a:: é uma coisa que vem de fé da pessoa... se num tivê fé num adianta nada... e eu cheguei a essa conclusão desde quando eu via meu avô benzê pessoas de cobra... istancamento de sangue... (AB, M, 71)

(9) Primeira vez eu aprendi cortá cobrêro né... ês fala cortá cobrêro... eu dei um cobrêro no rosto e fui numa véinha que tinha perto de casa... benzedera... aí eu tinha de ir lá umas par de vez... todo dia... aí eu ino eu era muito observadêra das coisa... ficava observano como quela falava... aí eu aprendi fala aquelas palavra... aí depois ela foi me ensinano e eu fui pôno na cabeça...vi que eu tinha o dom pra essas coisas... pra fazê aquilo... cortá e rezá um pai nosso uma ave maria... pegá com Nossa Senhora do desterro pra disterrá aquele mal daquela pessoa... e assim eu fui aprendeno otros tipos de benzeção... benzê de íngua na perna... benzê de bichêra... é::: curá dor de cabeça... eu era mocinha nova quando eu aprendi essas benzição... (ARR, F, 76)´

Como esclarecem, a benzeção e a cura só são possíveis através do dom e da fé. Dessa forma, para se tornar benzedor/benedeira não basta ter fé, é necessário também ter o dom e acreditar no poder dessas práticas. O dom, tal como definido por Mauss (2003), pressupõe os direitos e deveres de dar e receber, resultando em vínculos espirituais, de alma, mas que supõe reciprocidade, força motriz da vida em sociedade. Nesse caso, “de que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços e ofício sacerdotais é matéria de transmissão e prestação de contas” (MAUSS, 2003, p. 203).

A descoberta do dom caracteriza a iniciação do benzedor ou benzedeira. Os ritos de iniciação marcam a transição de um status social para outro, o momento em que simbolicamente se abandona uma postura e se inicia outra (VAN GENNEP, 2011; ELIADE, 2018). Nesse cenário, o dom apresenta-se como um rito de iniciação/passagem, já que é depois da descoberta dele que a vida desses indivíduos se modifica – eles passam a se reconhecer e serem reconhecidos, socialmente, enquanto benzedor ou benzedeira. A descoberta do dom da benzeção configura-se, então, como um rito de passagem em que a pessoa morre simbolicamente para renascer de outro modo, ou seja, a morte da vida profana e o (re)nascimento da vida sagrada.

Em nossas conversas – como exposto nos trechos (7), (8) e (9) – é possível perceber que a descoberta do dom, geralmente, remete a um cenário de luta ou a algum acontecimento forte na vida desse grupo. Nas narrações de Dona Maria, por exemplo, ela ressalta constantemente as dificuldades enfrentadas no momento em que descobriu o dom da benzeção. Ela afirma que era uma época muito difícil, com muitas enchentes na região, grávida da sua caçula, tinha que atravessar o rio de barco para chegar à casa de seu pai. Vemos que a descoberta do dom e, por conseguinte, a ação de benzer, indicam para a predominância do regime diurno da imagem. Como retomaremos mais adiante, a ação de benzer é marcada, muitas vezes, pela presença da luta, da distinção e da antítese.

Outro traço que se mostra incorporado a essa prática é a transmissão oral, que auxilia na manutenção desse saber. Em todos os casos, os conhecimentos foram transmitidos, por intermédio da oralidade, dos mais velhos para os mais novos, seja com algum grau de parentesco ou não. Isso quer dizer que, apesar das transformações sofridas com o decorrer do tempo, a iniciação das benzedoras, assim como as suas práticas de um modo geral, ainda mantém caráter semelhante ao que era feito antigamente.

Dos três contextos analisados, em dois deles os saberes dos benzedores foram aprendidos por meio de familiares – através do pai e do avô, em (7) e (8) respectivamente. A benzedora e o benzedor veem suas práticas como uma continuação do que seu pai e avô ensinaram. Ao serem perguntados sobre o porquê de realizarem a benzeção daquela forma, diziam que era assim também que o membro de sua família fazia. Em nossas conversas, Dona Maria traz a todo momento a figura de seu pai, que ensinou tudo o que ela sabe hoje. A benzedora recorda que as orientações do pai era que ela benzesse na fé de Deus, e não “com porcariada”. Nos diálogos que construímos ao longo da pesquisa, ela faz frequentemente tais distinções – pessoas que benzem com Deus e com santos *versus* pessoas que usam forças malignas. No caso do senhor Abel, a transmissão de seu ofício também se deu de forma bem parecida, aprendeu a benzer desde pequeno com seu avô. Afirma ter aprendido “por seguimento”, ou seja, dando continuidade ao que fazia seu familiar. Depois de ter compreendido todo esse universo, ele começou a ter fé em Nossa Senhora das Dores, santa de sua devoção.

Nas narrativas contadas por Dona Adalícia, é possível perceber que a aprendizagem de seu dom também ocorreu através da oralidade, mas, diferente dos outros participantes da pesquisa, o que sabe hoje não foi ensinado por nenhum membro de sua família, e sim por uma velha benzedora que morava na cidade em que nasceu (São Gotardo/MG). Declara que aprendeu tudo assistindo as benzeções que sua vizinha realizava. Após assistir as benzeções, tentou benzer seu irmão de cobreiro e ele foi curado. Enquanto conhecimento empírico, vemos que o que aprendeu foi mediante a experimentação.

Após essa iniciação no ofício de benzer, que começa no dom, esses agentes de cura, para ser vistos como tal, passam por um processo de legitimação da comunidade. Ao observarmos como se dá o processo de produção e legitimação dos seus conhecimentos, foi possível notar que em todas as ocorrências analisadas o ofício de benzer é marcado pelos seguintes momentos: 1) a benzedora reconhece o seu dom; 2) acredita na sua capacidade de curar – começa produzindo benzeções aos membros de sua família; 3) estende sua prática às pessoas da comunidade; 4) passa a ser reconhecida por pessoas de fora da comunidade.

Como podemos ver, há um ensinamento de saberes entre gerações, a fim de perpetuar suas memórias e manter vivo o que é essencial para a identidade dessa comunidade. Ensinam-

lhes a conhecer orações, mecanismos para lidar com o espiritual, com o social – com Deus e com os homens. Assim, a atuação das benzedeadas orienta-se por atos sagrados, pelas crenças e valores compartilhados pela comunidade. É, portanto, a partir da demonstração concreta do dom, ou seja, da cura efetiva dos males, que os membros da comunidade reconhecem o ofício feito por essas especialistas, ressignificando a cura de várias mazelas presentes no seu cotidiano. De uma forma geral, as benzedeadas são vistas com bons olhos por sua comunidade, especialmente pelos indivíduos que convivem mais diretamente com elas, de modo que confiam a elas, muitas das vezes, informações confidenciais da vida privada. São encaradas, pela comunidade da qual fazem parte, como figuras que exteriorizam fé, bondade e generosidade.

4.3 “COM DOIS TE PUSERAM, COM TRÊS TIRAREI”: A ECOLOGIA DA INTERAÇÃO COMUNICATIVA DA BENZEÇÃO

Basta retomarmos o conceito de ecossistema para lembrar que ele é composto de um povo (P), vivendo em seu território (T) e interagindo verbalmente com sua própria língua (L). Desse modo, os indivíduos não constroem sua interação apenas a partir da experiência com o outro, mas também consigo mesmo e com o ambiente que os rodeiam.

As benzeções são concebidas como interação – organizam-se a partir de um conjunto de ações linguísticas e performáticas que juntas produzem sentido. Essas interações envolvem uma série de elementos – benzedor, benzido, gestos, espaços e objetos sacralizados – que convergem com o fim social ao qual esses especialistas se propõem: curar por meio de palavras. Assim, articulam-se à benzeção, os agentes e suas ações esquematizados abaixo:

Quadro 12. Benzeção: Agentes e Ações.

AGENTE 1	AGENTE 2	TRANSCENDENTE	AÇÃO
Benedor Benedeira	Benzido Consulente Fiel O que se submete à benzeção.	Deus	Benzer Benzeção Benzimentos Beneduras

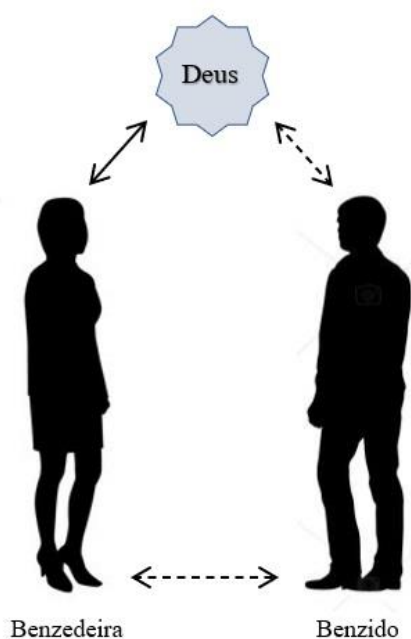
Fonte: Elaborado pela autora

O ato de benzer constrói-se como uma prática que envolve pelo menos dois interagentes. Nesse ritual, a benzedeira, aquela que detém o conhecimento da benzeção (e é legitimada para tal) dirige-se ao outro, o doente, para oferecer conselhos ou realizar uma bênção, com o intuito de promover a cura. No momento em que o ritual se inicia, inicia-se também um diálogo no nível espiritual – entre a benzedeira e o transcendente (Deus). Com isso, percebemos dois tipos

de interações: em um plano real, interagem benzedeira-fiel e em um plano espiritual, interagem benzedeira-Deus.

Na figura, a seguir, buscamos ilustrar esse esquema de interação:

Figura 6. Caracterização do ritual da benzeção (I)



Fonte: Elaborado pela autora

Na figura acima é possível observar que ocorrem dois tipos de interações comunicativas: i) da benzedeira com Deus; ii) da benzedeira com o benzido. Para a constituição da benzeção, mesclam-se essas duas interações (benzedeira-Deus; benzedeira-fiel) – além das interações deles com o mundo.

A interação estabelecida entre benzedeira e o transcendente (Deus) é constituída por um falante que deseja interagir com um ouvinte que não se vê, a quem dirige suas súplicas, entrega a doença do consulente e espera a resposta almejada, a fim de restituir o bem-estar ao doente. Na benzeção, as benzedeadas interagem, portanto, com o espiritual, ou seja, a partir de uma experiência abstrata, dialogam com o desconhecido. Pelos depoimentos colhidos em trabalho de campo, elas demonstram que constantemente, no plano espiritual, interagem com Deus. No que se refere ao poder da cura, a resposta dada pelas benzedeadas é unânime: “Eu faço a benzeção, mas é Deus que cura”. É por meio dos gestos, das palavras, das orações – mesmo que muitas vezes não vocalizadas – que acontece esse diálogo com o divino. Nesse caminho, Pereira e Gomes (2018) acentuam que a palavra reaproxima os mundos dos deuses e dos homens e é a partir da magia das palavras que a benzedeadas intimida, reduz, extirpa os males,

consola e orienta os pacientes. Assim, a interação dialógica com Deus permite que as benzedeadas produzam a benzeção, a cura. Essa interação se dá em duas direções – as benzedeadas pedem, desculpam-se, exortam e Deus institui, ordena, salva, etc.

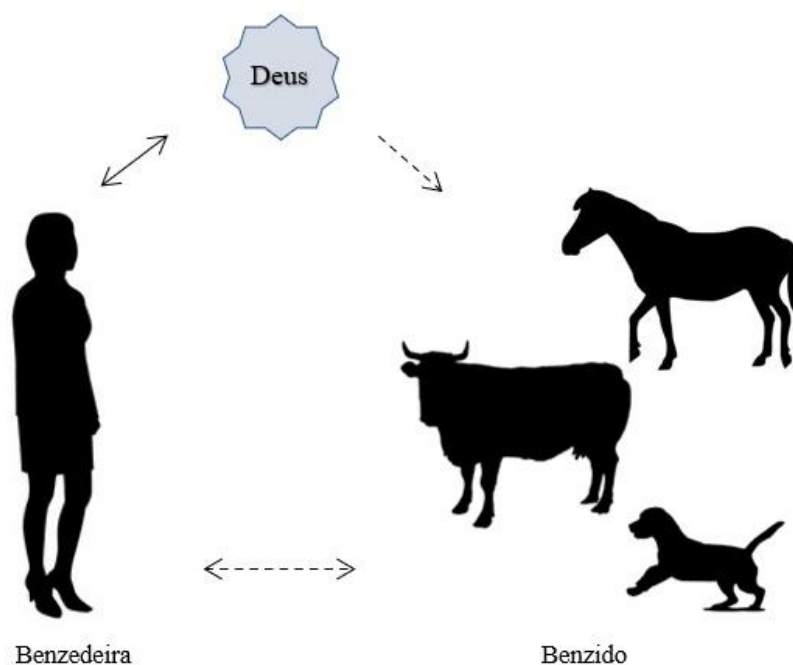
No que diz respeito à interação com o espiritual, exige-se mais do que o mero desejo de comunicar, já que se encontra atravessada por uma sensação quase mágica de mistério. Assim, faz-se necessário atingir condições específicas para que haja efetivamente uma troca com o desconhecido (SCHMALTZ NETO, 2020). No ritual da benzeção, na maior parte das vezes, a interação é sussurrada e conduzida por uma série de gestos performáticos. A benzedeadada interage com Deus através de orações e atos performáticos com a finalidade de alcançar a cura do benzido. Tendo em vista que as palavras direcionadas ao desconhecido são quase silenciosas, de certo modo, ocultas a terceiros, cabe a nós analisar a relação benzedeadada-Deus, baseando-nos nos elementos paralinguísticos presentes nessa interação.

Quanto à interação benzedeadada-benzido, ela caminha em duas direções, de um EU para um TU, e de um TU para um EU (tanto da benzedeadada para o fiel quanto do fiel para a benzedeadada). Antes de iniciar o ritual, as benzedeadadas escutam e aconselham o fiel, principalmente quando se trata de enfermidades ligadas ao psíquico. O diálogo e a interação, nesses casos, são fundamentais, uma vez que auxiliam na compreensão dos sintomas e, conseqüentemente, na organização do ritual. Essa relação benzedeadada-Deus-benzido compõe os fluxos de interação, porém, o assunto entre falante e ouvinte não se restringe apenas ao domínio espiritual ou religioso, já que assuntos do cotidiano também acontecem.

Conforme apontamos no esquema (fig. 6), a relação entre benzedeadada e benzido não ocorre de modo direto e unidirecional. As linhas segmentadas mostram que não há interação direta, pois é mediada pelo divino, sagrado – as benzedeadadas atuam como mediadoras entre o transcendente e o benzido. Na maioria das benzeções, durante o ritual, o benzido permanece na escuta, estático, dificilmente pronuncia alguma palavra. No entanto, há benzeções em que ele participa ativamente da interação, como no caso do cobreiro e da espinhela caída, que veremos mais adiante. Além disso, cabe destacar que o benzido, nessa situação, não possui um perfil homogêneo, pode ser homens e mulheres, adultos ou não, animais ou plantas.

Para além desse contexto, não podemos deixar de mencionar um tipo especial de interação que foge desse protótipo: os casos em que o ritual ocorre com animais. Nessa circunstância, a interação da benzedeadada acontece com alguma espécie de animal (benzido), como representado abaixo:

Figura 7. Caraterização do ritual da benzeção (II)



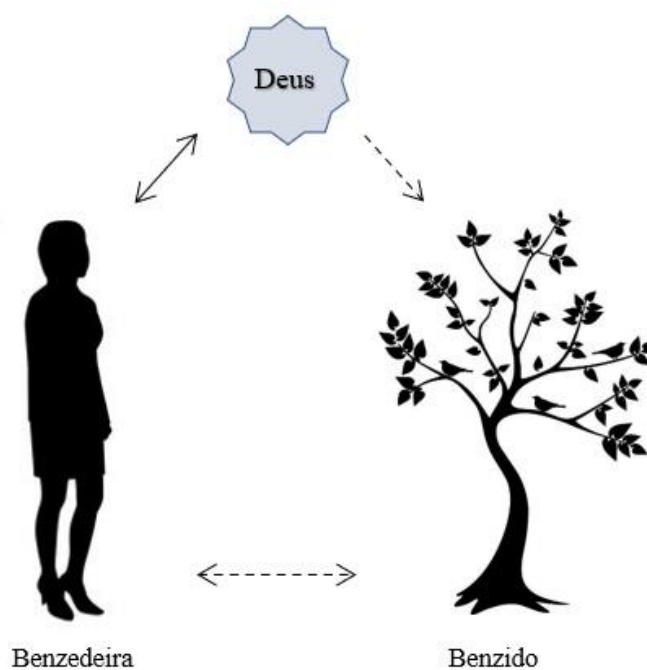
Fonte: Elaborado pela autora

Na atuação das benzedeadas, foi possível perceber que elas buscam no campo da veterinária popular (em suas narrativas, mencionam principalmente bovinos, equinos e canídeos/cães) ceder proteção ou cura a vários tipos de doenças, como bicheira, engasgamento, estancamento de sangue, picada de cobra ou de outros animais. Nesse tipo específico de benzeção há dois momentos de interação. Primeiro, a benzedeadas estabelece uma comunicação prévia com o dono do animal, que relata a enfermidade, os sintomas enfrentados pelo animal. Posteriormente, há uma segunda interação, o ritual propriamente dito – benzedeadas-Deus-benzido. Nessa circunstância, a benzedeadas recorre a Deus para resolver as enfermidades dos animais.

Há, novamente, a interação da benzedeadas com o transcendente e da benzedeadas com o benzido. Na relação benzedeadas-benzido, as benzedeadas buscam, através de suas benzeções, oferecer respostas aos problemas concretos dos animais, esses, por sua vez, respondem às ações da benzedeadas, ostentando a cura. Todavia, há uma especificidade nesse ritual: o benzido costuma se manter mais passivo que o habitual, não pede, exorta, clama a Deus juntamente à profissional da bênção, ou seja, essa passa a ser uma função exclusiva dela. Com isso, a interação orienta-se na direção Deus-benzido, e não ao contrário.

Outro tipo de benzeção a que as benzedeadas fazem referência em nossas conversas é o benzimento de plantas, pastagens:

Figura 8. Caraterização do ritual da benzeção (III)



Fonte: Elaborado pela autora

Nesse tipo característico de bẽnção, as especialistas buscam resolver mazelas que afetam a qualidade de vida das plantas (benzido), as quais podem até mesmo fazê-las secar. Para tanto, o ritual organiza-se de modo semelhante ao descrito na figura 7, já que a benzeadeira recorre ao transcendente (Deus) para reestabelecer o vigor do benzido (as plantas).

Geralmente, na relação com as plantas, a benzeadeira destina-se a resolução de tipos especiais de doenças que, quando não tratadas por uma benzeção, não são solucionadas. Dentre as enfermidades tratadas pelas benzeadeiras nessa situação, podemos mencionar o mau-olhado, as infestações e as pragas. Em nossas conversas, as benzeadeiras relatam que certas pessoas podem trazer desgraça ou doença a não somente a outras pessoas, mas também aos animais e às plantas, simplesmente por olhá-los. Sobre o quebranto e mau-olhado, Dona Adalícia descreve, em uma de suas narrativas, como atuam essas forças negativas nas plantas:

(10) diz que o pai dele tinha uns pé de laranja lá coisa mais bonita que tava as laranja... diz que a muié chegô... dibruçô assim na janela e oiô os pé de laranja... falô... nossa mais eu nunca vi uns pé de laranja viçoso e bonito desse tanto não uai... quando foi no ôto dia os pé de laranja manheceu morto... cabô os pé de laranja... oiô com o oio ruim (ARR, F, 76)

Como evidencia a benzeadeira, não são somente os indivíduos que estão sujeitos a sofrer com mau-olhado. As plantas afetadas pelo olho-ruim estão condenadas à morte, porque ficarão secas. Neste uso, a presença da construção hipotética, estruturada por verbo + que (diz que),

revela a noção de especulativa/boato acerca da morte da planta por mau-olhado. No entanto, apesar da benzedeira sublinhar que tal aspecto não tenha sido vivenciado de fato por ela, concorda com a possibilidade de as plantas sofrerem desse mal. Em outras situações, Senhor Abel relata que benzeu plantações à distância, a fim de livrá-las de doenças decorrentes de infestações de animais, como cobras ou cigarrinhas. Nesse contexto, o benzedor realiza a bênção para afastar os animais das pastagens e devolver vitalidade às plantas.

