

**ENTRE OS CAMPOS MEDICINAL E RELIGIOSO:
ALGUMAS CONSIDERAÇÕES EM TORNO
DOS CONHECIMENTOS DA PRÁTICA DO
BENZIMENTO EM CALDAS, MINAS GERAIS
(2000-2020)**

Leticia Elias Bernardes¹

RESUMO: O benzimento/benzeção configura-se como uma prática popular de cura, presente no Brasil, e é transmitida ao longo dos séculos por meio da oralidade. Benzedeiros e benzedeadas são procurados para sanar males, geralmente se dedicando a doenças particulares e, nesse sentido, constitui-se um ofício de cura específico. Dessa maneira, o presente trabalho se concentra na análise dessa manifestação cultural no século XXI, examinando vestígios de como ocorre a apreensão e a transmissão do ofício, os processos de cura e as ligações entre os campos medicinal e o religioso, a partir do município de Caldas, situado no Sul de Minas Gerais. Sob os pressupostos da História Oral, realizou-se, por meio do trabalho de campo, duas entrevistas com uma benzedeadas e um benzedeador do referido município. A análise se debruça em múltiplas facetas da arte de benzer, investigando a permanência do benzimento entre os anos 2000-2020.

PALAVRAS-CHAVE: Cura Popular. Religiosidade. Benzimento.

**BETWEEN THE MEDICINAL AND RELIGIOUS
FIELDS: SOME CONSIDERATIONS AROUND
THE KNOWLEDGE OF THE PRACTICE OF
BLESSING IN CALDAS, MINAS GERAIS
(2000-2020)**

¹ Mestranda em História das Ciências e da Saúde pela Casa de Oswaldo Cruz (FIOCRUZ-RJ).
E-mail: bernardes.27@hotmail.com.

ABSTRACT: The blessing is configured as a popular practice of healing, present in Brazil, and it was passed for centuries through orality. Faith healers are sought to cure ills, generally dedicating themselves to particular diseases and, in this sense, constituting a specific job. In this way, the present work focuses on the analysis, from the municipality of Caldas, located in the south of Minas Gerais, of this cultural manifestation in the 21st century, examining traces of how the capture and transmission of the craft occurs, the healing processes and the links between medicinal and religious fields. Based on the data of Oral History, through fieldwork, interviews were conducted with two faith healers from aforementioned municipality. Therefore, investigating focuses on years, analyzing the art of blessing between the years 2000-2020.

KEYWORDS: Folk cure. Religiosity. Blessing.

ENTRE LOS CAMPOS MEDICINAL Y RELIGIOSO: ALGUNAS CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONOCIMIENTO DE LA PRÁCTICA DE LA BENDICIÓN EN CALDAS, MINAS GERAIS (2000-2020)

RESUMEN: La bendición se configura como una práctica popular de curación, presente en Brasil, transcurrida a través de los siglos mediante la oralidad. Los curanderos son buscados para curar dolencias, dedicándose generalmente a enfermedades particulares y, en este sentido, constituye un oficio curativo específico. De esta forma, el presente trabajo enfoca en el análisis, desde el municipio de Caldas, ubicado en el sur de Minas Gerais, de esta manifestación cultural en el siglo XXI, examinando huellas de cómo ocurre la aprehensión y transmisión del oficio, los procesos de curar y los vínculos entre los campos médico y religioso. Bajo los supuestos de la Historia Oral, a través del trabajo de campo, se realizaron entrevistas con dos curanderos de ese municipio. Por tanto, el análisis se centra en múltiples facetas del arte de bendecir, investigando la permanencia de la bendición entre los años 2000-2020.

PALABRAS CLAVE: Cura popular. Religiosidad. Bendición.

INTRODUÇÃO

O benzimento/benzeção, enquanto prática secular, possui significados que se transformam ao longo do tempo de acordo com as próprias mudanças política-histórica-social e econômica da sociedade, pois os indivíduos, enquanto agentes históricos ativos, ressignificam seus usos conforme as necessidades cotidianas do âmbito material e imaterial. Desse modo, no Brasil no século XXI, “parte da população busca soluções frente aos seus problemas, sejam eles físicos e/ou espirituais, nos indivíduos que carregam o saber da cura popular, sendo estes conhecidos como benzedeiros(as), curandeiros(as) e raizeiros(as)” (BERNARDES, 2020, p. 130). Nesse sentido, a análise desse trabalho se ancora na permanência do benzimento no recorte temporal do ano 2000 até 2020, “enquanto uma prática de cura que segue uma lógica singular ligada à religiosidade e aos saberes transmitidos entre gerações”. (BERNARDES, 2020, p. 130)

A partir do recorte socioespacial do município de Caldas, situado no Sul de Minas Gerais, e sob os pressupostos da História Oral, esse trabalho se concentra nas fontes orais² por meio da realização de duas entrevistas³ com uma benzedeira⁴ e um benzedeiro do referido município, analisando a permanência do benzimento em seus usos e nas formas com que vigora no recorte temporal delimitado. Sob o pressuposto de que a memória é um fenômeno construído socialmente e individualmente, possuindo um processo de constituição consciente e inconsciente (POLLAK, 1992, p. 5), consideramos que “a História Oral consegue aprofundar nas significações do passado para a memória do entrevistado, uma vez que essa metodologia:

² Optou-se por representar na transcrição o modo de falar coloquial dos entrevistados, sem as correções para a linguagem escrita.

³ A partir do convite e consentimento dos depoentes, foram produzidos e assinados os documentos necessários, a Carta de Cessão e o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, conforme orienta o *Manual de História Oral* de Verena Alberti (2005).

⁴ O presente trabalho seguiu as reivindicações formuladas pelo Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos da Universidade Federal de Uberlândia. Como o atual modelo de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (disponível em: <http://www.comissoes.propp.ufu.br/node/123>) prescreve a preservação da identidade dos entrevistados, optou-se, nesse artigo, apenas por referencia-los por meio das iniciais “C. M.” e “H. D.”.

Alia o esforço de reconstruir padrões e modelos à atenção às variações e transgressões individuais concretas. Assim, a História Oral tende a representar a realidade não tanto como um tabuleiro em que todos os quadrados são iguais, mas como um mosaico ou colcha de retalhos, em que os pedaços são diferentes, porém, formam um todo coerente depois de reunidos. (PORTELLI, 1997, p. 17)

Ao estudarmos o benzimento, observamos uma série de processos que englobam, por exemplo, orações e plantas, compondo uma conjuntura de conhecimentos formados por “relações vivas que se mantêm e se reproduzem porque são simbólicas. Elas sintetizam e traduzem uma dada maneira de ler o mundo e as necessidades (...). E assim, essas relações se atualizam em forma e em conteúdo permanentemente”. (OLIVEIRA, 1985, p. 44)

Nesse sentido, enfatizamos a pertinência do debate decolonial atrelado à análise, uma vez que, diante dos processos históricos do colonialismo e do neocolonialismo, a perspectiva decolonial, ao pensar em diferentes localidades e nos processos de formação e de circulação de múltiplas formas de conhecimentos, contribui na compreensão das especificidades e na produção dos saberes em torno do benzimento no cotidiano. Em consonância, também dialogamos com a história do conhecimento, uma vez que ela permite e a fazer novas perguntas sobre os limites, as hierarquias e a constituição de diferentes tipos de conhecimento. (DUPLÉ & SOMSEN, 2019, p. 187)

Para isso, os autores Emma Kowal e Timothy Neale (2020), Kapil Raj (2013), Manolis Patiniotis (2013), Sven Dupré e Geert Somsen (2019) e Warwick Anderson (2009) ajudaram a refletir como essa manifestação popular de cura, conforme defendido por Nikelen Witter (2001, p. 20), não foi somente um fenômeno construído ao longo do tempo para cobrir os espaços deixados pela medicina tradicional, mas compõe um conjunto de saberes elaborados a partir da experiência dos sujeitos em diferentes espacialidades.