Cada benzedor/benedeira estabelece de modo diferente uma relação com as plantas no benzimento: ora as plantas aparecem como interagente dentro do processo comunicativo, matéria a ser benzida (como ilustrado na fig. 8), ora funcionam como mecanismos que compõem a prática da benzeção – ferramentas da intermediação do espiritual e do humano. (como ilustrado na fig. 11, mais adiante). De qualquer forma, isso nos mostra que, para além da interação das benzedeiros com os indivíduos, há um acentuado vínculo delas com a natureza.

Temos, pois, de considerar que as benzedeiros em seu ofício mantêm uma relação fenomenológica com o mundo. Experimentam o transcendente na sua relação física com o meio ambiente natural, nas coisas, nos acontecimentos. É, portanto, nessa relação delas com o social e o natural que o sagrado também se manifesta (hierofania). Daí, a importância de pensar ecolinguisticamente a benzeção, já que tanto o social quanto o natural influenciam no modo como as benzedeiros apreendem simbolicamente o mundo.

De todo modo, vemos que há na interação comunicativa da benzeção uma evidente relação da benzedeira e do benzido: i) com o mundo (a natureza, a vida, o que a realidade oferece); ii) com o outro indivíduo (o benzido); iii) com o grupo social (família, amigos, comunidade, Igreja, etc). Neste estudo, ocupamo-nos especialmente das benzeções que se referem ao humano, embora possamos vez ou outra dirigir-nos a essas últimas (benzeções que se referem a animais e plantas).

Para tanto, ao analisarmos a **EIC** da benzeção, é importante verificar como interagem esses agentes benzedeira-Deus-benzido, priorizando o ritual (falante, ouvinte, regras interacionais, regras sistêmicas, cenário, comunhão) e seus aspectos simbólicos (símbolos, gestos, expressão corporal dos envolvidos na interação). Na EIC da benzeção, o estudo da oralidade torna-se bastante complexo, por contemplar um diálogo que, na maioria das vezes, é quase inaudível para as demais pessoas – inclusive as envolvidas no ritual. Para tanto, ao analisarmos o fluxo interlocucional da benzeção, partiremos também das narrações das benzedeiros (que descrevem frequentemente como realizam seu ofício) e das fórmulas religiosas – orais ou escritas – utilizadas por elas.

Passemos, agora, à descrição do cenário, do fluxo interacional, das regras interacionais e de todos os elementos linguísticos e paralinguísticos que circundam a benzeção.

4.3.1 O cenário

O cenário é um elemento bastante significativo no campo da benzeção, uma vez que se trata do *lócus* em que as inter-relações com o homem e com o divino ocorrem, onde se articulam o real e o simbólico.

No contexto do benzimento, o cenário em que ocorrem as interações é, geralmente, a própria casa da benzedeira. O espaço da convivência familiar é, portanto, onde se constrói o ritual. Toda ambientação conduz a um acolhimento, de caráter religioso, para aqueles que chegam a sua residência. Segundo Eliade (2018), a casa carrega significado religioso, é santificada, em parte ou na totalidade, por um simbolismo. O autor afirma que para o homem religioso:

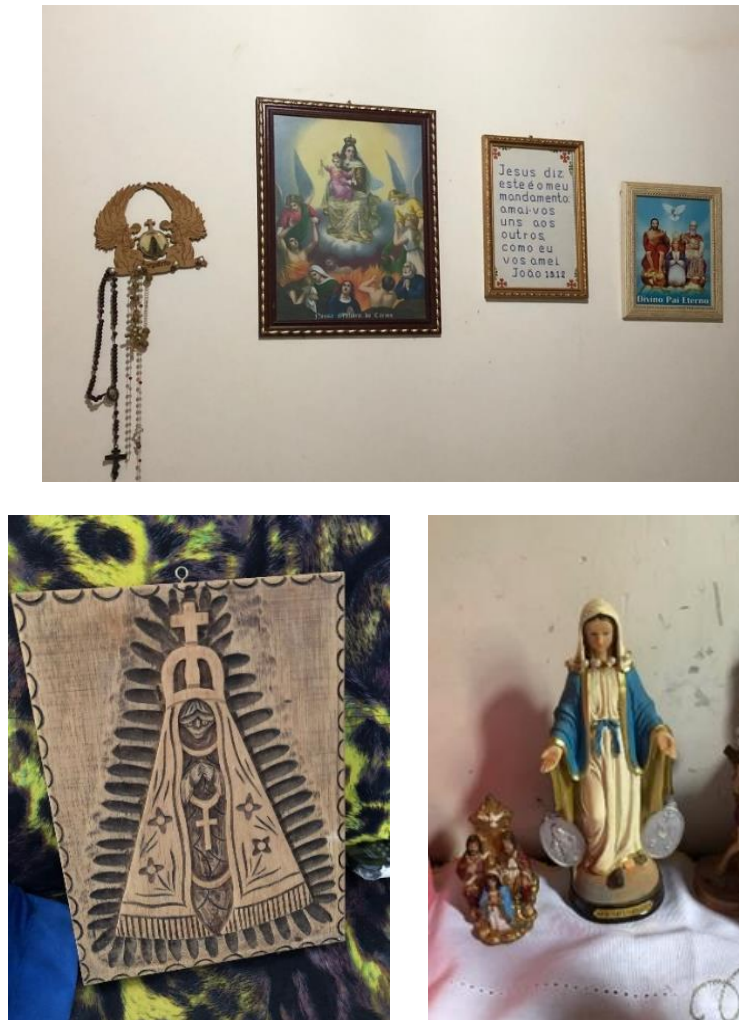
habitar um espaço, equivale a reiterar a cosmogonia, e portanto a imitar a obra dos deuses, para o homem religioso toda decisão existencial de se “situar” no espaço constitui, de fato, uma decisão religiosa. Assumindo a responsabilidade de “criar” o mundo que decidiu habitar, não somente cosmiza o Caos, mas também santifica seu pequeno Cosmos, tornando o semelhante ao mundo dos deuses. A profunda nostalgia do homem religioso é habitar um “mundo divino”, ter uma casa semelhante à “casa dos deuses”, tal qual foi representada mais tarde nos templos e santuários. Em suma, essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador. (ELIADE, 1992, p. 37)

Podemos dizer que o homem religioso sempre buscou se mover num espaço sagrado, santificado. Esse homem religioso cria, para si, espaços que se aproximam do mundo divino, da “casa dos deuses”. Eliade (2018) adiciona ainda que esse homem religioso concebe o espaço de forma não homogênea, uma vez que esse apresenta quebras. Há, de um lado, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e, conseqüentemente, sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Dessa forma, o processo de diferenciação entre esses dois espaços, o sagrado e o profano, ocorre, justamente, na relação entre espaço religioso e não religioso, homogêneo e não homogêneo.

É perceptível, então, como nos mostra Eliade (2018), o desejo do homem religioso de mover-se unicamente num mundo santificado, isto é, num espaço sagrado. Nas benzeções, a residência onde as benzedeiros desempenham suas práticas encontra-se envolta dessa imantação do sagrado, sendo que ali busca-se extirpar o profano, a energia negativa do mundo do paciente. Além disso, as casas dessas profissionais da bênção remetem ao *imago mundi* (ELIADE, 2018, p. 50). Na construção do ritual, elas elegem um local específico e conferem a essa habitação familiar um simbolismo cósmico, um mundo santificado.

É um espaço simples, de cura. Em geral, as benzeções são realizadas dentro de casa, na sala, próximas ao altar das benzedeadas. Em todas as casas, perto do altar que elas cultivam, apresentam-se uma série de símbolos e artefatos, como terços, quadros sacros e imagens de santos em gesso:

Figura 9. Interior das casas das benzedeadas



Fonte: Acervo da autora

Em visitas às benzedeadas, é comum encontrarmos em suas residências, assim como o terço, outros símbolos que remetem ao sagrado, como os quadros e/ou imagens sacras que reverenciam Jesus Cristo, Nossa Senhora e uma série de santos protetores. O complexo imagético de seus altares domésticos compõe-se de santos que remetem a vertente católica. Os santos ocupam um lugar de destaque na vida dessas agentes de cura, representando, pela presença de poder especial e sobre-humano, mediadores do vínculo dessas especialistas com Deus. Os participantes, em sua maioria, têm seus santos de devoção, para dona Adalícia, por exemplo, São Sebastião e São Expedito, para o senhor Abel, Nossa Senhora das Dores.

Podemos observar também a predominância de imagens de alguns santos presentes nos altares. As casas das benzedadeiras apresentam uma frequente alusão à Nossa Senhora de Aparecida e várias representações da Virgem Maria. A Virgem Maria que concebe o filho de Deus é invocada através da figura materna, isto é, é vista por elas como Mãe, que propicia o aconchego, que acolhe e sustenta seus filhos. O aconchego maternal se revela em suas residências. Considerada como berço, a casa é enxergada como “um símbolo feminino, com o sentido de refúgio, de mãe, de proteção, de seio maternal” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021, p. 248).

Além de inúmeras imagens associadas à maternidade, em todas as casas outra figura se sobressaiu, seja em quadros ou imagens, Divino Pai Eterno/Santíssima Trindade:

Figura 10. Divino Pai Eterno



Fonte: <https://www.armazemcatolico.com/imagem-escultura-santos-divino-pai-eterno-18-cm-pr-11241-103175.htm>

A imagem representa as três pessoas da Santíssima Trindade, composta pelo Pai, o Filho e o Espírito Santo. Na imagem do Divino Pai Eterno, temos: i) a representação da figura de um homem com barba e cabelos grisalhos, representando o Pai Eterno; ii) Jesus, sentado à direita do Pai, representado pelo homem mais novo; iii) o Espírito Santo, representado pela pomba branca sobre o Pai, Jesus e Maria; por último, Maria ajoelhada, ilustrando a sua submissão e humildade a Santíssima Trindade. Aqui, como símbolo da fé cristã, a presença do número três simboliza a perfeição da Unidade divina: a Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo. O Divino Pai Eterno é, portanto, a primeira das três pessoas da Santíssima Trindade. Como

abordaremos mais adiante, o três é recorrente no universo da benzeção não apenas no ambiente físico, mas também em vários outros aspectos da composição do ritual.

Apesar das interações ocorrerem predominantemente em espaços específicos – como as salas de suas casas – o ambiente dos rituais não é totalmente fixo, uma vez que varia de acordo com o tipo de oração e mal a ser tratado. Em casos de infestações, pragas, infecções por picadas de animais, a oração é feita no espaço fora da casa, no quintal; em casos mais comuns, como mal olhado, quebranto, espinhela caída, as benzeções costumam ocorrer dentro das casas, geralmente próximos aos altares. Além disso, em alguns contextos, de doenças de cunho veterinário, por exemplo, as benzedeadas precisam se deslocar deste espaço para fazendas; outras vezes, se, por algum motivo, o paciente/fiel não puder estar presente, pode também se efetuar a benzeção à distância. Nessa ocasião, ela realiza o ritual com o nome da pessoa ou uma foto, mas somente se a pessoa que será benzida tiver fé.

Na maioria das vezes, o lar é o espaço de construção dos rituais, o que sintetiza a sensação de pertencimento. Além dos altares, presentes dentro de suas casas, as benzedeadas se apropriam do quintal, o qual é substancial para a produção de seus conhecimentos e para a constituição de seu ofício. Para além do plantio de subsistência, o quintal é um território privilegiado para a realização de orações, preces, aconselhamento. Dentro do processo de cura, as plantas do quintal, como elementos sagrados, possuem propriedades mágicas/curativas capazes de absorverem os males. Assim, a natureza, compreendida por essas mulheres como fonte sacralizada, faz parte de suas crenças, de sua própria existência.

Essa relação de proximidade com a natureza pôde ser observada no ambiente físico. Em todas as residências apresentavam-se uma grande variedade de plantas medicinais, como alecrim, arruda, romã, mastruz (erva-de-santa-maria) entre outras. Essas plantas ora são utilizadas nos rituais a fim de exterminar o mal, ora funcionam como elementos preventivos. Observamos, por exemplo, a presença da arruda e da espada de são Jorge que, segundo Dona Maria, possuem forte poder de proteção, funcionando como recursos que afastam as influências negativas, como a inveja e o olho-gordo. Vemos, então, que o uso desses recursos naturais de forma sustentável pelas benzedeadas traz à tona crenças, ritos, lendas e transmissão de costumes através das gerações.

Todas essas imagens e símbolos fazem parte não somente das benzeções, como também representam a cultura, os valores e o modo de vida das benzedeadas. São todos esses elementos que constituem o cosmo religioso de onde emana a força para promoverem a intermediação entre os planos material e espiritual. As casas das benzedeadas mesclam, portanto, sentidos físicos e simbólicos, tornando-se espaço de múltiplas experiências. É exatamente nesse espaço privado que se destacam a discrição da vivência religiosa, os vínculos com a comunidade, o

interesse em compartilhar de recursos materiais e espirituais. Sua família, seus vizinhos, bem como os indivíduos que buscam a benzeção, quando participantes deste espaço sagrado, passam a congrega também do mundo simbólico das benzedeadas. Ou seja, a análise do espaço físico evidencia significativamente como se entrelaçam o natural, o mental e o social na benzeção.

4.3.2 O fluxo interacional

A língua se manifesta no diálogo, no fluxo interlocucional, ou seja, mostra-se no contexto da Ecologia da Interação Comunicativa, em que duas pessoas da comunidade alternando os turnos de fala, interagem.

No ritual da benzeção não é diferente: também existe toda uma sequência de ações que organiza o fluxo interlocucional. O fluxo interacional da benzeção dinamiza-se em dois atos de interação comunicativa: entre a benzedead e o transcendente e entre a benzedead e o benzido. Por se tratar de um ritual e em virtude da tentativa de manutenção do seu caráter sagrado/sigiloso, a interação no momento do benzimento raramente segue os mesmos padrões prototípicos de um diálogo, já que, muitas das vezes, a alternância de falas não é evidente – **F** (falante, benzedead) permanece enquanto falante e **O** (ouvinte, benzido) permanece enquanto ouvinte. Isso não quer dizer que não haja interação, já que essa compreende tudo que está por trás do falante e do ouvinte, todavia, a interlocução na direção de **O** para **F** geralmente limita-se aos aspectos paralinguísticos.

O ritual em si comumente aparece como algo não vocalizado, com exceção da benzeção para cobreiro, que obedece a um fluxo interacional bastante específico:

F₁---O₁ *O que eu corto?*

↓ → ↓

O₂---F₂ *Cobreiro bravo.*

↓ → ↓

F₃---O₃ *Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo.*

O que eu corto?

↓ → ↓

O₅---F₅ *Cobreiro bravo.*

↓ → ↓

F₆---O₆ *Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo.*

O que eu corto?

↓ → ↓

O₈---F₈ *Cobreiro bravo.*

↓ → ↓

F₉---O₉ *Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo.*

Pai nosso, que estás nos céus, santificado seja o seu nome. Venha nós ao vosso reino, seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Perdoai-nos das nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido. Não nos deixes cair em tentação, mas livrai-nos do mal. Amém.

A interação acima organiza-se de modo diferente das demais, as quais apresentaremos adiante. Primeiro, porque foge da organização prototípica de uma benzeção; segundo, porque constrói-se de maneira responsiva, ou seja, exige que a pessoa que está sendo benzida responda à pergunta realizada. Há, evidentemente, um diálogo entre **F** (falante-benedeira) e **O** (ouvinte-benzido). Nos outros casos, **O** costuma permanecer apenas na escuta.

De um modo geral, o fluxo interlocucional das benzeções organizam-se em seis etapas: (i) solicitação (ii) invocação, (iii) enunciado fixo, (iv) oferecimento, (v) fechamento do fluxo interacional e (vi) recomendação. Primeiro, **F (benedeira)** realiza uma solicitação caracterizando a abertura do ritual, faz uma intercessão ao sagrado, invocando sua força pra realizar a cura. Em seguida, profere a fórmula mágica (uma oração fixa), oferece ao sagrado (geralmente a algum santo específico) a cura da doença e, finalmente, realiza o fechamento do fluxo interacional – realizando uma espécie de benção e recomendação a **O (benzido)**. As benzeções costumam, portanto, construírem-se da seguinte forma.

i) **Solicitação:** Em-nome-do-pai

ii) **Fórmula fixa:** Esse “enunciado fixo”, nessas benzeduras, aparecem de forma bem parecida nas orações recitadas pelas benedeiras;

iii) **Invocação:** é possível perceber a intercessão ao sagrado, como em “pelo amor de Deus”, “Pai filho e Espírito Santo, as três pessoas da Santíssima Trindade”;

iv) **Oferecimento:** essa etapa não se apresentou na materialidade escrita, mas na oralidade, a benedeira afirma que “entrega sempre nas mãos de Maria, porque Maria passa na frente dos problemas”.

v) **Solicitação; fechamento do fluxo interacional:** Em-nome-do-pai

vi) **Recomendação ao benzido:** voltar para ser benzido mais duas vezes, a fim de totalizar três benzeções; orientá-lo a realizar algum tipo de oração específica em casa, etc.

Essa composição pôde ser visualizada na maioria das benzeções pesquisadas, conforme veremos a seguir. No entanto, em algumas situações, o fluxo interacional não seguiu

essa ordem pré-determinada. Além disso, há o acréscimo de outros recursos complementares após o enunciado fixo – a inclusão de detalhes gestuais, de orações oficiais, como o pai nosso e a ave maria.

No fluxo interlocucional da benzeção, a comunicação verbal se dá através dessas rezas que, como textos, organizam-se de uma forma específica. Essas orações, ou fórmulas religiosas, podem ser consideradas gêneros do discurso da benzeção porque partem de uma estrutura específica, uma temática e um estilo de linguagem que também comunicam algo. Ao analisarmos a benzeção enquanto evento comunicativo, partiremos, portanto, das observações dos rituais propriamente ditos e das orações que amparam boa parte da interação, pois o ritual em si aparece na maioria das vezes como algo não vocalizado.

Passemos à descrição dessas interações. Seleccionamos para a análise cinco rituais, os quais apareceram em mais de um momento na pesquisa.

a. Benzeção para mau-olhado/quebrante

Numa das interações observadas, a benzedeira benze o consulente de mau olhado e inveja. Nesses casos, o olhar, como detentor de uma força metafísica, pode também transmitir uma má energia, um olho mau direcionado a outro ser. Acredita-se que certas pessoas podem trazer desgraça ou doença a outras pessoas, animais, plantas, simplesmente por olhá-los. Nos adultos, os efeitos dessa força negativa podem se apresentar no corpo físico. A própria benzedeira afirma que pode ser atingida pela energia ruim – chora, boceja sem parar, sente enjoos ou tremuras.

Antes de iniciar o ritual, Dona Maria recolhe da árvore na frente de sua casa um ramo verde, o qual apresenta três folhas. A benzedeira recomenda o uso de arruda, mas diz que quando não tem em sua casa utiliza outros ramos para exorcizar a energia negativa. Após recolher o ramo verde, a especialista coloca-se de frente ao fiel, de modo bem próximo. Primeiro, ela faz o gesto de *Em-nome-do-pai*, o qual é realizado em forma de cruz, com a mão direita aberta, em dois movimentos: se inicia de cima para baixo (primeiro na testa e depois no peito) e depois da esquerda para a direita (primeiro no ombro esquerdo e depois no ombro direito).

Em-nome-do-pai funciona como uma espécie de solicitação, já que é responsável por marcar o início do fluxo interacional. Nesse momento, imediatamente, o fiel inclina sua cabeça, mantendo-se em silêncio. A benzedeira, por sua vez, inicia suas orações, as quais são sussurradas – nem mesmo a pessoa que está sendo benzida consegue deprender o que está sendo dito. Entre orações quase que silenciosas a benzedeira faz, três vezes o sinal da cruz com o ramo, encostando-o na cabeça do fiel. Ela prossegue o ritual, elevando um pouco o tom de

voz, de tal maneira que é possível reconhecer a oração de um pai nosso e três ave marias. Logo depois, faz novamente o *Em-nome-do-pai* e finaliza o ritual. Após o fim da benzeção, joga para trás o recurso utilizado (ramo), aludindo ao fim da luta contra o mal, logo, o que fica para trás já não é visto, deixa de existir.