Além disso, a partir de conceitos como *estilo de pensamento*, também seguimos no encaixo de Ludwik Fleck (2010) especialmente em relação ao entendimento do processo de conhecimento como atividade social, englobando a discussão sobre a circularidade do conhecimento. O autor nos ajuda pensar o benzimento como uma prática social, ou seja, sua atuação e, conseqüentemente, sua própria legitimação, se encontram intimamente atreladas ao meio em que a benzeção está inserida.

Acreditamos que a articulação da pesquisa com os referidos debates contribue na investigação de dinâmicas sociais em torno das benzeduras, ressaltando o seu caráter de atendimento das necessidades cotidianas de múltiplos grupos sociais. Por fim, esse diálogo também proporciona um olhar mais atento para as construções e transformações dos conhecimentos em torno da prática, uma vez que ela não é estática, mas possuidora de modificações e de permanências entre suas fórmulas e seus sentidos.

DESENVOLVIMENTO

Antes propriamente de aprofundar no benzimento, optamos por evidenciar uma breve apresentação dos dois participantes que aceitaram participar da presente pesquisa. Em relação à entrevistada residente no distrito rural de São Pedro de Caldas, C. M., de 50 anos, ela nasceu na parte urbana de Caldas, mas residiu boa parte de sua vida no referido distrito. Seu pai tirava leite e sua mãe era dona de casa. Formada em Magistério e em Pedagogia, C. M. trabalha na secretaria da Escola Estadual José Franco, localizada no distrito de São Pedro de Caldas. Mora com seu marido e com seus dois filhos.

Já o benzedeiro H. D., de 78 anos, nasceu na localidade conhecida como Ribeirão dos Bugres, que se situa próximo à entrada da cidade de Caldas. Antes de atingir a maioridade, ajudava sua mãe a amarrar parreira, vendia sabões e doces nas casas. Sua mãe, além dos afazeres domésticos, trabalhava na roça e seu pai era pedreiro. Mais velho, exerceu a profissão de pintor/pedreiro até se aposentar. Não tem filhos. Atualmente reside sozinho na cidade de Caldas, mas já morou, ao longo de sua vida, nos municípios de Campinas, Conceição dos Ouros, Pouso Alegre e São Paulo.

Dado essa breve apresentação dos participantes, a transmissão do benzimento ocorre por meio da oralidade – que consiste na transmissão oral de conhecimento geralmente de um benzedor/benedora mais antigo para outro sujeito mais jovem, a partir da identificação do dom nesse indivíduo. Este processo é conhecido como iniciação. A iniciação, a princípio, pode estar “ligada a certas provações e sacrifícios que são recompensados sob a forma do direito de exercer a cura através da palavra” (GOMES & PEREIRA, 2018, p. 105), ou seja, os sujeitos que vão tornar-se benzedores e benzedoras, podem ter que abdicar de determinadas posturas e ações para exercer a prática:

O que está em jogo é o direito do indivíduo de buscar o seu lugar na sociedade e, nesse caso, trata-se de um indivíduo que precisa construir sua identidade segundo as indicações de uma tradição vigorosa. Por isso, além do sacrifício decorrente da aprendizagem do sagrado, a benzedora tem de lidar com a possibilidade de abdicar de certos desejos pessoais para desempenhar o seu papel no grupo. O conflito entre a vontade pessoal e a convocação social faz parte do percurso das benzedoras mas, na maioria das vezes, é sublimado pelo discurso que acentua a necessidade de cumprir uma missão. (GOMES & PEREIRA, 2018, p. 119)

Nessa perspectiva que o benzimento é observado pelo antropólogo Alberto Quintana (1999, p. 86) enquanto um ofício, pois o sujeito não apenas fez uma escolha em exercer o benzimento, mas ele também estaria predestinado, como uma obrigação que se deve cumprir. O indivíduo dedica parte da sua vida ao exercício da benzedura, a qual acredita ter recebido de Deus, geralmente a partir da descoberta e do reconhecimento desse dom, que pode ter início tanto pela identificação, por parte de outro benzedor/benedora, como exposto acima, ou pelo reconhecimento de algum acontecimento forte, como uma espécie de revelação divina, ou tem-se ainda todas essas situações combinadas de diversas maneiras entre si (GOMES & PEREIRA, 2018, p. 34).

No que concerne os dois estudos de caso, o benzedeiro H. D. desde jovem se interessou em aprender orações e, posteriormente, no benzimento que era exercido pelo seu avô e depois pela sua mãe, a qual transmitiu a prática para ele. Todavia, ele somente aprendeu após sua mãe decidir parar de exercer o ofício:

H. D.: Ela falou “não vou mais mexer com benzimento não, se quiser, eu vou passar procê, cê gosta. Cê trabalha em centro (centro espírita), mas o benzimento é fora do centro espírita”. Eu falei “pra mim não tem problema”.

Conforme ressaltado, H. D., desde criança, se interessou pelo âmbito religioso, aprendendo orações e frequentando, de maneira assídua, instituições religiosas. Nesse sentido, quando sua mãe decidiu transmitir o benzimento, na década de 1960, H. D. já tinha desenvolvido, por exemplo, sua mediunidade⁵ em terreiros da Umbanda. Inclusive, por meio do trecho acima, observamos que a mãe de H. D., ao decidir transmitir a prática, considerou a vivência religiosa do filho, o que enfatiza a ideia de que o benzedeiro/benedeira, ao passar seus saberes de cura, pode tender a escolher indivíduos que possuem uma ligação forte com a vida religiosa, pois o benzedor/benedora, por exercer uma manifestação inserida no campo religioso, necessita apresentar um compromisso.

No caso de H. D., é interessante salientar que o benzimento somente foi passado quando sua mãe decidiu parar de exercer o ofício e, em outros momentos da entrevista, H. D. reafirmou esse pensamento de transmitir a prática somente quando o benzedeiro anterior encerrar suas atividades. Nesse sentido, enfatizamos uma condição da prática que pode ser seguida por alguns desses agentes: benzedeiros/benedeiras não podem transmitir a benzeção e continuar exercendo-a.

⁵ Acredita-se que mediunidade é o nome atribuído à capacidade humana que possibilita o contato entre encarnados e o mundo espiritual. Ela se manifesta em todos os indivíduos de forma mais ou menos intensa. Por ser intrínseca aos seres humanos, ela pode ser desenvolvida, como ocorre em determinados centros espíritas. O termo médium é usado para designar o indivíduo que possui uma sensibilidade especial ou mais intensa, tornando-se canal de comunicação entre o mundo físico e o metafísico. In: LEGIÃO PUBLICAÇÕES, 10 de jul. 2022.

Por isso, muitos desses indivíduos podem optar por transmitir o ofício somente quando estiverem já mais velhos, encerrando seus “ciclos” e procurando outros indivíduos para continuar. Sendo assim, o benzimento pode ser compreendido como uma espécie de missão divina no campo da cura, que deve ser seguida por sujeitos específicos, os quais também devem, em grande medida, ter o compromisso em identificar e passar a prática para outro escolhido.

A benzedeira C. M. também aprendeu a prática em condição parecida. A benzedora afirmou na entrevista que seu interesse pela benzedura, ocorrido ainda na adolescência, foi motivado ao presenciar sua avó (benzedeira) curando um malefício do seu ex-namorado. Presenciar a maneira rápida que sua avó orava e o rápido restabelecimento do sujeito despertaram seu interesse por essa manifestação cultural. Todavia, foi somente em um período anterior à morte da avó que C. M. aprendeu a benzeção.

Além de sua avó, ela também aprendeu, especificamente uma benzedura, com seu tio, quando já tinha se tornado benzedeira. Apesar de ter solicitado antes, o tio de C. M. somente passou a referida benzedura quando sua saúde estava ruim (período breve antes de falecer). Ademais, esse benzedeiro, desejou, a princípio, transmitir a benzeção para seu filho e não para C. M., contudo, como este não aceitou, antes de falecer, decidiu passar para C. M., assinalando novamente para a questão de procurar transmitir o ofício antes de morrer:

O empréstimo da palavra divina e a mediação são aspectos que revelam aos rezadores o estatuto temporário de suas atividades, pois exercem essas funções ao longo de suas vidas, porém, chegado o momento de fazer a passagem deste para o outro mundo torna-se necessário deixar “aqui na Terra” os herdeiros dessa tarefa sagrada. Daí a preocupação dos rezadores em descobrir alguém que os substitua, já que a benzeção é desenvolvida para atender aos homens em trajetória terrena. (GOMES & PEREIRA, 2002, p. 148)

Por esse ângulo, também podemos enfatizar o caráter familiar do benzimento. Além do âmbito religioso, benzedeiros/benzedoras também podem tender a transmitir a prática especialmente para familiares próximos, como filhos/filhas, uma vez que, muitas vezes, os próprios aprenderam em seu seio familiar e desejam continuar nesse percurso:

Vamos caracterizar esse processo como *iniciação pela experiência após a transmissão personalizada do saber*, o que implica o exercício da atividade sagrada mediante a passagem do conhecimento de uma geração para a outra, ou seja, de um agente da família para outro. Em geral, prefere-se que a transmissão ocorra para alguém próximo na linha de parentesco, por exemplo, de mãe para filha, de pai para filho e, em circunstâncias menos favorecidas, para sobrinhos, netos e até para outras pessoas situadas fora do círculo familiar. (GOMES & PEREIRA, 2002, p. 161-162)

A partir dessa conjuntura de transmissões, podemos intercalar nossa análise com o debate decolonial. A princípio, como ponderado por Timothy Neale e Emma Kowal (2020, p. 411), a partir da presença do eurocentrismo e do reconhecimento do processo de colonialismo mundial, as viradas decolonias possuem uma relevância em múltiplos campos de estudo, pois preocupam-se com as condições sociais e políticas da produção do conhecimento diante de dominações epistêmicas.

Dessa maneira, especificamente no campo da história das ciências, a decolonialidade possui a sensibilidade em observar, de maneira crítica, como a ciência viaja e interage em variados locais (ANDERSON, 2009, p. 390), pois ela se concentra no desafio de trabalhar com a heterogeneidade de vozes e de experiências de múltiplos territórios (ANDERSON, 2009, p. 391), evidenciando a desconstrução histórica da centralidade da Europa. (PATINIOTIS, 2013, p. 368)

Conforme ressaltado por Manolis Patiniotis (2013, p. 367), em relação às metodologias historiográficas, com o intuito de refletir sobre as dimensões epistemológica e social da produção do conhecimento em variadas localidades, pondera-se a tendência em perceber o “caráter fluente

do conhecimento e o impacto do contexto sociopolítico nos discursos científicos locais” (PATINIOTIS, 2013, p. 367). Com isso, podemos enfatizar a investigação em torno das práticas de conhecimento local e seu movimento através do espaço. (ANDERSON, 2009, p. 394)

Nesse ponto, encontra-se a perspectiva de sinalizar a ciência não como um legado da Europa para o resto do mundo, mas como um fenômeno que exprimi o deslocamento do jogo de equilíbrio de poder epistêmico (PATINIOTIS, 2013, p. 370). Nesse sentido, a partir do reconhecimento da complexidade das relações entre diferentes localidades, observa-se que a circulação do conhecimento não é propriamente sobre o deslocamento, mas sobre as formas de produção dele, as quais não são estáticas e definidas, mas transformadas ao longo do tempo por meio dos objetos, das ideias e das práticas (PATINIOTIS, 2013, p. 370). Por isso, a abordagem decolonial pode ser um caminho para pesquisar as complexidades do contato, englobando apropriações, resistências, transformações e contestações em espaços que o colonialismo imperou (ANDERSON, 2009, p. 392):

Uma perspectiva decolonial sugere novas maneiras de estudar as mudanças nas economias políticas do capitalismo e da ciência, a reorganização mútua do global e do local, o crescente tráfego transnacional de pessoas, práticas, tecnologias e disputas contemporâneas sobre “propriedade intelectual”... Espero que um envolvimento mais próximo dos estudos científicos com os estudos pós-coloniais nos permita questionar a tecnociência de forma diferente, encontrar fontes mais heterogêneas e revelar mais plenamente os padrões de transações locais que dão origem a reivindicações globais ou universalistas. (ANDERSON, 2009, p. 393)

Dessa maneira, focalizar em diferentes espaços permite delinear as formas com que as práticas adquiriram um *status* epistêmico em meio a múltiplos ambientes culturais e contextos sociais (PATINIOTIS, 2013, p. 370). Além disso, especialmente os discursos locais nos ajudam a ampliar

perspectivas historiográficas, ressaltando a diversidade (PATINIOTIS, 2013, p. 372) e desmitificando o padrão positivista concentrado somente na visão de “transferência” de ideias e de práticas, o qual não foca nos processos pelos quais essas ideias e práticas científicas foram assimiladas por ambientes intelectuais significativamente distintos daqueles de onde essas ideias e práticas se originaram. (PATINIOTIS, 2013, p. 373)

Conforme também ponderado por Kapil Raj (2013, p. 337), a história da ciência, em seu modo clássico positivista-idealista, não se concentrou, em grande medida, na relevância dos espaços das práticas científicas e em suas formas de difusão, uma vez que a ciência foi entendida como universal. Em contraponto, a decolonialidade evidencia que as ideias e as práticas científicas modernas não foram recebidas passivamente, mas ressignificadas conforme a cultura local (PATINIOTIS, 2013, p. 375), ou seja, os atores locais “moldaram as visões e práticas recebidas de maneiras diferentes e muitas vezes inesperadas, a fim de alinhá-las com seus padrões intelectuais familiares e predisposições culturais” (PATINIOTIS, 2013, p. 376). Desse modo, as práticas científicas se difundem através de processos complexos de acomodação e de negociação. (RAJ, 2013, p. 341)

Por meio desse debate, a princípio, conseguimos refletir sobre o conhecimento construído em torno do benzimento. Esta manifestação cultural, ao ser transmitida por meio da oralidade entre os indivíduos ao longo de séculos, possui uma historicidade em meio a uma amálgama de práticas e de crenças. No período colonial, por exemplo, as benzeduras buscavam atender as emergências diárias da saúde, uma vez que, assim como as demais práticas medicinais de modo geral, elas estavam aproximadas de soluções religiosas, na medida em que, neste período, as concepções de doença e de cura se relacionavam às explicações sobrenaturais. (RIBEIRO, 1997, p. 44)

Nessa atmosfera, encontra-se grandes aproximações entre a própria medicina tradicional e as práticas populares de cura (BERNARDES, 2020, p. 131). No campo da cura colonial, por exemplo, tendia-se a acreditar que “o excremento era uma das possibilidades de restituição da saúde e os processos terapêuticos, dessa maneira, se baseavam nas provocações de vômitos, diarreias ou sudorese”. (GURGEL, 2010, p. 148)

Além das excreções, também encontramos o forte papel de outros elementos, como ervas cozidas, pós e urtigas com mel (MELLO E SOUZA, 1986, p. 88). Os detentores da cura popular manipulavam o reino vegetal e, nos procedimentos desses agentes, “Orações, sangrias, manipulações de objetos sagrados católicos e adivinhações quase nunca estavam sozinhas, sendo entremeadas pela concomitante utilização de “pozes e ervas” ou “raízes de ervas”.” (NOGUEIRA, 2013, p. 248)

Refletir sobre essas práticas no período colonial também se relaciona com a noção da presença delas em outras territorialidades. No caso do curandeirismo, este já era corrente entre as próprias populações africanas, passando por tradições populares extremamente antigas (MELLO E SOUZA, 1986, p. 88). Já as benzeduras, conforme analisado por Francisco Bethencourt (2004, p. 205), possuíam uma vasta presença em Portugal no século XVI.