Observamos que tal maneira de dirigir o ritual nos mostra uma tentativa de manutenção do caráter sigiloso dessas práticas e, além disso, atua como um recurso de fortalecimento do poder/magia de suas palavras. Apesar de nesse ritual não ter sido possível ouvir a oração proferida pela benzedeira, em outros momentos ela nos relatou uma das sequências prontas utilizada na benzedura de mau-olhado/quebrante:

Quebrante

Com dois te puseram, com três eu te tiro Pai o filho e Espírito Santo
As três pessoas da Santíssima Trindade
Tirai este quebrante, este mal olhado pelo amor de Deus
Deixai ela curada são como Ele nasceu como foi batizado.
(Rezar um pai nosso uma ave maria)

(MSJ, F, 80)

O quebrante é um mau-olhado, inveja, ódio. Embora a benzeção seja a mesma, algumas benzedeadas distinguem quebrante/quebrante de mau-olhado, para elas, o primeiro corresponde às crianças e o segundo aos adultos.

Nessa fórmula religiosa, quando a benzedeira traz na oração *com dois te puseram, com três eu te tiro* podemos observar que o quebrante é *colocado* por alguém e *tirado* por ela, por meio das orações. Isso quer dizer que o mau-olhado é colocado por alguém, dois olhos malignos, os quais, opõem-se às três pessoas santas que devolverão a vitalidade ao doente. Linguisticamente, esse discurso constrói-se também a partir da omissão dos elementos lexicais *olhos* (dois [olhos] te puseram) e *Trindade Santa* (três [pessoas santas] eu tiro).

Nessa situação, a benzedeira trata-se do sujeito que legitima o discurso, ou seja, apenas a ele é destinada a função de tirar o quebrante – *EU te tiro*. Ao adotar a palavra como força curativa, a benzedeira cria mecanismos linguísticos que agem concretamente sobre as enfermidades. Com essas palavras, se direciona à doença (presença do pronome oblíquo “te” em *te puseram, te tiro*). Nesse caso, tal direcionamento evidenciado pelo pronome mostra que há relação de poder da benzedeira no que diz respeito à doença. Em outro plano, de ordem divina, as agentes de cura realizam uma interlocução com Deus, com um pedido/ordem (presença de verbos no modo imperativo conjugados na segunda pessoa do plural em *tirai, deixai*).

Para que se permita a restauração da harmonia física e psíquica do benzido, a benzedeira recorre simbolicamente à utilização do número dois e três. Segundo Chevalier & Gheerbrant

(2021) o dois é o número da terra e o três o número do céu, diz respeito ao equilíbrio. Para os cristãos, é sobretudo, a perfeição divina, da mesma forma que somos corpo, alma e espírito, Deus também é três: Pai, Filho e Espírito Santo. Dessa forma, no quebrante, o número dois remete plano terreno, aparece como o causa do mal (*dois olhos que impõe a inveja/mau-olhado*) enquanto o número três ao plano divino, como resolução para o mal (*Santíssima trindade*).

A benzedeira deseja a volta do benzido a um estado inicial, saudável. Busca-se representar o retorno ao novo, à renovação, tanto pela referência ao nascimento quanto ao batismo de Jesus (“Deixai ela curada são como Ele nasceu como foi batizado”). Como destaca Eliade (2018) enquanto rito de imersão, o batismo é um símbolo de purificação e de renovação, simboliza um rito de passagem. Com isso, a benzedeira, ao retomar esses ritos de passagem presentes nas narrativas míticas – nascimento e batismo de Jesus – alude, na benzeção, ao distanciamento do mau-olhado e à posterior restituição da saúde do benzido. Aliás, a própria benzeção pode ser vista como um rito de passagem, onde benzedor e benzido se desligam do material e se iniciam no espiritual.

À benzeção, combinam-se também uma série de detalhes gestuais, como o uso do ramo, citado anteriormente, o qual novamente remete ao número três “deve ser um ramo com três folhas”:

(11) *Pesquisadora: E pra benzer, a senhora usa o ramo?*

*Inf.: ...de oiado... de inveja... de tudo é o ramo... aí o ramo tem que ter três... três foinha... aqui num tem o ramo que eu benzo ((mostra o ramo))... eu pego esse ramo aqui... seno ramim verde... ali a gente fala: Cum dois te pusero com três tirarei... vô tira isso de você... vô tirá aquilo... vô tirá aquilo outro... e vô falano as doença... desse jeito... pá passa pro ramo... sabe?... aí quem foi benzido num pode pegá no ramim se não passa tudo pra ele...
Pesquisadora: Aí depois a senhora faz o que com o ramo?*

Inf.: Jogo fora... faço assim ó... pra tráis.... ((gesto com a mão em direção às costas)) (MSJ, F, 80)

Vemos que a benzedeira, nesse processo interativo, transita de forma simultânea entre dois cenários, o real (que acontece na varanda de sua casa, no ato da benzeção) e o espiritual (estabelecido entre ela e Deus). Além da interação entre benzedeira e benzido (instância social) e o espaço físico que os circundam (instância natural), percebemos a relação destes com Deus, que ocorre em um nível simbólico (instância mental).

A pessoa que está sendo benzida, em contrapartida, mantém-se apenas como ouvinte na maior parte do tempo. No entanto, mesmo em silêncio, suas energias são, muitas vezes, transferidas para a benzedeira. Em uma de nossas conversas, ao narrar a benzeção de mau olhado, Dona Maria conta que a energia negativa impregnada no doente foi transmitida para ela no momento da benzeção: “fui abrino a boca... até chorei... até chorei... ês foi bora meu istâmo garrô imbruíá”.

b. Benzeção para cobreiro

As duas orações contra cobreiro coletadas apresentam a estrutura de um diálogo. Apesar de variarem quanto ao modo de execução (instrumentos utilizados, por exemplo), estruturaram-se linguisticamente de modo bastante similar. Nesse caso, uma das benzedeadas esclarece que utiliza essa fórmula religiosa como modelo para todos os outros problemas dermatológicos, estendendo a oração para tratar também de fogo selvagem e erisipela.

Na benzeção para cobreiro, Dona Adalícia pega um talo de uma planta no quintal de sua casa, especificamente um talo de mamão. Em seguida, a benzedeadora coloca-se de frente ao fiel, de modo bem próximo. Primeiro, ela pergunta ao fiel o local em que o cobreiro se apresenta, faz o gesto de *Em-nome-do-pai* como uma espécie de solicitação e, posteriormente, gestos em cruz três vezes no lugar da enfermidade que, nessa ocasião, se encontrava nas axilas do consulente, que as mantém expostas durante todo o ritual. Após o gesto em cruz, a benzedeadora inicia a oração que, diferentemente do usual, é proferida em voz alta:

Cobreiro

- O que eu corto?
 - Cobreiro bravo
 - Assim mesmo eu corto.
 Corto cabeça, meio rabo.

- O que eu corto?
 - Cobreiro bravo
 - Assim mesmo eu corto.
 Corto cabeça, meio rabo.

- O que eu corto?
 - Cobreiro bravo
 - Assim mesmo eu corto.
 Corto cabeça, meio rabo.

Reza o pai nosso e 3 ave marias
 (queimar o talo da planta)

(ARR, F, 76)

Nessas benzeduras, a especialista busca pôr fim ao cobreiro, que corresponde a dores e lesões na pele. No momento em que a benzedeadora questiona ao consulente “O que eu corto?” e ele lhe responde “Cobreiro bravo”, a especialista concomitantemente corta o talo do mamão e, assim, sucessivamente, três vezes. A presença da repetição de sequências – “O que eu corto?” “Assim mesmo eu corto” – reforça o índice de poder adquirido. Nesse caso, a força da repetição une-se à força do número do equilíbrio: repete-se três vezes. Segundo a benzedeadora, a benzeção para cortar o cobreiro tem melhor eficácia se realizada durante três dias, preferencialmente consecutivos.

A benzedeira enquanto corta o cobreiro na esfera simbólica da fé, corta literalmente, no plano real, os talos de uma planta. Para realizar a benzeção, Dona Adalícia utiliza três talos que são cortados no decorrer do ritual. Quando a benzedeira corta início, meio e fim de cada talo, corta-se simbolicamente as partes do corpo do animal causador da mazela; cabeça, meio e rabo, impedindo que o mal se alastre pelo corpo afetado.

O talo da planta apresenta-se na oração como uma metáfora da própria doença – o talo do mamão toma o lugar do possível causador do cobreiro. Sabemos que as metáforas, cuja analogia constrói um sentido figurado, auxiliam o acesso ao imaginário, já que, como apresenta Durand (2002), o acesso pelo imaginário também ocorre pela linguagem verbal. Então, a partir da relação de dois domínios diferentes, planta e animal, a benzedeira estabelece a metáfora. O talo da planta (início, meio e fim) é entendido como uma representação simbólica das extremidades corporais do animal (cabeça, meio e rabo).

A metáfora, nessa circunstância, também se expressa fechamento do fluxo interacional. Depois de cortar o talo da planta/cortar o cobreiro, a benzedeira queima o talo da planta. Dona Adalícia afirma: “eu jogo na fornalha, quando o fogo seca o talo é porque o cobreiro também secou”. A benzedeira, ao queimar os galhos da planta, destrói o cobreiro que se encontra impregnado neles. O fogo aparece na benzeção enquanto meio de purificação. Esse elemento atua como símbolo de força destrutiva, eliminando o mal. Queimar é destruir o mal, buscando restaurar o equilíbrio. Como nos mostra Durand (2012), a própria palavra “puro”, raiz de todas as purificações, quer dizer “fogo” em sânscrito. Na benzeção, o ato de queimar representa uma oposição simbólica: o fogo ao mesmo tempo que queima e consome, é também símbolo de purificação. Poderíamos afirmar que, na qualidade de elemento simbólico, representa um rito de passagem: vai-se do desequilíbrio em direção à purificação, harmonia. Queima-se o talo da planta porque se entende que nesse ato está implícita a ideia de secamento do mal. É como se o calor extinguisse a fonte de onde o malefício emana. Novamente, evidencia-se que, na benzeção, como um todo, entendida como um rito de passagem, benzedeira e fiel se desligam da materialidade em direção à espiritualização.

Foram visualizados dois tipos de benzeção para cobreiro no *corpus*. O senhor Abel parte, em geral, de uma fórmula fixa bastante parecida com o ritual realizado por Dona Adalícia. No entanto, nas narrativas do benzedor, é possível notar algumas diferenças quanto ao modo de realização do ritual:

(12) *Ocê chega no portal... assim na porta igual ali ((aponta para a porta))... cê põe a pessoa... pede a pessoa pá virá pra você... aó você fala... bate lá... fala... que que corta... pessoa fala... cobrêro capêro largatixêro brabo... aí eu falo... eu corto cabeça, meio e*

rabo... três vez... na porta... aí nesse caso eu faço três cruz no lugá do cobreiro... uso faca... facão... no caso de cortá né (AB, M, 71)

Na benzeção para cobreiro realizada pelo Senhor Abel, ele utiliza uma oração similar a do ritual que observamos, prevalecendo, ainda, uma interação marcada entre F (falante) e O (ouvinte), uma troca de turno bastante incomum nas orações para outras enfermidades (**F:** *O que eu corto?*; **O:** *Cobrêro, capêro, largatixêro brabo*; **F:** *Corto cabeça, meio e rabo*). No entanto, nesse caso, ele realiza o ritual em um local específico: o benzido deve estar encostado em uma porta. Para Eliade (2018), a porta significa uma solução de continuidade. Esse limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e sagrado – onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. Desse modo, a porta simboliza a passagem, a saída do mal. Além disso, aqui, o benzedor não corta o talo de mamão, mas faz uma cruz três vezes com uma faca no local do cobreiro. Assim como em sua função doméstica, a faca utilizada na benzeção tem como finalidade cortar, modificar algo. Na benzeção, a faca desempenha, então, o papel de “cortar” o cobreiro, isto é, eliminar a doença. Esse instrumento, como traz Chevalier & Gheerbrant (2021, p. 475), tem o poder de afastar as influências maléficas.

Cada benzedor/benzedeira organiza a benzeção com suas particularidades, mas, de tudo, uma coisa é certa: interação com os outros (O₁, benzido; O₂, Deus) e com o mundo, mobilizando o poder dos gestos e das palavras para alcançar a finalidade primordial que, nessa situação, é cortar o cobreiro. Mais, esses agentes de cura se colocam como figura central, o que fica evidenciado, pela marcação recorrente da primeira pessoa nesse benzimento (“eu corto”) e em outros momentos de nossas conversas: EU curo, EU benzo, EU tiro, EU livro, e assim por diante. Dessa maneira, é notório o revestimento de poder por meio da palavra, seja a partir da repetição do pronome pessoal “EU”, ou, ainda, por intermédio da repetição da conjunção concessiva “assim mesmo”.

c. Benzeção para espinhela caída

A espinhela caída, como evidenciado no quadro 11 (ver página 86), é o deslocamento de um osso no peito do indivíduo, que desencadeia dores, vômitos, enjoos, falta de ar e cansaço. Em uma de nossas conversas, o benzedor explica como se dá essa doença:

(13) Ispinhela caída é o ar que contrai... conforme o movimento que cê faiz... a gente tem um ossim mole aqui ((aponta para o peito)) ele sai do lugá e o ar entra e depois num dêxa ele vortá no lugá... aí é onde ataca a:::... o estômago né... a dor bem no rumo, dá dor, dá tudo... (AB, M, 71)

À vista disso, na benzeção de espinhela caída o papel do benzedor/benzedeira é retornar o osso deslocado (apêndice xifóide) ao seu devido lugar. O benzedor acrescenta que a benzeção contra espinhela caída é muito solicitada por mães de crianças, sobretudo quando seu filho se encontra há alguns dias enjoado ou vomitando. Em virtude de ser uma benzeção bastante comum, houve a possibilidade de observamos um ritual, que foi realizado com um homem adulto.

Antes de iniciar a benzeção, Dona Adalícia confirma o diagnóstico da espinhela caída. O procedimento consiste em medir os dois braços do cotovelo a ponta do dedo mínimo. Identifica-se a presença da espinhela caída, quando há diferença de tamanho entre os braços. Após constatar a presença da enfermidade, a especialista dá início ao ritual. Posiciona-se de frente ao consulente, faz o gesto de solicitação *Em-nome-do-pai*. O benzido, por sua vez, instantaneamente, adquire um semblante de seriedade, inclina sua cabeça. A especialista verbaliza, de maneira sussurrada, suas orações:

Oração para espinhela caída

Parte 1.

Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Parte 2.

Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Parte 3.

Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.

Reza o pai nosso e três ave marias.

(ARR, F, 76)

Quando a benzedeira vai dar início à benzeção, ela coloca um pano enrolado como uma espécie de faixa ao redor do benzido, abaixo do peito. À proporção que a benzedeira pronuncia suas palavras curativas, aperta gradativamente a faixa de tecido ao redor do peito do benzido e, em seguida, afrouxa à medida que a oração vai acabando. Ela realiza o movimento da mesma forma por três vezes enquanto pronuncia as orações (parte 1; parte 2; parte 3). Ao terminar os movimentos, reza um pai nosso e três ave marias, oferecendo a enfermidade à Santíssima Trindade. O benzido permanece durante todo o ritual, com a cabeça e os olhos inclinados, no fim de cada trecho pronunciado pela benzedeira, ele diz em voz baixa “amém”. De um modo geral, sabemos que as benzeções realizam-se de modo quase inaudível. Nessa ocasião, o ritual

acontece da mesma maneira. Assim, a oração utilizada pela benzedeira, e transcrita acima, foi exibida a nós apenas após o fim do ritual, oralmente, pela benzedeira

Findada a benzeção, a especialista demonstra que a diferença de tamanho entre os braços diminuiu, de modo que a medida entre eles quase equipara-se. Ela alega que, nessa circunstância, a espinhela estava muito caída e que, portanto, o benzido deve voltar para benzer novamente após uma semana para que a espinhela volte totalmente ao lugar. Cabe destacar que, junto à oração, outros mecanismos também podem ser mobilizados com o intuito de colocar a espinhela no lugar (“apêndice xifóide”). Nos dados coletados, Dona Maria salienta que, não dispondo de uma faixa de tecido, ela utiliza fita métrica ou barbante. Senhor Abel afirma que se pode pegar a pessoa e “dar nela um aperto” como se tivesse engasgada ou, ainda, pedir para que o benzido suspenda os braços esticando-os ao máximo, que, ao fazer força, a espinhela caída retorna ao lugar.

Vemos que a oração nos remete aos tempos em que Jesus Cristo andou pelo mundo realizando milagres, curando os enfermos com a força de suas palavras (“Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou”). A benzedeira remete à trajetória do próprio Cristo e, apoiando-se nos atos exemplares, dedica-se à reparação da doença. Notamos, então, que ela busca reatualizar a trajetória mítica do Cristo, o qual ensina aos seus discípulos a se livrarem dos males. Eliade (2018, p. 89), nessa lógica, afirma que “o homem religioso estabelece seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: aquele revelado pelos mitos. O homem só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses”. É, partindo desse pressuposto, que se organiza o ritual: quando a benzedeira retoma os gestos divinos exemplares, aproxima-se do ente divino e participa da santidade, assumindo a responsabilidade de efetuar a cura.

Novamente, destaca-se o uso do verbo “colocar” no imperativo: “coloca essa espinhela no lugar”, o que indica a interlocução/pedido ao divino. Além disso, a comparação (“assim como”) e o número três (“Deus Pai, Filho e Espírito Santo”, referência à trindade santa do Pai, do Filho e do Espírito Santo, base do cristianismo católico) fazem-se presentes como elementos lexicais essenciais ao reestabelecimento da saúde do benzido.

d. Benzeção para estancamento de sangue

Na tradição, o sangue corresponde à vitalidade, é universalmente considerado o veículo da vida. *Sangue é vida*, diz-se biblicamente (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021, p. 879). Assim, ao perder sangue em excesso, o consulente enfraquece, podendo até falecer. O sangue simboliza, então, a força vital, porém sua transferência para o exterior do corpo implica

a morte. Nas palavras de Durand (2012), o sangue é temível porque é senhor da vida e da morte. O benzedor/benzedeira busca, ao estancar o sangue, devolver à vitalidade ao benzido.

Não chegamos a presenciar o benzimento para estancamento de sangue, já que não houve nenhuma ocorrência de hemorragia durante a pesquisa de campo. No entanto, o benzedor forneceu-nos a oração que utiliza para realizar esse tipo de cura:

Estancamento de sangue

São Lucas e São Mateus foi fazer sua casa em Campos, São Lucas levou um golpe e São Mateus com quatro palavras estancou. Sangue fica na veia como Jesus na ceia, sangue fica no seu lugar como Jesus no altar, sangue fica em vós como Jesus por nós, sangue fica em si como Jesus por ti. Amém.

Repete 3 vezes

Senhora do Amparo nosso Senhor Jesus Cristo São Lucas São Mateus que estanca este sangue pelo amor de Deus.

Reza o pai nosso e ave maria **3 vezes**.

(AB, M, 71)

Na benção para estancar sangue (hemorragias), o benzedor busca na formulação de histórias o poder para exterminar a enfermidade. Para isso, reatualiza-se as imagens, fazendo referência à cura realizada inicialmente pelos seres míticos (“São Mateus com quatro palavras estancou o sangue de São Lucas”). O benzedor resgata a imagem dos santos que ensinam aos homens como livrar-se do mal. Ao repetir as palavras proferidas por São Mateus, toda força curativa contida no modelo mítico é invocada. Nesse caso, é a força da palavra que possibilita a cura, já que, a partir dela, o benzedor reatualiza o gesto mítico desses entes exemplares. Existe, então, um evidente desejo de restabelecer uma situação mítica, aludindo ao mito do eterno retorno.

Notamos que a intervenção do poder das palavras, no seu substrato mágico, configura-se com mecanismo de cura, por exemplo, quanto o benzedor estabelece interlocução com o *sangue* dentro do ritual, personificando-o. Nessa ocasião, o benzedor estrutura seu discurso a partir da presença da metonímia, um processo cognitivo em que, dentro de um mesmo domínio conceitual, uma entidade é usada para referir-se a outra que é relacionada a ela (SÁNCHEZ, 2009). Para estancar o sangue, aciona-se a metonímia *parte pelo todo*, em que se permuta o todo (benzido) pela parte (sangue), que tem maior realce, já que possui grande importância simbólica dentro do ritual. Linguisticamente, ao invés de direcionar seu discurso ao fiel e sua enfermidade propriamente dita, o benzedor direciona-o ao próprio sangue, ordenando-o que fique no corpo (“Sangue fica na veia, sangue fica no seu lugar, sangue fica em vós, sangue fica em si”). Assim, a presença da metonímia além de evidenciar a relação física da benzedeira com

o mundo (MA físico) e contribuir para a caracterização simbólica do ritual (MA mental), auxilia no sucesso comunicativo, ao focalizar elementos de maior interesse comunicativo (MA social).