Por isso, conforme defendido por Laura de Mello e Souza (1986, p. 226), a medicina popular europeia, no período colonial, atrelou-se ao conhecimento de rituais e de ervas de africanos, indígenas e mestiços e, agentes como os curandeiros, tiveram um papel importante em restituir a saúde no cotidiano colonial, formando um cenário complexo que “refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e multifacetado em que as práticas da cura popular, no início do século XVIII, já se achavam arraigadas no cotidiano colonial”. (MELLO E SOUZA, 1986, p. 179)

Todavia, salientamos que essa atmosfera é construída de acordo a experiência da vida diária das populações, pois é interessante observar o vínculo dessas práticas de cura com o cotidiano. A princípio, é necessário observar que a cura popular se distancia da medicina oficial pela própria classe social. Em grande medida, a cura popular era praticada por escravizados, forros e livres pobres, enquanto os indivíduos praticantes da medicina oficial tinham, de modo geral, privilégios econômicos. (PIMENTA, 1998, p. 7)

Por isso, enfatizamos que esta manifestação evidencia determinadas percepções da realidade e maneiras as quais os indivíduos lidam com a doença e a cura no seu dia-a-dia. Sendo assim, a benzeção está associada

às configurações da vida social, constituindo um saber em-se-fazendo no aqui e no agora, “de um trabalho feito no calor da hora. Não como um fenômeno captado na sua aparência, mas de uma história; a história da expropriação de um dos muitos sujeitos populares que operam o seu ofício por meio de um saber que lhes é próprio”. (OLIVEIRA, 1985, p. 7-8)

Conseqüentemente, a medicina erudita tinha o poder de tentar reprimir outras práticas de cura. Por isso, é relevante pensar que a própria presença da imposição, por parte da medicina oficial, estava aliada, ao mesmo tempo, com a existência de uma resistência das outras práticas de cura e, sendo assim, ponderamos a continuidade de um cenário de tensões e de aproximações, já que os próprios médicos podiam utilizar métodos da medicina popular e vice-versa. (PIMENTA, 1998, p. 7)

Nesse âmbito de pensar nos usos dessas práticas de cura ao longo do tempo, podemos evidenciar que no século XIX encontra-se uma distinção maior entre a medicina oficial e outras práticas de cura, contudo, de uma maneira gradual e limitada. Nos manuais da medicina da segunda metade do século XIX no Brasil, por exemplo, encontra-se a associação dos princípios médicos da medicina tradicional com todo tipo de prática popular de cura (WITTER, 2020, p. 189), o que destaca estreitas relações entre essas esferas.

Nesse período, apesar de algumas aproximações, o campo da cura segue uma perspectiva de disputas as quais se concentraram, por parte da medicina oficial, na fortificação de fronteiras, criando símbolos e códigos próprios com a intencionalidade de evidenciar a “incontestável superioridade da ciência” (WITTER, 2020, p. 190). Nesse sentido, ocorreu um processo de associação das tradições da cura popular ao atraso social (WISSENBACH, 1997, p. 19-20), sinalizando um contexto de diversas terapias e de agentes que se habitavam a curar, disputando espaços. (WITTER, 2001, p. 16)

Podemos destacar uma passagem extraída de um dos jornais analisados pelo historiador Marcelo Dias (2010, p. 40), de 1882, em que se encontra a evidência, por parte do escritor do texto, José dos Santos Carvalho, de um conflito em relação aos curandeiros. Ao relatar sobre

a eficácia do permanganato de potássio, pondera que o sucesso deste elemento para a cura de picada de serpentes ainda é pouco difundido devido à forte presença do curandeirismo no meio social:

Por todas as partes tem sido maravilhoso o emprego do permanganato de potássio. Infelizmente, porém, entre nós, não se conta um só destes casos. Será devido a não haver por acaso entre nós o réptil venenoso? A razão é outra: é que entre nós são os meios que a ciência aconselham quase sempre preteridos pela intervenção, e muitas vezes, desastrosa, dos curandeiros, que sempre querem à palma em tudo e em tudo se intrometem. (DIAS, 2010, p. 41)

A partir do trecho transcrito acima, conseguimos observar o discurso de oposição entre o que seria “ciência” e demais práticas de cura, as quais, por sua grande interferência, teriam “culpa” pela pouca difusão do permanganato de potássio. Nesse sentido, é relevante destacar a diversidade de experiências, pois refletir sobre a cura popular está ligado às razões pelas quais a população recorria a esses sujeitos nos momentos de adoecimentos. Ou seja, a partir do pressuposto de que as concepções de doença e de cura se ressignificam ao longo do tempo (WITTER, 2001, p. 18), essas práticas populares não podem ser reduzidas à ignorância, mas ligadas às próprias experiências dos sujeitos de um determinado tempo e local.

Nessa perspectiva, se avançarmos ainda para o século XX, especialmente no que concerne à população do interior do país, as quais, em grande medida, eram dispersas no começo do século XX, a utilização de elementos oriundos da natureza (medicina popular) continuava a compor um dos principais recursos para amenizar os sofrimentos. Nesse âmbito, as ervas eram:

Utilizadas para o tratamento das doenças, algumas delas depurativas, outras sudoríficas, outras ainda simplesmente simbólicas, encontravam-nas espalhadas pelas matas, ou eram cultivadas em canteiros e muitas vezes descobertas

através da observação do comportamento de animais ou então de ensinamentos vindos de tempos imemoráveis. (WISSENBACH, 1997, p. 37)

Além da dispersão principalmente de populações rurais, com os conhecimentos da cura popular perpassados entre as gerações, há uma forte continuidade do uso da medicina popular. Diante do elo entre a religiosidade e o uso de plantas, observa-se a presença do benzimento em variadas situações da vida diária. Benzedeiros(as), raizeiros(as) e curandeiros(as) moviam-se nos “canais quotidianos da sociabilidade e dos grupos de vizinhança, se espriam e contaminam a sociedade como um todo, colocam soluções agasalhadoras diante da incerteza da época” (WISSENBACH, 1997, p. 125). Ademais, com a contínua formação de novos municípios e de regiões, os benzedeiros(as), nesse período, adequam, em um processo gradual, suas práticas diante das transformações sociais. (WISSENBACH, 1997, p. 127)

Em São Paulo, por exemplo, benzedeiros(as), curandeiros(as) e raizeiros(as), que foram atraídos pelas movimentações das cidades, se juntaram ao fluxo de populações que caracterizou a urbanização paulistana a partir da virada do século (WISSENBACH, 1997, p. 134). Enquanto nas regiões menos urbanizadas e rurais ainda predominava a medicina popular ligada às matas e aos cultivos nas hortas, nas repartições urbanas ela continuava presente, mas através do comércio:

Com a urbanização, a primeira transformação que se opera é o aparecimento daquele que comercializava ervas e produtos, a figura do herbanário, misto de curandeiro e de raizeiro, que além de se dedicar à venda dos produtos, atende seus fregueses, aconselhando a mistura mais acertada para seus males. (WISSENBACH, 1997, p. 157)

As atividades de benzedeiros(as), de curandeiros(as) e de raizeiros(as) urbanos, portanto, sofreram modificações de acordo com as próprias relações sociais desse processo de urbanização, incorporando, por exemplo, consultas e sessões em horários específicos (WISSENBACH,