Além dessa interlocução com o sangue (metonimicamente, com o benzido), sabemos que há uma interação com o divino. Nesse uso, o diálogo com o que não se vê é manifestado a partir da presença do verbo no modo imperativo “estanca” dirigido às figuras de Senhora do Amparo, Jesus Cristo, São Lucas e São Mateus. O especialista procura, através das palavras e da intervenção desses entes divinos, atuar sobre o fluxo sanguíneo descontrolado. Isso porque esses seres atuam como mediadores da cura. Nessa lógica, Melo (2017) destaca que santos se encontram à parte dos seres humanos comuns e das vivências profanas. Dessa forma, dissociados da materialidade física, para o universo cristão, os santos apresentam-se como mediadores, ou seja, por meio deles, é possível alcançar graças junto a Deus. Essa interlocução com entidades sacras tem forte presença em boa parte das benzeções.

Além disso, utiliza-se as comparações como forma de reforçar o que está sendo dito, buscando, possivelmente, produzir uma maior compreensão para o interlocutor. A fim de pôr fim à hemorragia, o benzedor estabelece uma série de comparações por semelhança (“O sangue deve ficar na veia assim **como** Jesus na ceia, sangue fica no seu lugar **como** Jesus no altar, sangue fica em vós **como** Jesus por nós, sangue fica em si **como** Jesus por ti”). A seleção lexical, proveniente do cristianismo, é arquitetada com base em rimas, de modo a conferir ritmo à benzeção (*veia/ceia; lugar/altar; vós/nós; si/ti*). Esse jogo de palavras também atribui às benzeduras um poder poético, simbólico.

e. Benzeção para ofendido por cobra ou por qualquer bicho

As benzedoras, em caso de picada de animais, utilizam as orações *Ofendido por qualquer bicho* e *Ofendido por cobra*. Nessa circunstância, assim como nas benzeções para estancar sangue, não chegamos a presenciar o ritual. Com isso, partiremos das fórmulas fixas fornecidas pelo benzedor para compreendermos como ocorre tal prática:

Ofendido por cobra ou qualquer bicho

Bicho, você não ofendeu essa pessoa você ofendeu frei Clemente
Se o veneno tiver no sangue sai pela carne, se tiver na carne sai pelo
couro, se tiver no couro sai pelo cabelo, se tiver no cabelo sai pelo ar e
isto não há de ser nada.

Tirai o veneno dessa criatura deixe ele vivo assim como nasceu e foi
batizado pelo amor de Deus.

Reza o pai nosso e ave maria 3 vezes, oferecendo para frei Clemente
nosso Senhor Jesus Cristo

(Molhar o dedo na saliva e colocar no ferimento)

A linguagem (verbal ou não) manifesta-se como fator determinante nas fórmulas religiosas de picada de animais – *Ofendido por qualquer bicho* e *Ofendido por cobra*. Dentre outras coisas, a recitação dos santos, por exemplo, conduz a eficácia no combate ao veneno.

Na oração apresentada, é possível identificar uma série de elementos que o benzedor mobiliza na organização do ritual. A princípio, diferentemente do que acontece em outras benzeções, nessa, o benzedor estabelece um diálogo com o próprio causador da enfermidade, o que pode ser visualizado a partir da presença do vocativo “bicho”. Nessa circunstância, ainda que o animal que feriu o consulente não participe do benzimento, remete-se a sua imagem, personificando-o. Esse ritual entrecruza, portanto, interlocuções: i) num plano simbólico, com o sagrado (evidenciada pelo verbo “tirai”; pelo sintagma cristalizado “pelo amor de Deus”) e com os animais causadores das mazelas (demonstrada pelo vocativo “bicho”) e ii) num plano real, com o próprio consulente (reveladas pelos pronomes demonstrativos “essa pessoa”, “essa criatura”).

Além da presença de um léxico bastante particular (veneno, bicho, cobra, ofendido, sangue, carne, couro, cabelo), a reza organiza-se também por estruturas condicionais (conjunção *se* + verbo *tiver* no futuro do subjuntivo). Essas construções condicionais estabelecem uma relação de causa e efeito entre os eventos – independentemente do local em que o veneno estiver, o resultado/efeito será sua saída. Além disso, o benzedor realiza a negação do ferimento, de tal maneira que o transfere para alguém mais poderoso, “você não ofendeu esta pessoa você ofendeu frei Clemente”. Semanticamente, tais construções revelam o poder das palavras no processo curativo.

Nessa situação, a saída do veneno é ilustrada por outro recurso linguístico bastante interessante: a gradação. A seleção lexical aponta para uma gradação, dispondo-se as ideias de do interno para o mais externo (sangue → carne → couro → cabelo → ar). Então, utiliza-se, semanticamente, a redução gradativa das palavras para simbolizar a regressão gradativa do mal. Esse processo simbólico é comum também em outras rezas, como é o caso da oração para bicheira. Os bichos vão sendo destruídos à medida que se realiza a contagem regressiva (três, dois, um, nenhum): “Assim como serviço nos domingos e dias santos não vai adiante, assim este bicho também não há de ir. Saindo de **três** em **três** de **dois** em **dois** de **um** em **um** até não ficar **nenhum**” (ARR, F, 76).

Percebemos ainda que além da intervenção do poder das palavras, a saliva é um elemento determinante para se chegar à cura. O benzedor deve no momento da benzeção molhar o dedo na saliva e colocar no ferimento. A saliva apresenta-se como “uma secreção dotada de um poder mágico ou sobrenatural de duplo efeito: ela une ou dissolve, cura ou corrompe, aplaca

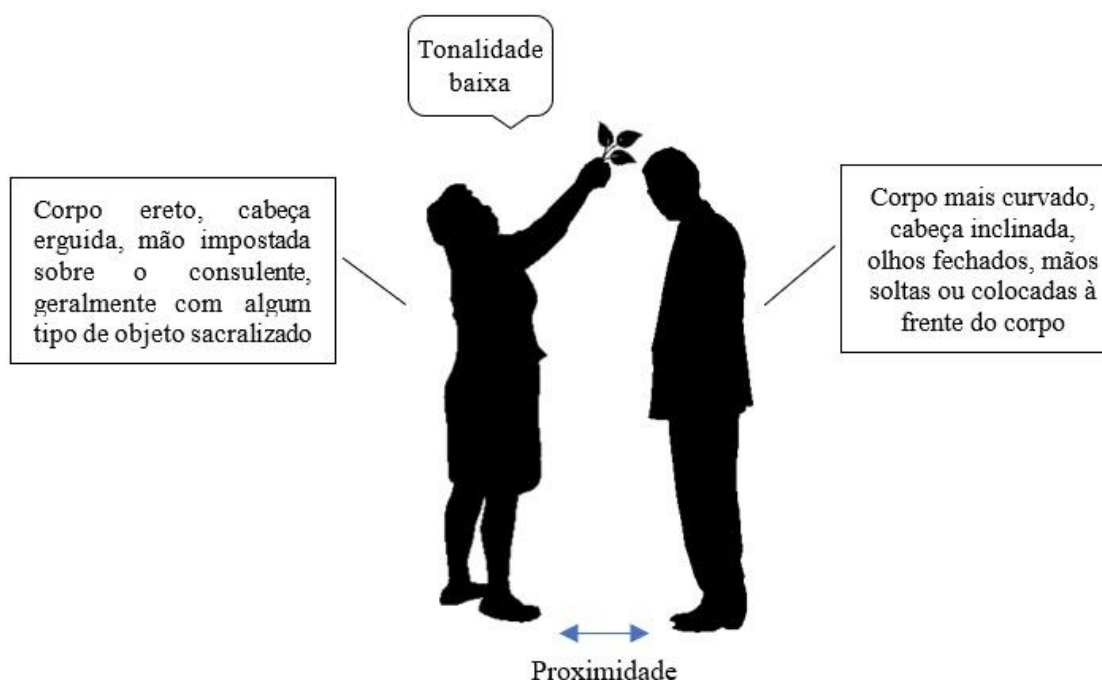
ou ofende” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021, p. 877). Nessa circunstância, o emprego da saliva apresenta, um poder mágico, na medida em que essa secreção, junto às orações, propicia a cura da enfermidade, expulsando o veneno do animal. Dessa forma, a saliva, por reter a energia do corpo do benzedor, ao ser transmitida para o corpo da pessoa que está sendo benzida, viabilizará a reinstalação da saúde.

Dentro das interações comunicativas analisadas, é essencial que existam as regras interacionais, que são regras no sentido de regularidades, de regras-hábito, por terem natureza cooperativa e conta com a cooperação consensual. Em seguida, buscamos expor as regras interacionais que regem a benzeção.

4.3.3 Regras interacionais

Sabemos que as regras interacionais são essenciais em qualquer EIC. No campo da benzeção, também existem princípios que a organização do ritual deve respeitar, ou seja, uma série de leis e de regulamentos, regras interacionais específicas, que norteiam o fluxo interacional. Essas regras de interação são baseadas na manipulação de energias e tendem a valorizar mais o comportamento da benzedora em si do que do consulente/ouvinte – como bem ilustramos em outro momento, geralmente, a benzedora coordena os acontecimentos em boa parte do ritual enquanto o benzido permanece em silêncio. Abaixo, é possível verificar o protótipo da interação benzedora-benzido, especificamente:

Figura 11. Protótipo da interação benzedora-benzido; regras interacionais



Fonte: Elaborado pela autora

Como se vê, a benzeção, em si mesma, possui algumas regras interacionais específicas que permitem com que ela se realize de modo eficaz. A seta azul sinaliza a distância usual entre os participantes do ritual. O corpo da benzedeira, como um todo, apresenta-se constantemente ereto, com as mãos impostas sobre o benzido – é comum que a benzedeira realize gestos com a mão, geralmente com algum tipo de objeto sacralizado. A postura de todo o corpo do benzido, por sua vez, encontra-se habitualmente inclinada, olhos fechados e mãos relaxadas ou colocadas à frente do corpo, em nenhum momento as mãos ou braços do benzido podem encontrar-se cruzados. Verifica-se que a tonalidade baixa, quase silenciosa é utilizada a todo instante – o que confere o aspecto enigmático ao benzimento.

Com base nas regras interacionais propostas por Couto (2020), elencamos as condições para que ocorra o ritual:

Quadro 13. Comparativo entre as regras interacionais gerais e as regras interacionais específicas da benzeção

Regras interacionais definidas por Couto (2020)	Regras interacionais da benzeção
1) Falante e ouvinte ficam próximos um do outro; a distância varia de uma cultura para outra ou conforme as circunstâncias.	1) Falante e ouvinte ficam próximos um do outro; a distância pode ser íntima a ponto de haver toques – o toque físico da benzedeira no consulente é permitido; o toque físico do consulente na benzedeira não é permitido;
2) Falante e ouvinte ficam de frente um para o outro.	2) Falante e ouvinte ficam de pé e de frente um para o outro.
3) Falante e ouvinte devem olhar para o rosto um do outro, se possível para os olhos.	3) Falante e ouvinte não olham para o rosto um do outro. O rosto do ouvinte (consulente) deve estar inclinado para baixo, preferencialmente com os olhos fechados.
4) Falante deve falar em um tom de voz mediano: alto demais será agressivo; baixo demais, inaudível.	4) A tonalidade de voz deve ser sempre baixa e/ou silenciosa, quase inaudível.
5) A uma solicitação deve corresponder uma satisfação.	5) A uma solicitação <i>Em-nome-do-pai</i> deve corresponder a uma satisfação <i>Amém</i> ;
6) Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, solidário, com delicadeza.	6) Tanto solicitação quanto satisfação devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, preferencialmente em voz baixa
7) A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação (por favor, oi etc.).	7) A solicitação deve ser precedida de algum tipo de pré-solicitação <i>Vamos benzer?</i>
8) Há tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve.	8) Há tomada de turno: enquanto um fala, o outro ouve; Ouvinte deve manter-se em silêncio a depender do ritual;
9) Se o assunto da interação for sério, falante e ouvinte devem aparentar um ar de seriedade, sem ser sisudo, carrancudo; se for leve, um ar de leveza, com expressão facial de simpatia (leve sorriso, se possível); a inversão dessas aparências pode parecer antipática, não receptiva etc.	9) Falante e ouvinte apresentam um ar de seriedade.

Fonte: Elaborado pela autora

10) Falante e ouvinte devem manter-se atentos, “ligados” durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.	10) Falante e ouvinte devem manter-se atentos, “ligados” durante a interação, sem distrações, olhares para os lados.
11) Durante a interação, o falante e ouvinte de vez em quando devem sinalizar que estão atentos, sobretudo na interação telefônica, que ainda “estão na linha”.	11) Durante a interação, falante e ouvinte de vez em quando devem sinalizar que estão atentos; afirmando positivamente com a cabeça ou simplesmente dizendo <i>Amém</i> .
12) Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la; o contrário pode ser tido como não cooperativo, não harmonioso.	12) Em geral, é quem iniciou a interação que toma a iniciativa de encerrá-la.
13) Adaptação mútua: o falante deve expressar-se como acha que o ouvinte entenderá e o ouvinte interpretará o que o falante disse como acha que é o que ele quis dizer.	13) Não há adaptação mútua. Falante se expressa de forma enigmática, exigindo esforço interpretativo do ouvinte; o ouvinte dificilmente compreenderá o que o falante quis dizer.
14) Conhecimento comunitário compartilhado.	14) Conhecimento comunitário compartilhado: <ul style="list-style-type: none"> ▪ A benzeção não pode ser cobrada; ▪ A benzedeira deve fazer uso de objetos sacralizados;
15) Conhecimento compartilhado apenas pelos dois interlocutores.	15) Conhecimento compartilhado apenas pelos dois interlocutores. <ul style="list-style-type: none"> ▪ Falante e ouvinte devem compartilhar da mesma fé; ▪ Especificidades presentes nas fórmulas religiosas; ▪ A interação é mediada por algo que não se vê; (Deus) ▪ Benzido não pode cruzar os braços; ▪ Especificidades da vida particular do benzido.
16) Dados da ecologia da interação comunicativa (tudo do espaço-tempo dos interlocutores).	16) Dados da ecologia da interação comunicativa (Tudo do espaço-tempo dos interlocutores): <ul style="list-style-type: none"> ▪ A interação ocorre dentro das casas, próximo ao altar, ou no quintal do falante; ▪ A interação (ritual) também pode ocorrer à distância, com nome ou foto do ouvinte. ▪ A interação (benzeção) não pode acontecer aos domingos;
17) O encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção (tá bom, tá, é isso etc.).	O encerramento da interação comunicativa não deve ser feito bruscamente, mas com algum tipo de preparação; quem desejar encerrá-la deve sinalizar essa intenção, geralmente com o gesto <i>Em-nome-do-pai</i> .
18) Regras sistêmicas (a ‘gramática’: há tantas regras sistêmicas quantas forem as regras gramaticais).	18) As regras sistêmicas seguem as regularidades da Língua Portuguesa informal. Não há a presença de regras sistêmicas específicas.

No quadro comparativo, encontram-se as condições para que a interação entre benzedeira e benzido ocorra satisfatoriamente. No entanto, por se tratar de uma prática da cultura popular, e que se liga às crenças e costumes da comunidade como um todo, as regras interacionais visualizadas nas benzeções e narrativas investigadas não podem ser tomadas como

universais. Assim sendo, as regras interacionais que orientam o ritual podem variar regionalmente, ainda que tratem das mesmas doenças do rol da cultura da benzeção.

A primeira e segunda regra geral de interação foi constatada de modo padronizado: os participantes do ritual permanecem próximos, de pé e de frente um para o outro. A proximidade entre benzedeira e benzido é de bastante intimidade (cerca de 30cm); permite-se, inclusive, em alguns rituais, que a benzedeira toque a cabeça ou o ferimento do benzido, o toque na benzedeira, em contraposição, não é permitido, o que evidencia uma relação hierárquica entre benzedeira e benzido. Falantes e ouvintes devem estar de frente um para o outro. A visibilidade é importante no ritual, principalmente da benzedeira em relação ao benzido.

Já a terceira e a quarta regra acontecem de forma divergente na benzeção. Diferentemente do que estabelecem as regras gerais, falante e ouvinte não olham para o rosto um do outro. O rosto e o olhar do ouvinte (benzido) devem permanecer inclinados para baixo durante todo o ritual. A inclinação do benzido expressa a consideração e a reverência que esse concede à própria benzedeira e aos símbolos envoltos nessa prática. É uma forma de respeitar também a hierofania. Além disso, o tom de voz deve ser sempre baixo/sussurrado, quase inaudível: falar alto demais é considerado agressivo e falar em um tom de voz mediano é usual apenas antes ou depois do benzimento. Falar em tom alto ou mediano no momento do ritual prejudicaria a manutenção da atmosfera sigilosa, podendo, inclusive, inibir a força das orações.

As regras cinco, seis, sete não evidenciam grandes variações das regras gerais. Na benzeção, respondem-se as solicitações com uma satisfação *Amém*. No ritual, essas solicitações devem ser formuladas em um tom cooperativo, harmonioso, preferencialmente em voz baixa e apresentam-se precedidas de uma pré-solicitação realizada pela benzedeira (*Vamos benzer?*). Quando iniciada a benzeção, enquanto um fala, o outro ouve; cabe adicionar que, nessa ocasião, raramente há alternância de turno, o que evidencia certa variação quanto à regra oito. Do mesmo modo, sucede-se a regras nove, já que, conserva-se o ar de seriedade entre falante e ouvinte, tendo em vista a seriedade dos temas abordados durante os fluxos.

As regras dez, onze e doze também se equipararam às condições apresentadas por Couto (2020). A respeito da atenção imprescindível à interação, percebemos que falante e ouvinte devem estar atentos, sem olhar para os lados. Mais, os ouvintes devem emitir confirmações de que estão compreendendo a mensagem seja a partir de sinais positivos como “Amém”, ou movimentos afirmativos com a cabeça. Além disso, a benzedeira, quem inicia a interação, também toma a iniciativa de encerrá-la.

Quanto à adaptação mútua, regra treze, percebe-se que a prática do benzimento contrapõe-se às regras interacionais gerais, já que, durante os fluxos analisados, não há por parte do falante uma tentativa de ajuste do discurso para o entendimento do ouvinte. Isso porque,

frequentemente, o falante expressa-se por meio de uma linguagem própria, ritualística, em que os símbolos se unem a limitadas palavras. Consequentemente, restringe-se a compreensão do ouvinte, que dificilmente interpretará o que o falante quis dizer.

Todavia, mesmo com a incompreensão do ritual propriamente dito, há conhecimentos que são compartilhados pelos dois interlocutores (assuntos da vida privada do ouvinte – benzido) e conhecimentos que são compartilhados com toda a comunidade (caracterizações específicas do ritual). Ser benzedeira pressupõe o outro, tanto do ponto de vista da interação comunicativa benzedeira-benzido quanto da relação benzedeira-comunidade. Nesse caso, o saber sagrado se torna o principal elo da comunhão entre eles. Quem procura uma benzedeira sempre retorna, cria um vínculo, constrói uma relação que faz com que volte sempre que for preciso.

As regras dezesseis e dezessete também se apresentaram na situação comunicativa da benzeção. No ritual, o encerramento da interação não é realizado de maneira brusca; a benzedeira, quando vai encerrá-la, sinaliza ao benzido. Nesse caso, isso ocorre por meio do gesto “Em-nome-do-pai” realizado pela benzedeira. Outros dados da EIC (tudo do espaço-tempo dos interlocutores) também puderam ser verificados, como cenário (casas das benzedeiros, especialmente) e tempo das interações (acontecem principalmente na segunda, na quarta e na sexta-feira).

Na EIC da benzeção, ganharam proeminência três exigências que foram frequentemente enfatizadas pelos especialistas: primeiro, a benzeção não pode ser cobrada; segundo, o consulente deve ter fé; terceiro, não se pode benzer aos domingos:

(14) *Eu fui lá na Uberaba... já fui numa muié quiria cobrá caro pra mim benzê... falei ó senhora qué sabê? Num é valido não... falei... senhora benze os ôto senhora cobra? falei... não eu num quero cá senhora mim benze não... Deus vai me benzê... sai caladinha... binzição cobrada num vale (MSJ, F, 80)*

(15) *O povo me dá agrado mais eu nunca cobre de ninguém... e... Jesus não cobrava né... ele andô pelo mundo ele num cobro dexô inxemplo pus antigo e foi ensinano nois né... É que eu tô falano pra ela... tá perguntano seu cobro...não... eu vô na roça chego lá a muié me dá uma dúzia de ovo, um leite, um trem é ôto... vô dá pá senhora num tô pagano... se fô pagá eu num quero... aí eu pego a gurjeta... i::: muita gente mim dá gurjeta... eu pego... mais não cobrano desse jeito (MSJ, F, 80)*

(16) *É do jeito queu falei cocê... se cê tivé fé eu benzo... cê tem que ter fé se não cê num consegue nada não... tem que ter fé pra sê benzido... tem que ter fé... porque Jesus andô pro mundo curano as pessoa... e mandô as pessoa que fosse e curasse em seu nome... então... a gente num pode disacreditá de benzedô por isso... porque ele tá curano em nome de Jesus (ARR, F, 76)*

(17) *Não... no dia de domingo eu num benzo não... gosto de benzê mais na sexta feira purque... igual o... o da bichêra né... assim como os trabalho aos domingos e dias santos*

não vai indiante essa bichêra tamem não há de ir... cairão de três em três, de dois em dois... de um em um... até num sobra nenhum... essa aí é uma coisa... eu... eu sigo e eu acredito que... num pode trabiá dia de domingo... meu avô sempre falava pra nós... domingo é dia sagrado dia de descanso (AB, M, 71)

Podemos observar que para que a benzeção ocorra esses três critérios também devem ser cumpridos. Primeiro, destaca-se que não se pode cobrar a benzeção. Por acreditarem se tratar de um dom de Deus, a gratuidade das curas é essencial, já que são apenas intermediadoras do divino. Na comunidade investigada, a partir das falas dos depoentes, ficou evidente que benzedores que recebem valores em dinheiro para realizarem seu ofício não podem ser vistos como tal, pois “benzeção cobrada não vale”. Dona Maria ressalta que não cobra pela benzeção, porém, aceita “agrados” dos consulentes pois entende que essas contribuições são sinais da gratidão e do reconhecimento deles pelo seu trabalho. Muitas vezes, quem procura por esses especialistas reconhece o seu trabalho por meio dessas doações simbólicas, oferecendo-lhes presentes, alimentos em agradecimento. Em nossas conversas, como exposto em (15) e (16), a benzedora afirma que caso a pessoa queira oferecer uma gorjeta ela aceita. Isso demonstra o modo como a benzeção e seus agentes são pensados socialmente: um ato de caridade, em que a benzedora se encontra à disposição de qualquer pessoa que precisar e sem cobrar nada. Essas crenças fazem parte da dinâmica social da comunidade, do conhecimento compartilhado entre eles. É natural que as pessoas ofereçam doações simbólicas a inúmeros serviços prestados, sobretudo os que envolvem a manifestação do sagrado.

Segundo, compartilha-se a ideia de que para que a benzeção seja bem sucedida é indispensável ter fé, tanto por parte da benzedora, quanto daqueles que a procuram. Isso quer dizer que a fé é um requisito fundamental para a restauração da saúde. Nesse sentido, Dona Adalícia afirma que “tem que ter fé para ser benzido”, isto é, acreditar em Deus e no benzimento. Pensando de maneira mais ampla, entendemos, então, que deve existir comunhão entre os interlocutores. Benzedora e benzido devem compartilhar dos mesmos valores e crenças, devem estar em sintonia para que alcancem a resposta que procuram. É a fé de ambos na benzeção que permite o reestabelecimento da saúde a cura e não as próprias benzedoras, já que elas são mediadoras.

Terceiro, a benzeção não pode ocorrer aos domingos. A imposição dessa condição encontra-se presente nas conversas com todos os agentes de cura – nenhum deles benzem aos domingos. Quando possível, dá-se preferência por alguns dias da semana. Dona Maria e Dona Adalícia gostam de benzer às segundas, quartas e sextas, já o Senhor Abel prefere benzer às sextas-feiras. No entanto, abrem exceções: rezam no domingo apenas na condição de que seja

algo muito urgente, como hemorragia, picada de cobra ou fogo em plantação. Retoma-se, assim, a própria trajetória de Cristo, pois, para a tradição cristã, deve-se santificar o domingo pelo fato da ressurreição de Jesus ter se dado nesse dia. Inclusive “Guardar domingos e festas” se apresenta como um dos dez mandamentos da lei de Deus, em (ver dez mandamentos, Anexo 5).

Todas essas regras interacionais apresentadas pelas benzedeadas e seu interlocutor organizam o ritual da benzeção. Esses modos de interação permitem que elas, através do sagrado, restaurem a saúde do paciente e auxiliem na garantia de eficácia do ritual. Mas, esses não são os únicos componentes que constituem as interações no campo da benzeção. Como sabemos, enquanto fazer ritualístico, a composição desse ritual também se dá por intermédio da linguagem corporal. Por isso, uma reflexão sobre os aspectos gestuais na EIC da benzeção também colabora para compreensão desse universo.

4.3.4 Elementos linguísticos

Como já mencionado, na benzeção, temos uma tríade de participantes: o falante (o benzedor), os ouvintes (o transcendente/ser divino e o benzido/receptor da bênção). Partindo desse contexto, ao analisamos as propriedades linguísticas das orações empreendidas pelas benzedeadas, foi possível perceber um evidente direcionamento a ambos os interlocutores – seja a partir do emprego de frases imperativas voltadas ao ser divino, com o objetivo de solicitar a cura, ou de uma série de outros elementos dirigidos ao benzido, para que a restauração da saúde possa se cumprir. Podemos entender que as palavras proferidas pelas benzedeadas no momento do ritual designam uma ação, que tem como resultado a cura. Desse modo, a agente da bênção, imbuída do poder de interlocução com o divino, clama a intercessão de Deus para que este livre o sujeito atendido (benzido) do mal que o aflige.

A benzeção, então, enquanto gênero textual, parte predominantemente de sequências injuntivas. De acordo com Travaglia (1991), na injunção, busca-se incitar à realização de uma situação (ação, fato, fenômeno, estado, evento etc), ou seja, objetiva-se dizer a ação requerida, desejada, é dizer o que e/ou como fazer. No caso do ritual de cura, a benzedeadas incita em forma de clamor ao transcendente, a fim de que este realize determinada ação e, posteriormente, realiza um pedido ao benzido, para que a restauração da saúde seja efetivada. Os exemplos abaixo ilustram o uso da injunção com o objetivo de clamar:

(18) [...] **Tirai** este quebrante, este mal olhado pelo amor de Deus. **Deixai** ela curada são como Ele nasceu como foi batizado. (Trecho retirado de oração para quebrante)

(19) **Tirai** o veneno dessa criatura **deixe** ele vivo assim como nasceu e foi batizado pelo amor de Deus (Trecho retirado de oração para ofendido por cobra ou qualquer bicho)

(20) Assim mesmo **coloca** essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo. (Trecho retirado de oração para espinhela caída)

(21) Santa Terezinha, Santa Margarida **coloca** a espinhela dessa pessoa no lugar porque ela está caída (Trecho retirado de oração para espinhela caída)

(22) São Braz, Senhor bispo, São Braz **tira** esse osso da guela dessa criação de trás para frente ou de frente para trás. (Trecho retirado de oração para engasgamento)

Como o benzimento é marcado por construções injuntivas, é possível verificar que os verbos são essencialmente dinâmicos, com o objetivo de marcar a ação a ser realizada pelo ouvinte. Além disso, podemos observar, nesse tipo de texto, a presença da 2ª pessoa do singular (tirar, deixar, colocar), com o objetivo de clamar pela intervenção do divino. Além dos verbos direcionados ao divino, há, ainda, a presença da prescrição direcionada ao benzido, orientando-o como deve agir depois da benzedura para que o tratamento surta efeito (**Reze** 1 Pai Nosso e 3 Ave marias; **volte** daqui 3 dias, etc).

No âmbito linguístico, além da presença dos verbos no imperativo, outras marcas formais também foram predominantes na caracterização da benzeção, a saber:

Quadro 2. Marcas formais das benzeções

Marcas formais presentes nas benzeções	Comparação
	Metáfora
	Intertextualidade
	Repetições
	Representações numéricas
	Sintagmas cristalizados

Fonte: Elaborado pela autora

Semanticamente, a **comparação** é compreendida como o resultado de uma comparação entre dois conceitos, que aparecem como semelhantes, iguais ou desiguais. Conforme nos apresenta Neves (2000), tais construções são formadas por uma oração nuclear e uma oração comparativa, que constitui o segundo termo da comparação em relação à principal. Assim, tal sentença constitui-se a partir da junção de duas partes: o primeiro termo da comparação e o segundo termo da comparação. Nas benzeções, essa comparação é evidenciada a partir da

presença da conjunção “como”, a qual é utilizada para comparar dois estados: primeiro, a ausência de saúde do benzido; segundo, o retorno para um estado inicial, “como nasceu e foi batizado”. Esse recurso é utilizado na benzeção como forma de reforçar uma prova, indicando o restabelecimento da saúde.

Outro tipo de analogia também pôde ser evidenciado no discurso das benzedeadas: a **metáfora**. Para Lakoff e Johnson (2003), a metáfora se faz presente no nosso cotidiano, não se restringindo à noção de recurso estritamente literário. De acordo com os autores, “a essência da metáfora é entender e experienciar um tipo de coisa em termos de outro” (LAKOFF; JOHNSON, 2003, p. 5). Partindo desse entendimento, é possível observar que essa relação entre domínios diferentes (analogia) se manifesta, frequentemente, no fazer das benzedeadas. Nos rituais, o fogo é metaforizado como fim da enfermidade, um lugar ideal para se jogar qualquer elemento que represente o mal; o talo da planta é entendido metaforicamente como o próprio animal causador da doença, e assim por diante.

Percebe-se, ainda, uma incidência da **intertextualidade**, a referência a santos ou a trechos da bíblia. Isso ocorre como uma maneira de validar os atos religiosos presente nas rezas. Há, por exemplo, paráfrases bíblicas que retomam a peregrinação de Cristo junto com seus discípulos:

(23) *Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca, vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.*

(24) *São Lucas e São Mateus foi fazer sua casa em Campos, São Lucas levou um golpe e São Mateus com 4 palavras estancou. Sangue fica na veia como Jesus na ceia, sangue fica no seu lugar como Jesus no altar, sangue fica em vós como Jesus por nós, sangue fica em si como Jesus por ti. Amém.*

(25) *Santa Terezinha, Santa Margarida coloca a espinhela dessa pessoa no lugar porque ela está caída.*

Como é possível observar, as referências a santos que aparecem no discurso funcionam como uma marca identitária que remete à tradição cristã. Os santos mais proferidos nos dados coletados foram: São Bento, São Brás, Santa Tereza/Terezinha, Nossa Senhora, São Lucas, São Mateus. Geralmente, há uma relação entre o santo e sua especificidade, isto é, a função para a qual aquele ente é destinado. Por exemplo, a benzedeadora clama por São Brás, o santo da garganta, em casos de engasgamento; por São Bento, em casos que envolvem picadas de cobra.

Outro elemento linguístico que tem uma função bastante importante nas rezas é a **repetição**. Além de auxiliar na memorização das rezas, a repetição atua como elemento que ratifica o discurso, atribuindo poder à palavra. Em alguns casos, tal recurso faz referência a Trindade Santa da tradição cristã: repete-se **três** vezes.

Tendo em vista os elementos linguísticos evidenciados, convém salientar que esses não são os únicos mecanismos que constituem a linguagem utilizada pelas benzedeadas. Nos rituais de cura, é possível verificar a linguagem não verbal como recurso que consolida a comunicação. Conforme veremos adiante, os gestos, as expressões faciais e os movimentos corporais, associados aos símbolos, totalizam a benzeção.

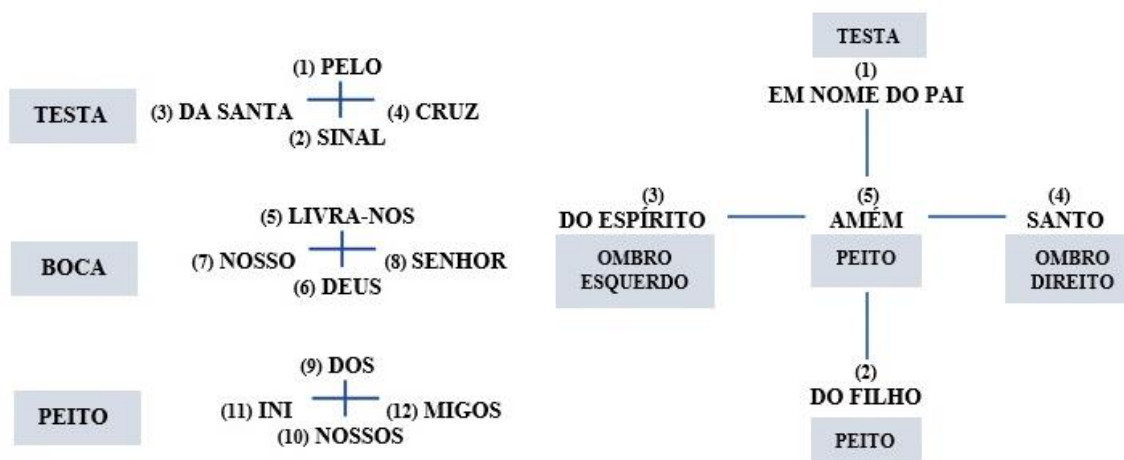
4.4 “EU FAÇO O SINAL DA CRUZ TRÊS VEZES”: O CORPO NA BENZEÇÃO

As benzedeadas incorporam a voz, as palavras, os gestos e objetos sacralizados em seu ritual de cura. Nele, a interação é, na maioria das vezes, silenciosa e acrescida de vários gestos performáticos. Esses gestos podem ser percebidos tanto na postura do corpo, na distância física entre falante e ouvinte no momento do ritual, nos movimentos com as mãos (elementos proxêmicos), como também na configuração do olhar e nas expressões faciais (elementos cinésicos). Dessa forma, pensar esses componentes na comunicação implica enxergar o corpo em interação com o lugar que o cerca – meio ambiente natural da língua.

Parece quase impossível falar em benzeção sem nos remeter aos movimentos corporais. Os corpos se comunicam na benzeção, mesmo sem os interlocutores falarem entre si. Assim, os gestos feitos pelas benzedeadas estabelecem sua função de interlocução, atuam como complemento da interação Benzedeadas-Deus-benzido. Aliás, esse é um dos pontos altos deste estudo, pois possibilita-nos reconhecer que as interações na benzeção envolvem não apenas a relação das benzedeadas com o outro, mas também com o espiritual. Desse modo, quando refletimos sobre a incorporação dos elementos gestuais no ritual, fortalecemos a ideia de que a EIC da benzeção tem uma configuração singular.

Nas benzeções analisadas, o gesto em cruz apresentou-se como característica dominante. Esse movimento foi observado em todos os rituais investigados, orientando a dinâmica das palavras e indicando uma invocação ao divino. O gesto em cruz é um movimento feito com as mãos, primeiro de cima para baixo, em seguida da esquerda para a direita, realizado em direção ao próprio benzedor ou benzedeadas ou em direção à pessoa que está sendo benzida. É natural que as benzedeadas iniciem a benzeção com a solicitação *Em-nome-do-pai* ou *Pelo-sinal*, como já mencionado em outro momento. Em geral, o movimento é realizado três vezes ao mesmo tempo em que os especialistas proferem as orações. Quando em direção a pessoa que está sendo benzida, é feito na região do corpo afetada pela enfermidade ou simbolicamente no ar. No ritual, esse gesto costuma aparecer em dois formatos, representados a seguir:

Figura 12. Ilustração dos gestos religiosos *Em-nome-do-pai* e *Pelo-sinal*, respectivamente



Fonte: Elaborado pela autora

Em *Pelo-sinal*, a benzedeira faz o sinal da cruz três vezes, com o polegar direito, na TESTA, na BOCA e no PEITO, dizendo: “Pelo sinal da santa cruz (testa), Livra-nos Deus, nosso Senhor (boca), Dos nossos inimigos (peito)”. Em *Em-nome-do-pai* a benzedeira realiza o gesto com a mão direita, levando-a da testa ao peito e do ombro esquerdo ao direito, dizendo: “Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém”. Esse movimento habitualmente é feito no início e no final das orações em direção ao próprio benzedor ou benzedeira; no meio do ritual costuma ser realizado com a palma da mão direcionada à pessoa que está sendo benzida.

Para além dos sinais apresentados, duas ocorrências bastante particulares do gesto da cruz foram descritas por Dona Maria e o Senhor Abel em uma de nossas conversas. Nas benzeções, eles realizam o gesto em cruz com uma faca, representando o “corte” do mal:

(26) *ês vei cá chegô aí falô... diz que a senhora é muito boa pá barre o medo de criança... aí eu passei a mão na faca e fui... aí eu falo... que que corta fulano? É o medo... faz o sinal da cruz... passa o minino pá frente... que que corta fulano? É o medo... faz três vez... três cruz com a faca... assim no pezim do minino...* (MSJ, F, 80)

(27) *Ocê chega no portal... assim na porta igual ali ((aponta para a porta))... cê põe a pessoa... pede a pessoa pá virá pra você... aó você fala... bate lá... fala... que que corta... pessoa fala... cobrêro capêro largatixêro brabo... aí eu falo... eu corto cabeça meio e rabo... três vez... na porta... aí nesse caso eu faço três cruz... uso faca... facão... no caso de cortá né* (AB, M, 71)

Esses gestos em cruz carregam diversos sentidos simbólicos. Para Durand (2012) é uma união dos contrários, signo de totalização. A cruz é símbolo da totalidade do mundo, da

“ligadura”, nela se juntam o céu e a terra. Onde está a cruz, há a aproximação entre os valores celestes (verticalidade) e as ações terrenas (horizontalidade).

Apontando para a comunicação terra-céu, a tradição cristã associa a cruz à história de salvação e à paixão do Salvador. Da mesma forma, as benzedeadas entendem que tal gesto é uma verdadeira síntese do pensamento cristão e reforça sua fé. Como evidenciam nossas conversas expostas acima, trata-se de uma conexão com Deus, uma blindagem contra o mal. Pereira e Gomes (2018, p. 70) acentuam que, no cristianismo, “a cruz é o sofrimento e a redenção, representando a vitória da morte sobre a vida. A persignação tornou-se o sinal do cristão, que se protege contra o mal cruzando a testa a boca e o peito. A cruz é, em síntese, a proteção maior contra o mal”.

O gestual presente no ato de benzer não se limita a este. Há movimentos específicos que aparecem em alguns rituais. Nas benzeções coletadas, visualizamos a ocorrência de três gestos mais específicos. Vejamos:

Espinhela caída: Coloca um cordão ao redor do peito do consulente; (ARR, F, 80)

Ofendido de qualquer bicho: Molha o dedo na saliva e coloca no ferimento; (AB, M, 71)

Tirar medo de caminhar da criança: Realiza três movimentos “de varrer” com uma vassoura próximo aos pés da criança; (MSJ, F, 80)

Notamos que os gestos além de uma forma de comunicação com Deus (sinal da cruz), funcionam também, quando junto a outros elementos (cordões, saliva, vassoura), como recursos indispensáveis na destruição do mal. Esses movimentos, apresentados nas benzeções, caracterizam-se pela riqueza e profundidade das metáforas – o cordão que, metaforicamente, põe o corpo no lugar; a saliva que possui poderes curativos; a vassoura que varre o medo da criança; e assim por diante. Todos esses elementos são ressignificados e assumem um caráter mágico, na medida em que, em contato com o ferimento, poderão ajudar na cura do consulente/benzido.

Como vemos, a relação das especialistas com o território também significa e é suficientemente forte para aproximar o mundo de Deus e o mundo dos homens. Esses gestos ajudam, então, a compor uma série de produções de sentido. Na interação linguística, a benzedeadas mantém, geralmente, uma postura ereta, enquanto a pessoa que está sendo benzida inclina-se (principalmente rosto e olhar) para receber a bênção. Trata-se de servir ao propósito do ritual.