1997, p. 137), o que não era comum comparado com o exercício do ofício no meio rural. Ao atender as demandas emergenciais de largos estratos da população (WISSENBACH, 1997, p. 150), esses agentes construíram uma figura particular diante da vizinhança, a qual confiava em suas realizações em múltiplas situações:

Acompanhar as práticas de magia na sociedade da época permite delinear demandas ordinárias feitas a *homens mágicos*, capazes principalmente a curar, mas também de favorecer assuntos amorosos, de ajudar indecisos, de transmitir fórmulas de conseguir sucesso ou mesmo adquirir magnetismo pessoal, ajudar a obter trabalho, ou então de consertar o mau gênio de maridos e de filhas, e outras tantas expectativas que faziam corriqueiras entre a população citadina, de fato, tão variadas quanto aquelas que pudessem estar contidas na capacidade a eles atribuída em endireitar vidas atrapalhadas. Anseios, aflições e expectativas que emergiam de um contexto urbano novo, onde às mazelas do desenraizamento se enraizaram outras trazidas por precárias condições de vida e pela intermitência de trabalho. (WISSENBACH, 1997, p. 156-157)

Com isso, observa-se que no ambiente urbano o benzedeiro(a) tornou-se uma figura para além da cura, aderindo o campo das relações pessoais, como dos relacionamentos amorosos. Já em relação a localidades distantes dos centros urbanos, há discrepâncias, uma vez que a prática ainda se concentrava na esfera da cura.

Dado esse aparato, ao procurarmos evidenciar um breve parâmetro mais geral sobre o benzimento ao longo do tempo ressaltamos cenários bem mais complexos que envolvem múltiplas particularidades. Diante dessas ponderações, assinalamos que a permanência do benzimento no século XXI, atrelada à transmissão de saberes constituídos no cotidiano, também não se configura como uma mera “disseminação” construída ao longo dos séculos, mas como uma circulação de determinados conhecimentos formados por meio de processos de encontros, resistências, negociações,

reconfigurações e jogos de poder, assim como sistematizado por Kapil Raj (2013, p. 343).

Como proposto por Sven Dupré e Geert Somsen (2019), por meio da redefinição do domínio historiográfico da história do conhecimento, ela nos permite, por exemplo, se atentar para a constituição de diferentes tipos de conhecimento, bem como o papel e a avaliação do fracasso e da ignorância em fazer conhecimento, reconhecendo que este possui muitas fronteiras e regiões dentro e fora da ciência, mudando ao longo do tempo (DUPRÉ & SOMSEN, 2019, p. 196). Nesse sentido, a história do conhecimento também trabalha com categorias epistêmicas e suas inter-relações, enfatizando, por exemplo, porque determinadas respostas foram dadas em determinados momentos. (DUPRÉ & SOMSEN, 2019, p. 197)

Desse modo, ao vincularmos nossa análise com esse debate, evidenciamos a relevância em reconhecer a produção de conhecimentos em torno dessas práticas de cura, conhecimentos os quais estão diretamente vinculados com a experiência cotidiana de múltiplos grupos sociais através das demandas dos ambientes materiais e imateriais, ou seja, encontra-se um campo complexo ligado especialmente às esferas social e cultural.

Com isso, ressaltamos a compreensão de circulação do conhecimento não como uma simples mobilidade, mas como possuidora de um movimento duplo de ida e volta, em fluxo aberto, que permite a transformação de ideias e práticas e não como uma mera reprodução (RAJ, 2013, p. 343). Nesse sentido, refletir sobre a questão circulatória também permite focalizar em todos os indivíduos envolvidos nos processos interativos de construção do conhecimento, se atentando para as relações de poder presentes (RAJ, 2013, p. 344).

Além disso, através dessa estrutura, também podemos realizar uma ponte com Ludwik Fleck (2010), especialmente em relação à circularidade do conhecimento. A princípio, o médico, sociólogo da ciência e filósofo Ludwik Fleck (2010, p. 2), ao se dedicar no estudo da sífilis, evidencia as particularidades da medicina no campo das ciências naturais e as ressignificações de concepções médicas ao longo do tempo. De acordo com o autor, no campo da medicina, com o surgimento, por exemplo, de novos problemas, encontra-se a necessidade de novas formulações em

torno das doenças, contudo, essas mudanças desenvolvem-se baseadas em formulações anteriores, conforme exemplificado abaixo:

A direção desse desenvolvimento, entretanto, não depende unicamente dos novos problemas resultantes das observações. Há fatores em jogo, que, a partir de um ponto de vista lógico, teriam que ser chamados de “imponderabilidades”: o “presentir” intuitivo da sequência de novos problemas e ideias. Essa “intuição”, todavia, só pode ter suas raízes no desenvolvimento anterior da medicina – o que significa que novas definições de doenças decorrem historicamente de seus antecessores. (FLECK, 2010, p. 12)

Sendo assim, a doença está intimamente atrelada com o momento concreto, se constituindo “no tempo e altera, concomitantemente, as funções vitais do organismo, que, por sua vez, apresentam uma temporalidade própria e específica” (FLECK, 2010, p. 12), ou seja, em sua investigação, Fleck “detecta a gênese *dos pontos de vista específicos para cada época*”. (FLECK, 2010, p. 13)

Deslocando para o âmbito da teoria das ciências, o Ludwik Fleck (2010, p. 2) se distancia da noção positivista do Círculo de Viana na medida em que observa a ciência moderna não como uma construção formal, mas uma atividade coletiva. Conforme afirmado pelo autor Mauro Condé (2012, p. 120), a partir de atividades sociais desenvolvidas por um determinado coletivo, o qual Fleck denominou como “coletivo de pensamento”, encontra-se o “estilo de pensamento”. Este conceito corresponde a um “sistema de referências” (FLECK, 2010, p. XIV), orientando o coletivo:

Podemos, portanto, definir o estilo de pensamento como percepção direcionada em conjunção com o processamento correspondente no plano mental e objetivo. Esse estilo é marcado por características comuns: dos problemas, que interessam a um coletivo de pensamento; dos julgamentos, que considera como evidentes e dos métodos, que

aplica como meios do conhecimento. É acompanhado, eventualmente, por um estilo técnico e literário do sistema do saber. (FLECK, 2010, p. 149)

Para Ludwik Fleck, o estilo de pensamento constrói uma certa coerção entre os sujeitos, uma vez que estabelece um determinado pensamento que pode permanecer por variados períodos, constituindo “o que não pode ser pensado de outra maneira” (FLECK, 2010, p. 150), a menos que “uma outra predisposição não gere um outro estilo de pensamento e um outro sistema de valores”. (FLECK, 2010, p. 150)

Nesse âmbito, o médico se posiciona distante do conceito de fato conforme compreendido pelos empiristas lógicos (FLECK, 2010, p. 11), já que o fato está englobado em uma relação complexa do que é percebido pelo coletivo por meio da experiência (FLECK, 2010, p. 17):

Assim nasce o fato: primeiro um sinal de resistência no pensamento inicial caótico, depois uma certa coerção de pensamento e, finalmente, uma forma (*Gestalt*) a ser percebida de maneira imediata. Ele sempre é um acontecimento que decorre das relações na história do pensamento, sempre é resultado de um determinado estilo de pensamento. (FLECK, 2010, p. 145)

Nessa perspectiva, o autor considera o conhecimento enquanto um produto social por excelência, já que o processo de conhecimento é dependente de condições sociais (FLECK, 2010, p. 85). Com isso, o processo de conhecimento não é individual, mas uma atividade social, uma vez que ele segue uma ordem para além dos limites de um sujeito (FLECK, 2010, p. 91). Desse modo, a partir dessa noção do conhecimento como um processo coletivo e social, podemos vincular com a transmissão dos saberes em torno da prática do benzimento.

A benzeção, perpassada entre gerações, exprimi uma herança cultural entre seus atuantes, ou seja, ela está ligada às questões identitárias, contudo, esses saberes também se ressignificam de acordo com as necessidades cotidianas. Conforme enfatizado pelo antropólogo Alberto

Quintana (1999, p. 50), o benzimento é uma prática intimamente vinculada ao social. Nesse sentido, ao focarmos nossa análise no recorte temporal do século XXI, podemos associar as atuações do benzimento, por exemplo, com as mudanças política-histórica-social e econômica da sociedade nesse período.

Conforme afirmado por Nicolau Sevcenko (2001, p. 89), o início do século XXI é marcado por um contínuo processo de aceleração tecnológica, principalmente na esfera microeletrônica, que impactou profundamente as relações sociais. Desse modo, como o benzimento, enquanto uma manifestação secular, se delinea diante das especificidades – se concentrando nas duas primeiras décadas – do século XXI? Como os indivíduos utilizam essas práticas da cura popular no cotidiano?

Como salientamos anteriormente, os agentes da cura popular, ao longo do tempo, foram responsáveis por curar, presencialmente, outros indivíduos, condição a qual predominou até o século XX. Todavia, com a maior difusão, nos anos 2000, dos telefones celulares entre a população brasileira e, posteriormente, em conjunto, a internet, os benzedeiros/benzedoras também incorporaram essas tecnologias na realização da prática.

Os dois benzedeiros entrevistados utilizam esse aparelho para se comunicar com os indivíduos que os procuram e para realizar as benzeduras a distância, algo que não era frequente, por exemplo, na década de 1990. Ambos anotam em papéis os nomes completos dos indivíduos que solicitaram as benzeduras e realizam a distância o processo, sem o indivíduo estar presente. Nesse sentido, os sujeitos apenas podem ligar para eles, pedindo suas orações e os benzedeiros anotam e intercedem somente com o nome da pessoa:

C. M.: Geralmente a pessoa liga, aí eu já anoto o nome da pessoa, o que que é, se é assustado, quebrante ou se é um cobreiro, se é uma bicheira, as vezes em criação anoto, porque tem que ter o nome da criação, do cachorro ou da pessoa. Tudo tem que ter nome. Anoto em um pedaço de papel, depois joga fora aquilo.

Nesse âmbito, ao mesmo tempo que ambos inseriram uma nova tecnologia a qual está alinhada com o desenvolvimento microeletrônico, modificando as maneiras de se benzer, eles continuaram com os sentidos do benzimento, auxiliando, por meio do campo da religiosidade, outros indivíduos. Com isso, a benzeção é uma expressão do campo popular, que se encontra em um processo constante o qual se apoia “nos anseios de transformação, preservação e insurgência já que a dinâmica referenciada é de que para preservar, às vezes, é necessário mudar” (GOMES & PEREIRA, 2002, p. 15). Por isso, os saberes em torno do benzimento podem ser relacionados com a perspectiva de Ludwick Fleck (2010, p. 85) na medida em que o conhecimento é um produto social e, no caso da benzedura, os sujeitos participantes, seja os benzedeiros(as) ou os indivíduos que os procuram, constroem e transformam essa manifestação cultural coletivamente.

Assim como ressaltado por Fleck (2010, p. 91), o processo de conhecimento segue um percurso para além do individual, mas construído por um determinado coletivo e, nessa linha, conseguimos observar que o benzimento não se configura somente em torno da crença de um sujeito que possui o dom da cura: encontra-se uma série de procedimentos, procedimentos os quais seguem uma lógica particular construída historicamente entre a herança cultural e a experiência dos indivíduos.

Ainda em relação ao autor Ludwick Fleck (2010), ao analisar a ciência popular, enfatiza os seus impactos, reconhecendo uma circulação dele em cada indivíduo, pois no que diz respeito às relações entre o saber especializado e o popular, por exemplo, a ciência popular exerce “muitas comparações e seus pontos de vista gerais, ela representa um fator de impacto genérico de qualquer conhecimento” (FLECK, 2010, p. 65), ou seja, Fleck evidencia que na própria ciência especializada, há ligações com elementos dos saberes populares, pois o “saber popular forma a opinião pública específica e a visão de mundo, surtindo, dessa forma, um efeito retroativo no especialista”. (FLECK, 2010, p. 166)

Para o autor, o popular é caracterizado pela ausência de detalhes, simplificado e esteticamente ilustrativo, sendo que esse saber, em seu auge, objetiva a visão de mundo, formando “o pano de fundo que determina os

traços gerais do seu estilo de pensamento, mesmo que se trate apenas de um sentimento elevado das relações interligadas de todo o saber humano”. (FLECK, 2010, p. 166)

Apresentado essa relevância, também conseguimos relacionar, a princípio, com a própria permanência do benzimento, já que ele é uma prática legitimada socialmente. A eficácia dessa manifestação cultural, desse modo, está ligada com uma crença mútua, contudo, “a ideia da eficácia necessita estar difundida e, nessa esfera, a figura do benzedor(a), no meio social, deve apresentar um valor moral”. (GOMES & PEREIRA, 2002, p. 143)

O aspecto da crença na eficácia explica a procura do benzimento, ou seja, a forte crença religiosa em seu poder de cura, pois, conforme sistematizado por Claude Lévi-Strauss (2008):

Percebe-se que a eficácia da magia implica a crença na magia, que se apresenta sob três aspectos complementares: primeiro, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; depois, a do doente de que ele trata ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; e, por fim, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam continuamente uma espécie de campo de gravitação no interior do qual se situam as relações entre feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 82)

Por isso, a questão da legitimidade “é uma condição essencial para que possam exercer as atividades de assistência aos devotos” (GOMES & PEREIRA, 2002, p. 143), visto que, assim como também afirmado por Alberto Quintana (1999), são os indivíduos que legitimam essa manifestação já que “o ritual nunca é apenas de duas pessoas: ele inclui o seu grupo social que, ao mesmo tempo, dá a força à benzedora para realizar seu trabalho, também obtém dela uma reafirmação, pois [...] a cada cura realizada, revalida-se a crença nesse procedimento terapêutico e, por sua vez, na realidade grupal”. (QUINTANA, 1999, p. 49-50)

Também de acordo com Carlos Brandão (1985), ao pesquisar sobre as crenças, os rituais e as festividades do campo da cultura popular, há uma relevância em refletir sobre os sentidos para o meio social:

Ofícios rituais coletivizados exigiam a presença de um sujeito semiespecializado no âmbito familiar, como, por exemplo, uma velha avó rezadeira de terço, ou exigiam o desempenho de um verdadeiro especialista. Ele poderia ser, então, um profissional popular da região, remunerado pela comunidade por seus serviços. Seria também, com maior frequência, um camponês que dividia o seu trabalho entre a produção terrena de bens de subsistência e a produção de serviços simbólicos. (BRANDÃO, 1985, p. 29)

Desse modo, esses sujeitos possuem um reconhecimento pois suas práticas estão diretamente vinculadas com o campo da cultura do meio social em questão, possuindo um valor particular. Nessa perspectiva, Maria Clara Machado (2007, p. 5) afirma que o sentido das benzeduras advém de sua eficácia simbólica, a qual só privilegia aqueles portadores de fé. Por isso, como proposto por Alberto Quintana (1999), o benzimento está associado ao meio social em que atua, sendo ressignificado ao longo do tempo, bem como evidenciamos anteriormente:

Num primeiro momento, pode-se pensar que a benzedura seja um resíduo de tempos passados, como uma grande fortaleza que deixou de ser utilizada e se encontra entregue ao tempo para sua total destruição. Longe disso, a benzedura é um entre outros sistemas de cura que são utilizados pelos grupos populares. O que podemos afirmar é que essa prática (assim como toda prática social) vem sofrendo uma série de modificações. Não poderia ser de outra forma, uma vez que, como toda prática social, a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social. (QUINTANA, 1999, p. 50)

Portanto, seguindo no encaixe dos autores elencados, de modo geral, as benzeduras possuem modificações e permanências entre suas fórmulas e seus sentidos, práticas as quais são “construídas socialmente e historicamente, transformadas e ressignificadas no decorrer do tempo” (SILVA, 2007, p. 175). Também “revelam determinadas percepções da realidade de como os indivíduos lidam com a doença e a cura no seu cotidiano” (BERNARDES, 2020, p. 152) e, assim sendo, a permanência do benzimento está atrelada a uma específica visão de mundo perpassada entre gerações, assim como ponderado por Fleck (2010, p. 166).