Tudo isso nos ajuda a pensar o meio ambiente natural, mental e social da língua. O corpo da benzedeadas interage com o espaço físico por meio do próprio ritual – dos seus gestos, da forma como o seu corpo se posiciona (MA natural). Esses movimentos além de demarcarem

um espaço físico, sinalizam para uma série de representações e simbologias que constituem e moldam a forma que as benzedeadas percebem o mundo (MA mental). Nesse mesmo contexto, o posicionamento corporal, os símbolos constituem as crenças e valores da comunidade e, assim, contribuem para que a interação com o meio social aconteça.

Como se vê, a linguagem simbólica – ações, valores e símbolos – é imprescindível para a compreensão dessa prática como um todo. Nesse momento, é na dimensão simbólica, na esteira dos estudos de Eliade (2018) e Durand (2012), que entenderemos a benzeção, tomando como objeto de estudo as imagens.

4.5 “NÃO PODE PEGAR NO RAMO, SE NÃO PASSA TUDO PARA A PESSOA”: O PODER DO IMAGINÁRIO

Eliade (2018, p. 65) afirma que “o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna ‘transparente’, suscetível de ‘revelar’ a transcendência.” Para ele, um símbolo religioso transmite sua mensagem mesmo quando deixa de ser compreendido, conscientemente, em sua totalidade. No campo da benzeção as interações – entre indivíduo e meio ambiente e com o outro – são povoadas de simbologias, símbolos, gestos e objetos que contêm uma teia de significados e que juntos ajudam na eficácia de tal prática. A benzeção se fundamenta na manutenção de seus símbolos, fomentando imagens, Deus e santos, reatualizando mitos, entre outras demonstrações de crença.

Há, portanto, todo um imaginário envolto no ritual benzeção. Os atos de interação comunicativa que se dão entre a benzedeadas e o divino se desenvolvem por meio de símbolos. Os símbolos aqui são entendidos, conforme apresenta Durand (2012), como qualquer signo concreto que evoque, através de uma relação natural, algo de ausente ou impossível de ser percebido. As benzedeadas usam os símbolos da cultura e empregam o sentido religioso. Esses símbolos provêm, na maioria das vezes, de elementos da natureza, do próprio corpo humano ou até objetos do dia a dia que são ressignificados dentro do campo religioso. Assim, o sagrado manifesta-se na interação entre a benzedeadas e o desconhecido, que se revela na natureza, nos objetos, nos gestos, nas palavras. Sem essa relação, nada é sagrado.

Qualquer que seja o ritual, vemos que nele articulam-se fatos reais, simbólicos e imagens, posto que incorpora crenças que fundamentam o imaginário da benzedeadas e do benzido e, de modo mais amplo, da comunidade. Esse poder do simbólico pode ser visualizado seja verbalmente, no léxico das rezas, seja nos próprios gestos e instrumentos utilizados no momento da benzeção. São vários os elementos presentes no rito e eles variam de benzedeadas para benzedeadas. No quadro 14, sistematizamos os elementos utilizados por cada interlocutor/a:

Quadro 14. Elementos simbólicos mobilizados por cada benzedor/benzedeira

Colaborador 1 (AB M, 71)	Colaborador 2 (ARR, F, 76)	Colaborador 3 (MSJ, F, 81)
Terço, Santos, Água, Saliva, Faca/Facão	Terço, Santos, Ramo, Talo da planta, Fogo, Faca, Faixa de tecido	Terço, Santos, Água, Ramo, Cordão, Vassoura, Faca

Fonte: Elaborado pela autora

Como se vê, atribuiu-se um caráter simbólico tanto a objetos vinculados ao cristianismo e ao catolicismo (cruz, terço e santos), como aos elementos da natureza (ramo, água e fogo), aos elementos do corpo humano (saliva) e aos objetos presentes em nosso cotidiano (faca, vassoura, cordão). Esses símbolos adquirem nos rituais qualidade de sagrados e, na maioria das vezes, são manipulados cada um em uma benzeção específica. Enquanto elementos vinculados à cultura, podem ser utilizados de modo diferente dependendo da benzedeira ou da região. Um dos especialistas ressalta que *“Tem pessoa que usa um ramim de arruda, ôtos uma folhinha, um talo de planta, eu uso o terço... eu uso o terço sempre fazendo em nome do pai... pelo sinal... nome do pai”* (AB, M, 71).

É a partir do imaginário, das representações simbólicas, que a comunidade transmite e legitima culturalmente suas crenças e valores coletivos de identidade. O simbolismo manifesto na prática das benzedadeiras e todo o seu imaginário estão incorporados à sociedade, sendo parte de sua cultura. Todo esse arcabouço simbólico é ensinado e vivenciado por cada um que se insere na comunidade.

4.5.1 Imagens da benzeção: arquétipos, símbolos e mitos

Durand (2012) percebeu a importância da imagem, dos símbolos, dos arquétipos e mitos e estudou os seres humanos abrangendo grande parte de suas dimensões, especialmente àquelas que se referem às estruturas do imaginário. Sabendo disso, com o fito de compreender a prática da benzeção no plano do imaginário, trazemos uma compreensão que se fundamenta no estudo dos símbolos, arquétipos, mitos, abrangendo o sentido dos objetos sacralizados inseridos nesse contexto.

Ao lançar o olhar para as representações simbólicas, vemos que um dos símbolos que mais se manifestam na benzeção é a **cruz**. Ele fundamenta a maioria dos rituais e aparece, principalmente, nos gestos, que podem ser feitos com as mãos, dedos, ou até mesmo com algum objeto (ramo, faca, etc). Na linguagem verbal, o termo *cruz*, também pode ser visualizado, mas de modo menos habitual. Aparece verbalmente apenas na oração de “ofendido por cobra”,

quanto a benzedeira invoca “Eis a *cruz* do senhor São Bento”. Esse símbolo, como já mencionado, representa uma mescla aspectos do mundo divino (verticalidade) e do mundo divino (horizontalidade); é o símbolo do intermediário, do mediador (DURAND, 2012; CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021).

Vemos que a cruz é, de certa maneira, a síntese do pensamento da benzedeira, pois elas condensam todo o universo do ritual nessa imagem, na relação humano-divino. Esse símbolo aparece também incorporado ao **terço**. O terço, um fio circular coberto de contas representa, para o catolicismo, um sinal de devoção a Jesus e Maria. Vejamos a representação:

Figura 13. Representação do terço



Fonte: <https://www.lojaterracotta.com.br/pages/como-rezar-o-terco>

Como sugere o próprio termo, o terço corresponde, literalmente, a terça parte de um Rosário, que é um cordão formado por 150 contas (que representam Ave-Marias) intercaladas por cinco contas grandes (que representam Pai-Nossos), finalizando com um crucifixo. No terço, são entoadas as principais orações, como a Ave-Maria, o Pai-Nosso e o Creio, que é considerada a oração que sintetiza a fé Católica. Assim, o terço é rezado da seguinte forma: primeiro, no crucifixo, faz-se o Sinal da Cruz e reza-se o *Creio*⁵; em seguida, nas contas maiores

⁵ Creio em Deus-Pai, todo poderoso, criador do céu e da terra e em Jesus Cristo seu único filho Nosso Senhor, que foi concebido pelo poder do Espírito Santo. Nasceu da Virgem Maria, sofreu sob Poncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado, desceu à mansão dos mortos, ressuscitou ao terceiro dia, subiu aos céus, está sentado à direita de Deus Pai, todo poderoso, de onde há de vir a julgar os vivos e os mortos. Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica, na comunhão dos Santos, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne e na vida eterna. Amém.

(“bolinhas” maiores), reza-se o *Pai-nosso*⁶; nas contas menores (“bolinhas” menores) reza-se a *Ave-maria*⁷, ao final de cada dezena da Ave-Maria, enuncia-se também o *Glória-ao-pai*⁸; por fim, na medalha, localizada no centro do terço, reza-se a oração *Salve Rainha*⁹.

Para rezar o rosário, deve-se repetir o círculo das contas três vezes (que simboliza a Santíssima Trindade). Essa figuração trinitária: Deus entendido como três pessoas em um, Pai, Filho e Espírito Santo também evidencia as relações cíclicas. O terço em si remete à simbologia do círculo. Essa circularidade é evidenciada, por exemplo, pela composição do cordão, que é circular, mas que também é formado por círculos maiores e menores (as contas). É comum ainda que, ao rezar um terço, as pessoas encontrem-se espacialmente dispostas em uma espécie de roda, onde se reza circularmente as orações. Como se vê, a reza do terço é definida pela circularidade. O círculo, de acordo com Durand (2012) é um símbolo da totalidade e do recomeço. Assim, na força circular, o terço simboliza o vínculo com Deus e sugere o eterno retorno de todas as coisas.

Para as benzedeadas, o terço simboliza a mais profunda ligação entre elas e o transcendente (Deus). Nele, elas veem não apenas uma forma de se relacionarem com o sagrado, mas, sobretudo, uma arma poderosa para enfrentar os males tanto físicos quanto espirituais. Desse modo, ao mesmo tempo em que o terço remete ao enfrentamento do mal, à arma para a ida à luta (“eu uso o terço”), evoca paz, lembra a intimidade do homem com o divino. Esses vários significados que apontam para um mesmo elemento evidenciam a presença do regime crepuscular da imagem, já que se alternam momentos de confronto e tensão e momentos de tranquilidade.

No plano do imaginário, a benção evoca também uma série de santos, os quais funcionam como mediadores do plano humano e divino. Essa referência aos santos relaciona-se, principalmente à tradição católica, da qual fazem parte. Nos rituais, as benzedeadas mencionam São Bento, São Lucas, São Mateus, Frei Clemente, Nossa Senhora do Desterro, Nossa Senhora das Dores, entre outros. As imagens estão presentes em altares reservados exclusivamente para elas, sob formas de estátuas em gesso, quadros e/ou pinturas:

⁶ Pai Nosso que estais nos Céus, santificado seja o vosso Nome, venha a nós o vosso Reino, seja feita a vossa vontade assim na terra como no Céu. O pão nosso de cada dia nos dai hoje, perdoai-nos as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido, e não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do Mal. Amém.

⁷ Ave Maria, cheia de graça, o Senhor é convosco, bendita sois vós entre as mulheres e bendito é o fruto do vosso ventre, Jesus. Santa Maria, Mãe de Deus, rogai por nós pecadores, agora e na hora da nossa morte. Amém.

⁸ Glória ao pai, ao filho e ao Espírito Santo, assim como era no princípio agora e sempre, pelos séculos dos séculos amém.

⁹ Salve Rainha, Mãe de Misericórdia, vida e doçura esperança nossa salve! A vós bradamos degredados filho de Eva. A vós suspiramos gemendo e chorando neste vale de lágrimas. Eia pois advogada nossa, esses vossos olhos misericordiosos a nós volvei, e depois deste desterro, mostrai-nos Jesus, bendito fruto do vosso ventre, ó clemente, ó piedosa ó doce e sempre Virgem Maria. Rogai por nós Santa mãe de Deus, para que sejamos dignos da promessa de Cristo. Amém

Figura 14. Nossa Senhora Aparecida

Figura 15. Nossa Senhora das Graças

Figura 16: Sagrada Família, Nossa Senhora Aparecida e Divino Pai Eterno (da direita para a esquerda); ao fundo quadro de Jesus Misericordioso.



Fonte: Acervo da autora

As imagens das divindades são uma obra humana, porém, com a manifestação do sagrado, nelas se mediatizam também outra realidade. Assim, enquanto representações, encontram-se providas de poderes mágicos. Portanto, o sagrado/divino manifesta-se por intermédio de outra coisa. Encontra-se, nesse caso, mediatizado por imagens que se revelam em todo o espaço, como já percebemos ao descrever os cenários das interações.

Quanto à presença dessas representações de santos, saltou aos nossos olhos, especialmente, a intensa ligação de maternidade que se entende para a prática da bênção como um todo, nas rezas em si – a partir sobretudo da figura da Virgem Maria. Essas imagens podem ser compreendidas claramente a partir do arquétipo da Grande Mãe que protege, acolhe e

alimenta o Filho. Sobre esse arquétipo, Durand (2012, p. 235) esclarece que “em todas as épocas, portanto, e em todas as culturas os homens imaginaram uma Grande Mãe, uma mulher materna para a qual regressam os desejos da humanidade. A Grande Mãe é seguramente a entidade religiosa e psicológica mais universal”. Assim, a partir do culto do arquétipo da Grande Mãe, que se dá pela contemplação de Nossa Senhora, as benzedeadas preservam o sentimento de afeto e proteção. Considerando que a aspiração delas é vencer as forças malignas (as enfermidades), elas buscam na Grande Mãe, como fonte de criação e portadora da vida, converter o mal em vitalidade.

Além das imagens em gesso, notamos a expressividade de outros objetos que foram utilizados diretamente na cura do mal, como podemos observar nos rituais descritos abaixo:

(28) *...ês tem um mininim de dois ano... o mininim num tava caminhano não tinha medo de caminhá... aí minha nora falô assim... vai lá na minha sogra...minha sogra é boa demais pá benzê... abaixo de Deus meus neto caminho porque ela barreu o medo dê e cortô o medo dê... leva o minino lá... ês vei cá chegô aí falô... diz que a senhora é muito boa pá barré o medo de criança... aí eu passei a mão na faca e fui... aí eu falo... que que corta fulano? É o medo... faz o sinal da cruz... passa o minino pá frente... que que corta fulano? É o medo... faz três vez... três cruz com a faca... aí pega a bassôra e fala... que que barre em fulano? o medo... eu falo que que barre fulano? responde barre o medo... assim memo eu barro... cum três bassorada... nove bassorada... o minino já caminhô (MSJ, F, 80)*

(29) *Ocê chega no portal... assim na porta igual ali ((aponta para a porta))... cê põe a pessoa... pede a pessoa pá virá pra você... aó você fala... bate lá... fala... que que corta... pessoa fala... cobrêro capêro largatixêro brabo... aí eu falo... eu corto cabeça meio e rabo... três vez... na porta... aí nesse caso eu faço três cruz... uso faca... facão... no caso de cortá né (AB, M, 71)*

Os objetos utilizados são ressignificados, incorporando a eles um teor sagrado. Configura-se então uma hierofania, tal qual nos traz Eliade (2018), na medida em que um elemento profano (um objeto qualquer deste mundo), é sacralizado, revelando uma presença invisível e transcendente. Assim, esses objetos pertencentes às coisas deste mundo (faca, vassoura, cordão) são entendidos pelas benzedeadas como mediação significativa e expressiva de sua relação com o divino. No plano simbólico, ultrapassam o sentido de simples de objetos, representando o poder sagrado de afastamento do mal.

A **vassoura** é utilizada na benzeção para afastar o mal, nesse caso, varre-se (afasta-se) o medo da criança de caminhar. Como traz Chevalier & Gheerbrant (2021, p. 1017), “símbolo do poder sagrado, nos templos e santuários antigos, a varredura é um serviço de culto. Trata-se de eliminar do chão todos os elementos que do exterior vieram sujá-lo, e essa tarefa só pode ser executada por mãos puras”. A **faca** possui também propriedades semelhantes, já que, assim como a vassoura funciona como um instrumento de afastamento do mal, cujo simbolismo

representa “o princípio ativo modificando a matéria passiva” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021, p. 475). O corte, promovido por esse instrumento, mesmo que de modo simbólico, apresenta-se tanto como técnica de separação, de distinção, quanto como técnica de limpeza e purificação. No caso da benzeção em questão, exposta em (29), a matéria passiva a ser afetada pela faca é o próprio cobreiro e, com o uso da faca, espera-se, assim, a diferenciação de uma situação anterior (o fim da enfermidade).

Outro elemento que nos parece bastante significativo é a **porta ou portal**, referenciado no trecho (29). Nessa benzedura, o indivíduo que será benzido deve posicionar-se de frente a uma porta. Para Eliade (2018), a porta significa uma solução de continuidade. Esse limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso – onde se pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. Chevalier & Gherbrant (2021) complementam a definição ao afirmarem que a porta não indica apenas uma passagem, mas convida a atravessá-la, na acepção simbólica, convida a sair-se do profano ao sagrado; é ela que dá acesso à revelação. Na benzeção, essa passagem do profano ao sagrado implica outra transição: de um estado enfermo para um estado salutar. Ou seja, quando se alcança o sagrado, conquista-se, conseqüentemente, a cura.

Na descrição dos rituais, percebemos que eles são ricos em metáforas, que, por analogia, constroem o sentido figurado. Em termos de imaginário, são esses “sentidos” figurados que importam, por exemplo, para a decifração dos símbolos. Nas benzeções apresentadas, as palavras “varrer” e “cortar” são tomadas metaforicamente: a benzedeira “varre o medo” da criança e o benzedor “corta a doença”.

A força dos elementos da natureza é outro recurso que aparece na benzeção como essencial para a consumação da cura. Sabemos que a vida das benzedoras se configura por meio de um profundo respeito pela vida e pela ecologia. Essas mulheres frequentemente produzem curas a partir da relação delas com o meio ambiente. Tal vínculo com os elementos naturais perpassa seu ofício de um modo próprio: simbolicamente utilizam os recursos naturais como elementos milagrosos e purificadores. Na amostragem a seguir, mencionam a água, o fogo e o ramo, por exemplo:

(30) *Eu ligo aqui na rede vida passa tudo... benzo a água... judo ele benzê a água... a água é um remédio procê... eu pego milagre aqui que eu choro... a água aqui ó ((aponta para o copo de água em frente a televisão))... eu num bebo água do filtro pura não... encho o copo põe aqui... já peguei milagre que só água benzida cura... a pessoa teno fé e cuidano... (MSJ, F, 80)*

(31) *De cobra já é ôta... de ofendido... a de ofendido geralmente a pessoa vem quando é... se vim a própria pessoa cê faz a sua oração pra ele... se vim o portadô cê faz a mesma coisa... cê põe o copo d'água cheio e cê põe a mão por cima... faz as suas orações e entrega pra ele bebê como se fosse a própria pessoa sabe... o ofendido... (AB, M, 71)*

(32) *Agora essa do cobrêro eu já cortei muito... foi muita gente que já teve aqui na minha casa pra mim cortá... você pega três pausim e fala... que que eu corto... aí o ôto responde cobreiro brabo... aí eu falo assim memo eu corto... cabeça mei e rabo... faz três vez com cada pausim... no final a gente queima ês...* (ARR, F, 76)

Como temos visto, ao incorporar elementos da natureza, a benzedeira atribui-lhes um sentido sagrado. Nessa lógica, não podemos deixar de concordar com o que disse Eliade (2018), ao afirmar que, para o homem religioso, a natureza nunca é exclusivamente ‘natural’, já que está sempre repleta de um caráter religioso. No ofício das benzedeadas, temos visto que a natureza também sempre exprime algo transcendente.

As narrativas do benzedor e das benzedeadas demonstram que a água e o fogo desempenham um papel purificador. De acordo com Durand (2012), a água (mais precisamente a água lustral) simboliza a própria substância da pureza, de tal maneira que algumas gotas chegam a purificar um mundo inteiro. Para tanto, no benzimento, a presença da água é indispensável, pois a sua simbologia está diretamente ligada à cura: “Em qualquer conjunto religioso em que as encontremos, as águas conservam invariavelmente sua função: desintegram, abolem as formas, ‘lavam os pecados’, purificam e, ao mesmo tempo, regeneram” (ELIADE, 2018, p.110).

No contexto das rezas, o elemento aquático também simboliza purificação, uma vez que auxilia na eliminação das impurezas. Em (30), a benzedeadada destaca que a água benzida põe fim a muitos problemas e é a partir dela que os milagres se fazem possíveis. Em (31), o benzedor refere-se a esse poder curativo da água na eliminação do veneno do ofendido. Metaforicamente, ao tomar a água, o mal/veneno é lavado do corpo do benzido. Nesses casos, as águas assim santificadas impregnam-se, portanto, da virtude santificadora. Essa purificação visualizada nas benzeduras representa uma passagem do estado de impureza (morte simbólica) à limpidez restauradora (renascimento) – assim como ocorre em ritos iniciáticos, como o batismo, em que à água é atribuída a virtude de santificação, se Deus for invocado sobre ela.