Seguindo um pouco mais além, ainda podemos relacionar com o próprio estilo de pensamento, uma vez que a existência do benzimento nos dias atuais evidencia o estabelecimento de um pensamento que acredita no poderio de cura dessas pessoas, pois, do contrário, não haveria sentido na figura do benzedor(a). Com isso, conforme sinalizado, a benzedura é uma prática social, pois sua própria existência depende desse meio, constituindo “uma importante teia de crenças e significações entre determinados sujeitos” (BERNARDES, 2020, p. 152). Nessa perspectiva, por exemplo, a benzedora C. M. ponderou que, quando o sujeito inicia o benzimento, começava a aparecer, naturalmente, pessoas o procurando:

C. M.: É tão engraçado porque quando você começa a benzê, assim, começa a aparecer os casos, entendeu? Começa a te procurar, começa a coisa e tô até hoje, há 31 anos (risos).

A procura relatada nesse trecho demonstra que o social está articulado com a aceitação das atuações dos benzedores(as). Em paralelo, também podemos considerar que o indivíduo se tornou de fato benzedor/benedora quando o ambiente em que atua passa considerar esse sujeito como detentor do conhecimento da cura por meio da religiosidade. Portanto, a execução da prática está diretamente ligada com a credibilidade que a comunidade atribui ao benzedor/benedora, ou seja, com a continuidade de um pensamento que reafirma sua importância.

Outro aspecto que podemos relacionar com a perspectiva de Ludwik Fleck (2010) é dos círculos isotérico e exotérico. De acordo com o autor,

existem características estruturais comuns nos coletivos de pensamento, conforme exemplificado no trecho abaixo:

Essa estrutura universal do coletivo de pensamento consiste no seguinte: em torno de qualquer formação do pensamento, seja um dogma religioso, uma ideia científica ou um pensamento artístico, forma-se um pequeno círculo esotérico e um círculo exotérico maior de participantes do coletivo de pensamento. Um coletivo de pensamento consiste em muitos desses círculos que se sobrepõem, e um indivíduo pertence a vários círculos exotéricos e a poucos, eventualmente a nenhum, círculo esotérico. Existe uma hierarquia gradual de iniciação e muitos fios que ligam tanto cada um dos níveis, quanto os diversos círculos. O círculo exotérico não possui uma relação imediata com aquela formação de pensamento, mas apenas através da intermediação do círculo esotérico. (FLECK, 2010, p. 157)

Para Fleck (2010, p. 159), em nossa sociedade moderna, os coletivos de pensamento se entrecruzam de variados modos e, nesse sentido, os círculos isotérico e exotérico não são totalmente distintos. Consequentemente, observa-se a complexidade da circularidade do conhecimento, perpassando, mesmo que de maneiras diferentes, ambos círculos. Nessa atmosfera, conseguimos ressaltar proximidades e distâncias entre a própria medicina erudita e as práticas populares de cura por meio, por exemplo, das possíveis procuras do benzimento por parte de médicos e das pessoas que procuram ambos processos terapêuticos, conforme destacado na fala do benzedor H. D., presente no artigo *“Eu te benzo, eu te curo, eu te livro”*: um estudo de caso das relações entre religiosidade, doença e poderio a partir da prática da benzeção em Caldas, Minas Gerais, nos anos 2000 (BERNARDES, 2020, p. 150):

H. D.: (...) As vezes de eu falar as coisas aqui, eles falam, “fui lá pra consultar, o médico falou a mesma coisa que você falou pra mim!” (fala da pessoa). Falou desse jeito, juro por Deus, as vez eles fala, “ah o que se tá falando é a mesma

coisa que o médico falou pra mim, o remédio pra eu tomar”. É assim. Dr. M. (médico) já pediu oração pra mim, já veio aqui.

H. D.: Ajudar ele né? (agora em relação a outro médico) Andava doente, também ajuda ele na política, povo tava muito revoltado contra ele. Cê viu comê que acarmou um pouco? Eles estava revoltado contra ele, coitado, não tem muita experiência.

No primeiro trecho, o benzedeiro ressalta que o conhecimento popular sobre a cura não se difere totalmente da medicina erudita, visto que as próprias pessoas reconhecem semelhanças entre as narrativas. Nesse sentido, podemos considerar que, em relação às visões de mundo, múltiplos sujeitos podem estabelecer conexões entre a medicina erudita e a popular, podendo, em alguns episódios, ser complementares, já que um mesmo sujeito pode frequentar “tanto o consultório médico, quanto a casa do benzedeiro(a). Nesse cenário, esse convívio não é identificado como uma contradição, mas fazendo parte do seu próprio aspecto identitário atrelado às permeabilidades culturais”. (BERNARDES, 2020, p. 150)

Além disso, o final da primeira citação e a segunda passagem referem-se a possível procura de profissionais da saúde pelo benzimento, o que também evidencia uma certa aproximação por meio de aspectos religiosos, identitários e referentes à própria experiência do ser social (BERNARDES, 2020, p. 151), os quais não são reduzidos às oposições absolutas, mas exprimem uma relação entre os círculos isotérico e exotérico por meio das circularidades.

De modo geral, ao longo das entrevistas, os benzedeiros relacionaram a explicação dos adoecimentos que benzem com causos que intercederam na cura, como o exemplo contra a gastrite realizado por H. D.:

H. D.: Aqui veio um juiz de Direito, de São Paulo, veio aqui. Magro, mas magro, seco. Rapaz novo, até vistoso, novo, veio com a fia do D., ela que trouxe ele aqui. Falou pra mim que tava com câncer, médico falou que tava com câncer (...). Ai

peguei, fiz as oração prele, “ah cê não tá com câncer não, o médico falou procê mas não tá com câncer não. Precisa ficar medo não, você tem é uma gastrite nervosa” falei prele. Falei prele toma um remédio, “toma um remédio pra gastrite que é bom, cê miora”. Fiz umas oração prele, rumei o remédio prele tomar e depois falou o que eu precisasse dele era pra mandar avisar. O que eu precisasse dele. Sarou, tava uma beleza (...). Não era câncer nada, era uma gastrite nervosa... Eu que arrumei prele tomar! Azeite de mamona, “esquenta lá na tua casa a mamona” (fala do benzedeiro), falou “é ruim de bebe” (fala do rapaz), “mas toda as coisa ruim de bebe é bom pra saúde” (resposta do benzedeiro). O que ele tomou, mirou.