O fogo geralmente aparece na benzeção também como elemento de purificação do mal. A purificação pelo fogo é complementar à purificação pela água. Como apresentam Chevalier & Gheerbrant (2021), o fogo possui um valor de purificador e regenerador. Nas culturas agrárias, por exemplo, há inúmeros ritos de passagem de purificação pelo fogo. Da mesma forma, na benzeção o fogo também simboliza a transformação, é um motor de regeneração: quando a planta é queimada, extingue-se a enfermidade, o benzido passa para um novo estado. Por isso, assemelha-se, no plano espiritual, à água.

Esses elementos, reconhecidos no ritual da benzeção, gravitam em torno do regime diurno. Isso porque, esses símbolos apresentam-se sempre acompanhados de uma *intenção de*

purificação, pelo fogo, pela água. Essa purificação remete ao regime diurno, uma vez que o processo de purificação supõe primeiro uma separação. A partir do ritual, tudo o que é de ruim deixa de existir para que as coisas voltem ao seu curso natural, a enfermidade desaparece para que se retorne à vitalidade; o profano para que retorne ao sagrado. As benzedeadas lidam frequentemente com a antítese, com a oposição de valores. O ritual torna-se, assim, um campo de confrontos entre bem e mal, a ordem e desordem.

Além disso, o uso do ramo/galho também se faz frequente nos rituais e, nesses contextos, compreende muito mais do que a parte de determinada planta, já que funciona como um indutor da energia do benzido, passa a ser portador da energia ou enfermidade da pessoa que está sendo benzida. Na benzeção para quebrante, a benzedeadada utiliza um ramo verde com três folhas e, com ele, realiza o gesto em cruz. As folhas utilizadas devem estar verdes, vivas, após o ritual, elas murcham, morrem, porque recebem as energias ruins que estavam no consulente. Uma das benzedeadas cita, inclusive, o uso de arruda (*Ruta graveolens*), entendida como planta que afasta o mau-olhado. Ao murchar, o ramo – não mais verde – perde o aspecto vital, já que a energia do doente é transferida a ele.

O ramo – quando permanece verde – é entendido como símbolo de ressurreição e imortalidade. O ramo representa o triunfo, é a vitória que se obtém sobre o pecado. Esse simbolismo do ramo verde pode ser visualizado, por exemplo, a partir da cerimônia da tradição cristã de Domingo de Ramos, em que os ramos representavam a imortalidade da glória de Cristo (CHEVALIER & GHEERBRANT, 2021). Essa simbologia vegetal dá-se, portanto, pelo uso de partes de plantas que cumprem um ciclo. Para Durand (2012, p.296), os ciclos vegetais relacionam-se também a simbologia do ciclo temporal, “[...] o ciclo vegetal, que se fecha da semente à semente ou da flor à flor”.

Os elementos do corpo humano (saliva, sangue, cabelo) também se apresentam simbolicamente nas rezas, ora pela utilização real do elemento (saliva), ora, linguisticamente, pela invocação do elemento (sangue, couro, cabelo). Segundo Pereira e Gomes (2018), esses recursos biológicos são usados de modo recorrente em simpatias e benzeções, pois contêm uma força biológica sagrada, constituindo fonte de energia restauradora. Na hipótese de a pessoa ter sido ofendida por algum bicho, a benzedeadada deve realizar o gesto de molhar o dedo na saliva e colocar no ferimento. A saliva, como já apresentado, é vista por Chevalier & Gheerbrant (2021) como um elemento que possui um poder mágico ou sobrenatural. Na benzeção, tal propriedade mágica também se faz presente, já que é ela que auxilia na promoção da cura. Aqui, destaca-se, ainda, a centralidade da benzedeadada no processo curativo: por meio de um elemento corporal dessa profissional da bênção possibilita-se que o benzido retome a saúde. Isso permite-nos entender que o uso da saliva nos rituais é uma tentativa das benzedeadadas de reatualizar a

trajetória mítica do Cristo, na medida que esse hábito remonta narrativas bíblicas. Em uma das situações, na tradição cristã, Jesus devolve, por meio de sua saliva, a visão a um cego (João, 9: 6, 7)¹⁰. Novamente, notamos uma busca pela repetição dos gestos exemplares, o que aponta para o mito do eterno retorno.

Podemos reconhecer que no campo da benzeção o mito do eterno retorno é atualizado. Nessa lógica, Eliade (2018) afirma que há um constante desejo do homem religioso de retornar periodicamente para trás e um esforço para restabelecer uma situação mítica, os quais são conduzidos fatalmente à contínua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos. Na benzeção, o mito do eterno retorno se mostra na repetição dos gestos exemplares revelados pelos deuses. O “eterno retorno” relaciona-se à reatualização do mesmo tempo sagrado de origem, implica o significado religioso da repetição dos gestos, das rezas do terço, ciclo da Trindade Santa. Todos os símbolos remetem a uma volta a um estado original. Os rituais e o modo de vida da comunidade caracterizam-se principalmente no sentido de uma busca ao retorno à saúde, às raízes naturais do indivíduo, do seu contato com a natureza, às experiências sagradas, ao estado de harmonia consigo e com todo seu imaginário. Para Eliade (2018, p. 56), “é graças a este ‘eterno retorno’ às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte”.

As benzedeadas além de vivenciarem o mito do eterno retorno, vivenciam o mito do herói. Remetem, na maior parte das vezes, ao arquétipo do herói que vive numa intensa luta contra o mal. Com suas armas (faca, terço, ramo, etc), essas agentes de cura buscam enfrentar as enfermidades e afastá-las do doente. Tanto as nossas conversas quanto as benzeções propriamente ditas evidenciam o caráter heróico atribuído a elas – seja pela comunidade seja por elas mesmas. Para exemplificar, poderemos citar o poder da saliva das benzedeadas, a aproximação de suas atitudes a das dos deuses, a marcação recorrente da primeira pessoa (eu) enquanto centro da cura: tudo isso reforça o papel heróico que elas exercem dentro do ritual. Ao arquétipo do herói, une-se o arquétipo do velho sábio que como um mago intermedia o humano e o divino através de seu conhecimento simbólico.

Durand (2002) afirma que os mitos são constituídos de símbolos e arquétipos, dando um sentido mítico para estes grupos. O ritual da benzeção aparece como uma manifestação cercada de símbolos que se ligam diretamente ao modo de vida e ao cotidiano da comunidade. Sem a representação simbólica – através dos movimentos, terços, santos, ramos, faca, vassoura, etc – não é possível a instauração de um ambiente mágico, onde o ritual se desenvolve. Essas

¹⁰ Tendo dito isto, cuspiu na terra, e com a saliva fez lodo, e untou com o lodo os olhos do cego. E disse-lhe: Vai, lava-te no tanque de Siloé (que significa o Enviado). Foi, pois, e lavou-se, e voltou vendo. João 9:6,7

imagens que constituem a benzeção moldam a realidade, ao mesmo tempo em que aproximam o real e o simbólico e possibilitam a manifestação do sagrado, a hierofania.

4.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO CAPÍTULO

Como pudemos notar, apesar de cada benzedor/benzedeira organizar o ritual com uma ou outra peculiaridade, a interação comunicativa nas benzeduras possui uma composição mais ou menos regular – solicitação, fórmula fixa, invocação, oferecimento; fechamento do fluxo interacional, recomendação. Em geral, os rituais assistidos e as rezas coletadas apresentaram esses elementos, embora a recomendação ao benzido não tenha sido regular em todas as benzeções.

É possível reconhecer que à interação benzedeira-Deus-benzido incorporam-se recursos simbólicos e/ou linguísticos específicos. Apareceram como elementos mais recorrentes: **i) representação numérica** – uso do número três para representar a Trindade Santa; **ii) comparação** – utilizada no discurso como forma de reforçar uma prova; **iii) verbos no modo imperativo**, ideia de ordenação da benzedeira em nome de Deus; **iv) sintagmas cristalizados** – pelo amor de Deus; **v) intertextualidade** – diálogo com textos bíblicos; **vi) metáfora** – comparação entre elementos conceituais de diferentes domínios. Esses elementos linguísticos nos mostram que as benzedeadas constantemente utilizam diferentes estratégias para estabelecer interlocução com o benzido e com Deus.

A depender do contexto curativo, essas interações são também repletas de vários elementos simbólicos, os quais produzem uma gama de sentidos. Podemos apontar, por exemplo: **i) a presença do número três**, representa perfeição, fazendo referência à trindade santa do Pai, do Filho e do Espírito Santo, base do cristianismo católico e **ii) a presença da cruz**, remete à ascensão, à aproximação entre os valores celestes (verticalidade) e as ações terrenas (horizontalidade) **iii) a utilização do ramo verde**, relaciona-se ao poder de transformação, indutor da energia do consulente, “modelo de metamorfose” (DURAND, 2012, p. 298); **iv) a presença da faca**, remete à purificação, à eliminação do mal; entre outros.

É a partir destas representações e símbolos, que as benzedeadas passam a ter uma ligação com santos ou crenças e com o outro. Nesse sentido, na constituição de toda benzeção sempre se articulam diferentes instâncias: a corporeidade, o psiquismo e a sociedade. Dessa forma, é possível reconhecer um ecossistema natural, que corresponde ao espaço onde acontece o ritual; um ecossistema mental, evidenciado pelos movimentos, símbolos e imaginário das rezas; um ecossistema social, constituído pelas relações com o outro/benzido e com a comunidade; e todos esses meios ambientes estão incorporados na interação linguística da benzeção.

Para resumir e aprofundar em alguns detalhes a EIC da benzeção, podemos assinalar que:

1. A benzeção é uma experiência com o sagrado;
2. Existem vários tipos de benzimentos e cada benzeira se apropria de modo específico da organização do ritual;
3. A interação comunicativa na benzeção acontece em dois planos: benzeira-Deus e benzeira-benzido;
4. As regras de interação específicas da benzeção são pautadas na manipulação de energias para a execução de rituais e centralizam-se mais na benzeira em si do que no benzido;
5. Quanto ao MA natural: vê-se a interação particular dos envolvidos no ritual com o espaço, evidenciada pela relação das benzeiras com a sua casa e pelo modo que elas se movimentam dentro do território sagrado (elementos corporais).
6. Quanto ao MA mental: os interagentes do processo comunicativo evidenciam uma série de símbolos, mitos e arquétipos que constroem o imaginário coletivo da benzeção.
7. Quanto ao MA social: as regras da interação comunicativa reforçam o sentimento de pertencimento na comunidade; relação íntima e solidária com o outro.
8. Nos três meio ambientes da benzeção (natural, mental e social) manifestam-se elementos espirituais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido por meio deste trabalho mostrou-nos que diante de um cenário caótico que marcou o contexto mundial, especialmente no campo da saúde, a esperança surge também na práxis de vida das pessoas que buscam incessantemente o enfrentamento das enfermidades do corpo e da alma. É exatamente nesse contexto que realizamos nosso estudo sobre a prática da benzeção, um tipo de terapêutica popular que ofereceu e continua a oferecer o alívio para várias perturbações, humanas ou não, amenizando, assim, os problemas do corpo físico e do espírito.

Ainda com a persistência da benzeção e a valorização por parte do grupo social do qual fazem parte, as benzedeadas enfrentam a oposição, de certa forma, do pensamento ocidental moderno, sobretudo da medicina oficial. Isso porque, diferentemente das propostas oficiais, a benzeção destina-se à união de experiências e conhecimentos, objetivando o reestabelecimento da saúde física, emocional e espiritual do enfermo. Esse ofício, baseado numa concepção simbólica e mágica do mundo, representa, portanto, uma maneira particular de se pensar o corpo, a doença e a cura. Fundamentadas na fé, as benzedeadas buscam, sempre que solicitadas, a solução de aflições cotidianas e a promoção da tão esperada cura. Assim, essa prática ao mesmo tempo que experimenta uma recusa por parte do conhecimento hegemônico é reconhecida e incorporada no seio da comunidade, conectando a tradição de um grupo e constituindo-se como uma resistência cultural e política à ciência médica contemporânea.

O olhar ecossistêmico lançado sobre esse contexto permite visualizar que toda vivência humana é relacional (com os demais seres humanos/com o mundo) e, da mesma forma, o ritual da benzeção se configura igualmente relacional e até mais já que relaciona também a realidade humana com o transcendente. Como visto, o ritual da benzeção valoriza a proximidade entre benzedeadas e benzido e entre essas e o transcendente.

Há, conforme esclarece Couto (2016) dois tipos de interações ecológicas: uma interação comunicativa entre indivíduos e uma interação referencial entre indivíduo e mundo. Quando pensamos na **interação comunicativa**, vemos que o processo interacional estabelecido durante o rito da benzeção (Benzedeadas-Deus-benzido) mostra que, na comunidade, em comunhão, a convivência entre os indivíduos é estabelecida no sentido de propagar a fé e contribuir com a cura do doente. Entre quem faz o rito e quem o recebe há sempre um mútuo reconhecimento e respeito, o que reforça o sentimento de comunhão e solidariedade entre os participantes do ritual.

Ao refletirmos acerca da **interação referencial**, visualizamos uma relação profunda das benzedeadas com o próprio ambiente. Tal aspecto pode ser observado, por exemplo, na defesa da ecologia, da fauna e da flora, e na valorização do espaço. Frequentemente, as especialistas mobilizaram em seus rituais plantas e uma série de objetos que evidenciam o relacionamento

delas com o mundo. Nesse caso, observamos uma frequente sacralização tanto dos objetos quanto dos espaços, como os altares, a casa e o quintal.

Depois das discussões traçadas, podemos retomar a pergunta que orientou este estudo: Como ocorre a interação comunicativa na benzeção? As análises nos permitem afirmar que para que EIC da benzeção seja bem sucedida, faz-se necessário que alguns requisitos sejam cumpridos, como: a necessidade de se reconhecer o dom; a indispensabilidade da fé do consulente para alcançar a resposta do que procura; a sintonia entre benzedeira e benzido (comunhão); a exigência da gratuidade do ofício; dentre outros elementos. O cenário, as regras interacionais, o posicionamento corporal, o conhecimento compartilhado pelos dois interlocutores e pela comunidade, tudo da interação benzedeira-benzido aponta para a hierofania, para a manifestação do sagrado.

Essas interações revelaram-nos também importantes aspectos acerca da identidade e da representatividade social das benzedeiros. O modo como elas conduzem seus ritos mostrou-nos que, por fazerem parte de uma comunidade, manifestam-se configurações interacionais próprias que ao mesmo tempo que evidenciam toda uma cultura, permitem que essa seja conservada. Os ritos de benzeção descortinam uma maneira singular dos indivíduos lerem o mundo, na medida em que envolvem uma cosmologia dotada de ações, valores e símbolos que justificam o seu papel transformador e eficaz. Assim, unifica-se dentro de uma mesma cultura mitos, símbolos, gestos, falas sagradas, que reforçam uma ideologia própria.

No ritual em si, foi possível perceber a necessidade habitual de as benzedeiros atingirem os enfermos em sua totalidade (corpo, espírito e relações sociais). Por isso, uma abordagem que concebe a benzeção aos pedaços não consegue perceber toda a riqueza dessa prática. Confirmamos, a partir daí, a indispensabilidade de enxergar a interação no contexto da benzeção como um fenômeno que vai muito além do social, pois abrange também uma dimensão física e mental. Isso quer dizer que nos possibilita acrescentar ainda que, dentro da EIC, há a possibilidade de uma relação também num plano espiritual. Nesse estudo, chamou nossa atenção o fato de que a interação entre benzedeira e o transcendente (Deus) mesmo que não sendo plenamente manifestada no âmbito material, é frequentemente marcada espacialmente (demarcação do espaço sagrado por meio de gestos como *Em-nome-do-pai* e *Pelo-Sinal*) ou verbalmente (vocativos/verbos no imperativo direcionados ao transcendente).

Ao longo de nossa análise, pudemos perceber que a interação benzedeira-Deus-benzido configura-se a partir de propriedades linguísticas e simbólicas próprias. No que diz respeito aos **elementos linguísticos**, os rituais apresentaram em sua maioria: a) representações numéricas – repetição do número três; b) verbos no imperativo – sinalizam o caráter apelativo do discurso religioso, no qual ordena a saída do mal; c) vocativos – destacam o direcionamento aos

interlocutores (benzido e transcendente); d) intertextualidade – diálogo constante com as narrativas bíblicas; e) gradação – representa a diminuição da enfermidade; f) construções repetitivas – reforçam o poder curativo das benzedadeiras; g) comparação e metáforas – evidenciam sobretudo o imaginário nas benzeções.

Os **elementos simbólicos** apontaram, na maioria das vezes, no sentido de purificação do ser: o terço que combate as enfermidades, a água que lava os pecados, o fogo que queima o mal, e assim por diante. Assim, concebemos o ritual da benzeção como uma manifestação cercada de símbolos que se ligam diretamente ao modo de vida e ao cotidiano da comunidade. No plano do imaginário, vemos que as benzedadeiras remetem, ao mesmo tempo, ao arquétipo do herói, que combate incansavelmente o mal, e ao arquétipo do velho sábio que, representação da sabedoria, intermedia o humano e o divino, o imanente e o transcendente através de seu conhecimento simbólico.

Frente a isso, podemos compreender que as realidades simbólicas existem. Elas conduzem a um dinâmico e complexo processo de representação, atuando na construção de nosso imaginário. Nesse sentido, a benzeção funciona não dentro de uma lógica racional, mas como um fenômeno sobrenatural repleto de símbolos, partindo de influências espirituais. Enquanto um conjunto de crenças e um fenômeno simbolicamente inserido em nosso cotidiano, o benzimento extrapola a realidade do material, e é exatamente por isso que nos possibilita uma outra configuração, percepção e explicação da realidade. Sua eficácia depende de todo esse conjunto que, carregado de uma dimensão simbólica, revela-nos sentidos profundos.

O imaginário utilizado pelas benzedadeiras através das orações transfigura o passado deslocando-o para o presente. É a partir da memória que as benzedadeiras garantem a continuidade do mito. Isso quer dizer que a memória é um importante componente na configuração da benzeção, já que ela possibilita recuperar essa tradição terapêutica e resgatar as origens socioculturais. Acima de tudo, através dos fragmentos de memória que são costurados a partir de um aprendizado social esse saber é ressignificado e se mantém presente na nossa história.

Enfim, chegamos ao final da pesquisa, porém sem ousar dar por encerrada qualquer reflexão sobre a terapêutica de cuidado das benzedadeiras, porque diante do que foi conhecido, qualquer explicação se tornaria incompleta. Torna-se difícil imaginar que se possa chegar à exaustividade ao abordar uma prática tão rica e complexa como a benzeção.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, A. M. **Medicina rústica**. 3 ed. São Paulo: Editora Nacional, 1979.
- ARAÚJO, G. P. **O conhecimento etnobotânico dos Kalunga: uma relação entre língua e meio ambiente**. 2014. Tese (Doutorado) – Departamento de Linguística, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.
- ALBUQUERQUE, Davi Borges. Palavras iniciais sobre metodologia em ecolinguística. **Via litterae** v. 7, n. 1, 2015, p. 131-142.
- ALVES, P. C; MINAYO, M. C. S. **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.
- BERNARDO, J. L.; PAULA, M. H. Estudo da linguagem em práticas de rezar e benzer em Goiás. **Cadernos do CNLF**, v. 17, n 12. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 2013.
- BOTELHO, J. B.; COSTA, H. L. Pajé: reconstrução e sobrevivência. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 13, n.4. Rio de Janeiro, out-dez 2006.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. (trad) Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix: 1996.
- CASTILHO, A T; PRETI, D (orgs). **A linguagem falada culta na cidade de São Paulo: materiais para seu estudo**. São Paulo: T. A. Queiroz, 1986
- CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 35 ed. José Olympio, 2021.
- COUTO, H. H. **Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente**. Brasília, Thesaurus, 2007.
- _____. O que vem a ser ecolinguística, afinal? **Cadernos de linguagem e sociedade** v. 14, n. 1, p. 235-313, 2013.
- _____. Linguística Ecolinguística. **Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 01, n. 01, p. 47-81, 2015.
- _____. Linguística ecolinguística. In: COUTO, H. H. et al. **O paradigma ecológico para as ciências da linguagem: ensaios ecolinguísticos clássicos e contemporâneos**. Goiânia: Editora UFG, 2016.
- _____. Linguística Ecolinguística: Um novo modo de estudar os fenômenos da linguagem. In: **Linguística Ecolinguística: 10 anos de Ecolinguística no Brasil**, 2017a.

_____. Mapa Mental. *Ecolinguística: Revista Brasileira De Ecologia E Linguagem*, v. 3, n. 1, 2017b. p. 206-227. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/erbel/article/view/10482>.

_____. **Contato Interlinguístico: da interação à gramática**. 2ª ed. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Linguística, UnB, 2017c. Disponível em: <http://www.ecoling.unb.br/images/contato-interlinguistico.pdf>

_____. A metodologia na linguística ecossistêmica. *Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*, v. 04, n. 02, p. 18-33, 2018.

_____. Análise do Discurso Ecossistêmica –ADE. *Árboles y Rizomas*, v. 2, n. 2, 2020. p. 1-14. Disponível em: <http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/rizomas/article/view/4634/26003658>.

CUNHA, L. A.; ASSUNÇÃO, L. C. **Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedoras**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

DEL PRIORE, M. (org). **História das mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

DOURADO, Z. P. **As inter-relações entre língua, corpo e cultura na roda de capoeira sob o viés da ecolinguística**. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

DURAND, G. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Tradução Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: CHALHOUB, Sidney (orgs). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003.

FELIX, R. L.; GOULART, C. O gênero oral benzeção: análise e caracterização no contexto contemporâneo. **Olhares & Trilhas**. Uberlândia. vol. 19, n. 2. jul./dez. 2017.

FIGUEIREDO, B. G. **A arte de curar: Cirurgiões, médicos, boticários e curandeiros no século XIX em Minas Gerais**. Rio de Janeiro: Vício de leitura, 2002.

FRANCO JR, H. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Editora brasiliense, 1992.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **ERA – Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n.2, p. 57-63, 1995

GURGEL, C. **Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos**. São Paulo: Contexto, 2020.

HEGENBERG, L. **Doença: um estudo filosófico**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998. 137 p.

LAGO, A. PÁDUA, J. A. O pensamento ecológico: da ecologia natural ao ecologismo. In: **O que é Ecologia**. Editora Brasiliense. 1ed. 1984

LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. **Metáforas da Vida Cotidiana**. Trad. De Mara Sophia Zanotto. Campinas, SP. Mercado de Letras, 2002. Trad. De: *Metaphors we live by*.

LAPLANTINE, F. **Aprender Antropologia**. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991

LAPLANTINE, F; RABEYRON, P. **Medicinas Paralelas**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989

LIMA, Cassimiro da Mata. **Rubiataba: primeiros tempos 1948-1959**. 2 ed. Goiânia: Kelps, 2013

MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. 1 ed. Cosac Naify, 2003.

MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIRANDA, C. A. C. **A arte de curar nos tempos da Colônia: limites e espaços da cura**. 3. ed. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2017.

NAESS, Arne. **The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement**. A Summary* Arne Naess and George Sessions

NASCIMENTO, Danielle Gomes. 2010. **Tradições Discursivas Oraís: Mudanças e Permanências nas Rezas de Cura e Benzeduras Populares da Região de Itabaiana**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

NENOKI DO COUTO, E. K. N. **Ecolinguística e imaginário**. Brasília: Thesaurus, 2012.

_____; ALBUQUERQUE, D. B. Análise do discurso ecológica: fundamentação teórico metodológica. **Revista de Estudos da Linguagem**, Belo Horizonte, v. 23, n.2, p. 485-509, 2015

NENOKI DO COUTO, E. K. N. Ecolinguística e Antropologia do Imaginário. **Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 08, n. 01, p. 64-76, 2022.

NEVES, M. H. M.. **Gramática de usos do português**. São Paulo, UNESP, 2000.

NOWOGRODZKI DA SILVA, A. **Interação comunicativa virtual: avatares e simulacros na comunidade de fala virtual atea**. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, E. R. **Doença, cura e benzedura**: um estudo sobre o ofício da benzedura em Campinas. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1983.

_____. **O que é medicina popular**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

_____. **O que é benzeção**. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1986.

PEREIRA, E. A.; GOMES, N. P. M. **Assim se benze em Minas Gerais**: um estudo sobre a cura através da palavra. 3 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.

PITTA, D. P. R. **Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand**. 2 ed. Curitiba: Editora CRV, 2017.

REIS, N. P. **Um olhar ecolinguístico para os saberes e as práticas de “raizeiros” da cidade de Nova Glória (GO)**. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.

SÁNCHEZ, A. B. O poder da metonímia. In: **Linguística Cognitiva**. Cadernos de Tradução, Porto Alegre, nº 25, jul-dez, 2009, p. 7-24.

SANTOS, B. S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Um discurso sobre ciências**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCLIAR, M. História do Conceito de Saúde. **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 2007

SCHMALTZ NETO, G. F. **Vale do Amanhecer como comunidade de fala**: uma visão ecolinguística. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017. 166p..

_____. Para compreender o meio ambiente mental. In: **Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 5, n. 1, 2019.

_____. Pandemia espiritual. **Ecolinguística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem**, v. 06, n. 03, p. 166-174, 2020.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23 ed rev. e atual. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, G. S. **Um cotidiano partilhado**: entre práticas e representações de benzedeiros e raizeiros. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

SILVA, S. S. A relação epistemológica entre a antropologia do imaginário e a ecolinguística. In: COUTO, E. K. N. N et.al. **Antropologia do imaginário, ecolinguística e metáfora**. Brasília: Thesaurus, 2014. p. 227-237.

SILVA, S. S.; NENOKI DO COUTO, E. N. **Para uma metodologia própria para a Ecolinguística e a ADE**. Via Litterae: Anápolis, v. 7, n. 1, p. 1, A. C; FECHINE, Y (orgs). **Semiótica da arte: teorizações, análises e ensino**. São Paulo: Hacker Editores, Centro de pesquisas sociosemióticas, 1998. p. 99-109.

_____; COUTO, E. K. N. Religião: entre a sociedade e o imaginário. **Saeculum -revista de história**. 30, 2014, p. 249-267.

TRAVAGLIA, L. C. **Um estudo textual-discursivo do verbo no português do Brasil**. Tese de Doutorado em Linguística. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1991.

VAN GENNEP. **Os ritos de passagem**. Tradução de Mariano Ferreira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

ANEXOS

Anexo 1 – Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal.

TITULO III

Dos crimes contra a tranqüilidade publica

CAPÍTULO III DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão cellula por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Parapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellula por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellula por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministras, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellula por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Anexo 2 - Fórmulas religiosas apresentadas pelo benzedor e pelas benzedoras

<p style="text-align: center;">Quebrante</p> <p>Com dois te puseram, com três eu te tiro Pai o filho e Espírito Santo As três pessoas da Santíssima Trindade Tirai este quebrante, este mal olhado pelo amor de Deus Deixai ela curada são como Ele nasceu como foi batizado. (Rezar um pai nosso uma ave maria) (AB, M, 71)</p>	<p style="text-align: center;">Quebrante</p> <p>Com dois te puseram, com três eu te tiro Pai o filho e Espírito Santo As três pessoas da Santíssima Trindade Tirai este quebrante, este mal olhado pelo amor de Deus Deixai ela curada são como Ele nasceu como foi batizado. (Rezar um pai nosso uma ave maria) (ARR, F, 76)</p>
<p style="text-align: center;">Cobreiro</p> <p>- O que eu corto? - Cobreiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. - O que eu corto? - Cobreiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. - O que eu corto? - Cobreiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. Reza o pai nosso e 3 ave marias (queimar o talo da planta) (ARR, F, 76)</p>	<p style="text-align: center;">Cobreiro</p> <p>- O que corta? - Cobreiro, sapeiro, largatixeiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. - O que corta? - Cobreiro, sapeiro, largatixeiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. - O que corta? - Cobreiro, sapeiro, largatixeiro bravo - Assim mesmo eu corto. Corto cabeça, meio rabo. Reza o pai nosso e 3 ave marias (AB, M, 71)</p>
<p style="text-align: center;">Ofendido por cobra ou qualquer bicho</p> <p>Bicho, você não ofendeu essa pessoa você ofendeu frei Clemente Se o veneno tiver no sangue sai pela carne, se tiver na carne sai pelo couro, se tiver no couro sai pelo cabelo, se tiver no cabelo sai pelo ar e isto não há de ser nada. Tirai o veneno dessa criatura deixe ele vivo assim como nasceu e foi batizado pelo amor de Deus. Reza o pai nosso e ave maria 3 vezes, oferecendo para frei Clemente nosso Senhor Jesus Cristo (Molhar o dedo na saliva e colocar no ferimento) (AB, M, 71)</p>	<p style="text-align: center;">Ofendido por cobra (pelo portador)</p> <p>(Será feita no copo de água) Eis a cruz, senhor São Bento Patriarca, Maria, José e Senhor São Bento Jesus Cristo morreu, Jesus Cristo viveu e vivo será Se este bicho tiver ofendido esta criatura, o veneno sairá, se estiver no sangue sairá pela carne, se estiver na carne sai pelo couro se tiver no couro sai pelo cabelo, se tiver no cabelo sai pelo ar e isto não a de ser nada. Reza o pai nosso e ave maria 3 vezes. Oferece essa oração ao Senhor São Bento para tirar o veneno desta criatura pelo amor de Deus (o portador toma a água no lugar do ofendido) (AB, M, 71)</p>

<p style="text-align: center;">Estancamento de sangue</p> <p>São Lucas e São Mateus foi fazer sua casa em Campos, São Lucas levou um golpe e São Mateus com 4 palavras estancou. Sangue fica na veia como Jesus na ceia, sangue fica no seu lugar como Jesus no altar, sangue fica em vós como Jesus por nós, sangue fica em si como Jesus por ti. Amém.</p> <p style="text-align: center;">Repete 3 vezes</p> <p>Senhora do Amparo nosso Senhor Jesus Cristo São Lucas São Mateus que estanca este sangue pelo amor de Deus.</p> <p style="text-align: center;">Reza o pai nosso e ave maria 3 vezes.</p> <p style="text-align: right;">(AB, M, 71)</p>	<p style="text-align: center;">Engasgamento</p> <p>São Braz, Senhor bispo, São Braz tira esse osso da guela dessa criação de trás para frente ou de frente para trás.</p> <p>São Braz, Senhor bispo, São Braz tira esse osso da guela dessa criação de trás para frente ou de frente para trás.</p> <p>São Braz, Senhor bispo, São Braz tira esse osso da guela dessa criação de trás para frente ou de frente para trás</p> <p style="text-align: center;">(Oferece para São Braz)</p> <p style="text-align: right;">(AB, M, 71)</p>
<p style="text-align: center;">Espinhela caída</p> <p>Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca, vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.</p> <p>Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca, vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.</p> <p>Quando Deus andou pelo mundo três coisas ele curou arca vento, peito aberto, espinhela caída. Assim mesmo coloca essa espinhela em seu lugar, com os poderes de Deus Pai, Filho e Espírito Santo.</p> <p style="text-align: center;">Reza o pai nosso e três ave marias</p> <p style="text-align: right;">(ARR, F, 76)</p>	<p style="text-align: center;">Espinhela caída</p> <p>Santa Terezinha, Santa Margarida coloca a espinhela dessa pessoa no lugar porque ela está caída.</p> <p>Santa Terezinha, Santa Margarida coloca a espinhela dessa pessoa no lugar porque ela está caída.</p> <p>Santa Terezinha, Santa Margarida coloca a espinhela dessa pessoa no lugar porque ela está caída</p> <p style="text-align: center;">Reza pai nosso e três ave marias</p> <p style="text-align: right;">(AB, M, 71)</p>
<p style="text-align: center;">Bicheira</p> <p>Assim como o serviço nos domingos e dias santos não vai adiante assim este bicho não há de ir. Saindo de 3 em 3 de 2 em 2 de 1 em 1 até não ficar nenhum. Amém.</p> <p style="text-align: center;">Repete 3 vezes</p> <p style="text-align: right;">(AB, M, 71)</p>	<p style="text-align: center;">Medo de caminhar de criança</p> <p>- O que que corta em (nome do benzido)? - É o medo.</p> <p style="text-align: center;">- Assim mesmo eu corto.</p> <p>(Repete a oração três vezes fazendo três cruzeiras no chão)</p> <p>- O que que varre em (nome do benzido)? - É o medo.</p> <p style="text-align: center;">- Assim mesmo eu varro.</p> <p>(Repete a oração três vezes, varrendo três vezes o chão)</p> <p style="text-align: right;">(MSJ, F, 80)</p>

Estrela do céu

A nossa Senhora a estrela do céu (Maria Santíssima)

Que a seus peitos criou ao Senhor, extinguiu e que no mundo introduziu o primeiro pai dos humanos.

Digne-se agora a mesma Estrela reprimir os influxos dos astros que, por suas disposições malignas, ferem o povo com pestíferas epidemias. Gloriosa Estrela do Mar, que sublime louvores digníssima, da peste que nos defendei, contra os enganos do mundo nos protegei, Medicina Cristã, aos sãos conservai, aos enfermos sai, o que a humana força não pode vossa graça nos conceda. Amém.

Diga-se três vezes.

Ouvi-nos, Ó Maria, porque vosso Filho vos honra em nada vos negar.

Salvai-nos Ó Messias: que por nós vos pede a Senhora Virgem Maria. Em todas as nossas atribuições e angústias socorrei-nos ó puríssima Virgem Maria.

Ó Deus de Misericórdia, Deus de piedade e deus de indulgências que compadecendo da aflição de vosso povo dissestes ao anjo que o feria: suspende tua mão por amor daquela Estrela Gloriosa, Vossa Mãe puríssima, de cujos preciosos peitos recebestes o precioso licor, milagroso contra veneno dos nossos delitos, concedei-nos o auxílio da vossa graça para que sejamos com certeza livres e misericordiosamente preservados de toda a peste e improvisada morte e de todo o perigo e condenação eterna. Por vós Jesus Cristo, Rei da Glória, que viveis e reinai por todos os séculos dos séculos. Amém.

(ARR, F, 76)

Oração de Jesus Cristo

Jesus Cristo Rei do Mundo

Jesus Cristo Rei do mundo que governa o mundo inteiro olhai para estes vossos servos livrai-me dos feiticeiros.

Eu vos entrego o meu corpo de meu livre coração. Livrai-me dos espíritos maus e de toda a tentarão. Olhai-me, Jesus Cristo defendei-me nesta hora azar que estiver comigo tirai-me do meu corpo afora.

As três pessoas distintas da Santíssima Trindade rodeiam este corpo que peço por caridade.

Com a chave do sagrado que feche todo meu corpo para livrar dos inimigos que possa encontrar de topo. Que eu não seja enfeitiçada nem minha família. Fecharei meu corpo por Deus e a Virgem Maria, pois quando o azar vier cair no meu coração guarda-me dentro da estrela do signo do Salomão.

Em nome de meu Jesus vencerei todos os perigos, minha alma e uma cruz para livra dos inimigos. Se quiser me fazer mal qualquer hora da noite ou do dia me encontrarão bem guardados pela puríssima Virgem Maria.

(ARR, F, 76)

Anexo 3 – Parecer consubstanciado do CEP



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: ENTRE O MEDICINAL E O RELIGIOSO: PENSANDO ECOLINGUISTICAMENTE O SISTEMA DE CURA DOS/AS BENZEDEIROS/AS

Pesquisador: NATALIA DE PAULA REIS

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 16926919.1.0000.5083

Instituição Proponente: Universidade Federal de Goiás - UFG

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.533.264

Apresentação do Projeto:

Pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-graduação da Faculdade de Letras da UFG, linha de pesquisa linguagem, sociedade e cultura. Trata-se de Estudo de Caso descritivo e qualitativo, realizado por meio de entrevistas e registros audiovisuais com número de 4 participantes.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar os papéis dos meios ambientes mental, social e natural na construção dos saberes curativos de benzedeiros/as da cidade de Nova Glória(GO).

Objetivo Secundário:

- Analisar as sabedorias etnomédicas e o fazer ritualístico dos/as benzedeiros/as, tendo em vista aspectos simbólicos e performativos;
- Compreender os elementos linguísticos, extralinguísticos, proxêmicos e cinésicos presentes na Ecologia da Interação Comunicativa curador-doente;
- Atentar para a relação entre saber tradicional e científico e como se dá essa relação no âmbito da medicina religiosa, popular; Investigar as interfaces entre Ecolinguística e Etnociências, considerando as relações homem-meio ambiente.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A pesquisadora considera a possibilidade do risco de constrangimentos aos participantes em

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.533.264

função da entrevista e, para amenizar os riscos, garante aos mesmos o anonimato e a possibilidade de interrupção da participação no estudo. Como benefícios, pretende elucidar melhor a interface entre a ecolinguística e etnociências.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa traz temática ainda pouco explorada e de relevância para a área.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Protocolo de pesquisa contendo folha de rosto assinada, termo de compromisso das pesquisadoras, projeto detalhado, roteiro de entrevista e TCLE com objetivos da pesquisa, metodologia, cronograma, solicitação de autorização do participante para uso de imagens e explicação relativas a voluntariedade, interrupção do estudo e indenização em caso de danos.

Recomendações:

Recomenda-se deixar a previsão da assinatura datiloscópica e dar o direito à participante, se desejar, de ter sua identidade divulgada, de acordo com a natureza da pesquisa.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Conclui-se pela aprovação do protocolo de pesquisa, por considerar que esta não apresenta impedimentos éticos.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa, prevista para fevereiro de 2021.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1378626.pdf	04/07/2019 11:37:07		Aceito
Outros	roteirodeentrevista.docx	04/07/2019 11:35:35	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura	ProjetoCompleto.docx	04/07/2019 11:33:35	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.533.264

Investigador	ProjetoCompleto.docx	04/07/2019 11:33:35	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito
Declaração de Pesquisadores	termodecompromisso.docx	04/07/2019 11:32:45	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito
Folha de Rosto	folhaderosto.pdf	04/07/2019 11:32:21	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle.doc	04/07/2019 11:31:49	NATALIA DE PAULA REIS	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 26 de Agosto de 2019

Assinado por:
Geisa Mozzer
(Coordenador(a))

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpi.ufg@gmail.com

Anexo 4 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Entre o medicinal e o religioso: pensando ecolinguisticamente o sistema de cura dos/as benzedeiros/as”. Meu nome é Natália de Paula Reis, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é na Ecolinguística (Estudos Linguísticos). Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail nataliaah.r@hotmail.com e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62)998031113 inclusive com possibilidade de ligação a cobrar. Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

Os problemas do corpo foram concebidos desde a Antiguidade do ponto de vista religioso e místico. Apesar de não tão recorrentes como nos séculos passados, as práticas religiosas, hoje, ainda se encontram relacionadas à cura de doenças. Por meio de rezas, benzeções e rituais religiosos, benzedeiros zelam pelo bem e saúde das comunidades. Nesta proposta, direcionamos nossa temática, especialmente, para essas práticas de benzedeiros/as na atualidade. O trabalho tem como objetivo geral analisar quais os papéis dos meios ambientes mental, social e natural na construção dos saberes curativos de benzedeiros/as da cidade de Nova Glória (GO). Você será entrevistado e para isso deverá reservar um período de, pelo menos 30 minutos, para que possamos conversar. Será feita uma coleta de depoimentos com benzedeiros/as, registros com fotografias das práticas realizadas por eles (benzeções). Como as perguntas serão sobre seu trabalho, podem acontecer desconfortos emocionais ou constrangimentos e você poderá não responder a qualquer pergunta que lhe trouxer alguma angústia. Você tem direito a ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, e a pleitear indenização em caso de danos. Se você não quiser que seu nome seja divulgado está garantida o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato. Contudo, haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse se não houver objeção:

- () Permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa;
() Não permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu,, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Entre o medicinal e o religioso: pensando ecolinguisticamente o sistema de cura dos/as benzedeiros/as”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pela pesquisadora responsável Natália de Paula Reis sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, de de

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

Anexo 5 – Dez mandamentos da lei de Deus

1. Amar a Deus sobre todas as coisas.
2. Não tomar seu santo nome em vão.
3. Guardar domingos e festas de guarda
4. Honrar Pai e Mãe
5. Não matar
6. Não pecar contra a castidade
7. Não roubar
8. Não levantar falso testemunho
9. Não desejar a mulher do próximo
10. Não cobiçar as coisas alheias

Fonte: Disponível em: <<https://www.catolicoorante.com.br/10mandamentos.html>> Acesso em: 05 nov
2021