Essa passagem ressalta a questão da tentativa de legitimação do ofício pelo benzedeiro, já que reafirma seu êxito da cura diante de um erro médico. Com isso, podemos considerar “o discurso também como um modo de enfatizar a importância do benzimento mesmo diante da medicina tradicional”. (BERNARDES, 2020, p. 146)

Além disso, devemos também pensar sobre a seleção de histórias que os benzedeiros contam. Ao trabalharmos com as narrativas orais e a questão da memória, é interessante refletirmos o sentido da imagem que o indivíduo constrói de si, para si e que deseja mostrar para os outros (POLLAK, 1992, p. 5). Nesse sentido, H. D., ao selecionar esse caso, optando contar que a procura foi oriunda de um juiz, o qual possui um determinado *status* social em nossa sociedade, “também pode indicar uma possibilidade de tentar legitimar seu trabalho a partir do aspecto de que um homem de outro município, com uma profissão reconhecida e de possíveis poderes aquisitivos, tenha o procurado”. (BERNARDES, 2020, p. 146)

Também é interessante observar que H. D. indicou um remédio contra a gastrite feito com base no azeite da mamona, o que evidencia os usos da medicina popular (plantas) no benzimento. Todavia, ao exemplificar que englobou uma oração no processo de cura, demonstra uma conjuntura constituída pela utilização de elementos naturais e pela linguagem orogestual (BERNARDES, 2020, p. 146):

Leva os devotos, benzedor e benzido, a participarem de um universo mais vasto, permeado pelas forças míticas que se revelam por meio das fórmulas de benzeções. Os ensalmos, geralmente, têm a oralidade como suporte e expressam, para além da cura, uma conceptualização de mundo específica de seus usuários. (GOMES & PEREIRA, 2018, p. 17)

O benzedeiro, considerado como um intermediário entre o sagrado (âmbito religioso) e o cotidiano (GOMES & PEREIRA, 2018, p. 34), “utiliza das orações, transmitidas entre gerações, como um auxílio de força para alcançar a cura do doente e, por isso, as palavras pronunciadas não são desarticuladas, mas possuidoras de sentidos e de significações para os devotos” (BERNARDES, 2020, p. 146). Sendo assim, “as rezas possuem um papel no processo da cura e, o benzedeiro, por meio da predestinação em torno do que é considerado como um dom divino, utiliza elas contra os desequilíbrios do corpo”. (BERNARDES, 2020, p. 146)

Portanto, essa conjuntura sinaliza para articulação de variados saberes, os quais ganham usos e significados específicos nas benzeduras, o que demonstra uma gama de conhecimentos em meio orações, ervas, metodologias e especialmente crenças, formando uma manifestação da cura popular a qual possui uma lógica particular e que busca a normalidade corporal e/ou espiritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dessa maneira, de modo geral, como proposto pelo antropólogo Alberto Quintana (1999, p. 128), o benzimento exprime variadas concepções de tempo e de espaço e modos com os quais grupos sociais lidam com determinados males na contemporaneidade. Nesse sentido, Ludwik Fleck (2010) e Sven Dupré e Geert Somsen (2019), bem como o debate decolonial por meio dos autores Emma Kowal e Timothy Neale (2020), Kapil Raj (2013), Manolis Patiniotis (2013) e Warwick Anderson (2009), contribuíram na investigação de alguns desses saberes, suas

atuações, procedimentos e transmissões, evidenciando algumas lógicas particulares no campo da cura.

Seguindo no encaixe desses autores, ao analisar a prática em suas complexidades, enquadrando, por exemplo, a vida cotidiana e a dimensão religiosa, por meio de múltiplas territorialidades, esse debate nos ajudou a compreender outras formas de produção do conhecimento, formas as quais foram construídas no dia-a-dia e transmitidas ao longo dos séculos.

Essa perspectiva de pensar na circularidade de diversos conhecimentos contribui para não limitar o benzimento em torno da visão reducionista como mera “ignorância”, intensificada a partir principalmente do século XIX (DIAS, 2010, p. 41), mas focaliza em refletir sobre seus sentidos, costumes e estratégias em um determinado tempo e espaço.

Por uma série de motivações, observamos que os indivíduos os quais se tornaram benzedeiros/benedeiras, possuem um compromisso, ligado ao universo religioso, com a manifestação, desde o seu aprendizado até quando decidirem encerrar seus ofícios. Desse modo, encontra-se múltiplas metodologias atreladas ao campo simbólico, compondo “uma importante teia de crenças e de significações” (BERNARDES, 2020, p. 152). Além disso, também partilham de conhecimentos, desde o campo da medicina popular até do âmbito das orações. Portanto, através das fontes orais em diálogo com os debates bibliográficos, conseguimos explorar a prática do benzimento no século XXI, exprimindo vivências ligadas ao universo da cura atrelada aos valores, ritos e elaborações simbólicas construídas historicamente.

FONTES

C. M., nascida no ano de 1971 em Caldas, Minas Gerais. A entrevista teve duração de 87 minutos e 92 segundos. Realizada em 21 de dezembro de 2020.

H. D., nascido no ano 1943, em Caldas, Minas Gerais. A entrevista teve duração de 115 minutos e 33 segundos. Realizada em 5 de junho de 2020.

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Religiosidade Popular, Problemas e História. In: CIRIBELLI, Marilda Corrêa; HONORATO, Cezar Teixeira; LIMA, Lana Lage da Gama; SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (Orgs.). *História & Religião*. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.
- ALBERTI, Verena. *Manual de História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ANDERSON, Warwick. From subjugated knowledge to conjugated subjects: science and globalisation, or postcolonial studies of science?, *Postcolonial Studies*, v. 12, n. 4, pp. 389-400, 2009.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Memória do sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. Ludwik Fleck: estilos de pensamento na ciência. *Revista Brasileira de História da Ciência*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, pp. 123-143, jan-jun, 2014.
- DIAS, Marcelo. A cura anunciada – Métodos e práticas de cura nos jornais. In: *Repressão ao curandeirismo nas Minas Gerais na segunda metade dos oitocentos..* Tese (Mestrado) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei: 2010.
- DUPRÉ, Sven; SOMSEN, Geert. The History of Knowledge and the Future of Knowledge Societies. *Bericht zur Wissenschaftsgeschichte*, 42, pp. 186-199, 2019.
- FLECK, Ludwik. *Gênese e Desenvolvimento de um Fato Científico: introdução à doutrina do estilo de pensamento e do coletivo de pensamento*. Belo Horizonte: Fabrefactum Editora, 2010.

- GOMES, Núbio Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- GOMES, Núbio Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.
- GURGEL, Cristina. Doenças e medicinas dos colonizadores e seus descendentes. In: GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2010, pp. 133-168.
- LEGIÃO PUBLICAÇÕES. *O que é mediunidade?*. Disponível em: <<https://legiaopublicacoes.com.br/o-que-e-mediunidade-20>>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 181-199.
- NEALE, Timothy; KOWAL, Emma. “Related” Histories: on Epistemic and Reparative Decolonization. *History and Theory*, v. 59, n. 3, pp. 403-412, 2020.
- NOGUEIRA, André Luís Lima. Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas. In: GOMES, Flávio; PIMENTA, Tânia Salgado (Orgs.). *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil*. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016, pp. 15-35.
- OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é Benzeção*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- PATINIOTIS, Manolis. Between the local and the global: History of Science in the European Periphery meets post-colonial studies, *Centaurus*, v. 55, pp. 361-384, 2013.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: POLLAK, Michael. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 3, 1989 pp. 200-212.

- PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. *Projeto História*. São Paulo, n° 15, pp. 13-49, abr. 1997.
- QUINTANA, Alberto. *A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.
- RAJ, Kapil. Beyond Postcolonialism and Postpositivism. Circulation and the Global History of Science. *Isis*, v. 104, n. 2, pp. 337-347, 2013.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos Trópicos: a arte médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- SEVCENKO, Nicolau. Máquinas, massas, percepções e mentes. In: SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, pp. 59-93.
- MELLO e SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- WILKER, Nikelen. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil (1845-1880)*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2001.
- WILKER, Nikelen. Curanderismo: um outro olhar sobre as Práticas de Cura no Brasil no século XIX. In: *Vidya*. v. 19. n. 34. jul./dez. 2020.
- WISSENBACH, Maria Cristina. *Ritos de Magia e Sobrevivência: sociabilidades e práticas mágicas no Brasil (1890/1940)*. Tese (Doutorado). – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: 1997.

Texto recebido em 02/08/22 e aprovado em 22/06/23