

BENZEÇÃO: UMA PRÁTICA SOCIAL

Celina Gontijo Cunha (UFOP)

celgontijo@yahoo.com.br

Clézio Roberto Gonçalves (UFOP)

cleziorob@gmail.com

RESUMO

Abordando outras áreas do conhecimento, tais como a Antropologia, Etnografia e Sociologia, esta pesquisa perpassa por caminhos da cultura, da religiosidade e da medicina popular, na tentativa de compreender a origem, formação e permanência dessas práticas. Nesse sentido, o estudo das manifestações da linguagem é intimamente ligado aos fenômenos sociais, históricos e culturais. O nosso objeto de estudo, a benzeção, tem a oralidade como carro chefe para o repasse de seus saberes, uma tradição na cultura popular, implementando-se o importante papel que a linguagem exerce enquanto práticas socioculturais. Essa pesquisa se propõe a analisar as rezas de cura populares inseridas no contexto das práticas de benzeção, considerando-se a tradição oral e o rito no processo de interacional social. Para tanto, iremos percorrer por outras áreas do conhecimento, que estão atreladas a oralidade e que se fazem presente dentro do universo das benzeções, tais como a cultura popular, a religiosidade popular, a medicina popular, na intenção de compreender, as relações interpessoais estabelecidas, que mantém a tradição ainda atual e que fazem da benzeadeira um agente social do seu meio.

Palavras-chave:

Benzeção. Oralidade. Cultura popular. Sociolinguística Interacional.

1. *A benzeção e sua magia*

Mesclando preceitos religiosos, saberes populares, conhecimentos empíricos das ervas medicinais e *performance* corporal, a benzeção tem a oralidade como seu alicerce e busca fundamentar-se no poder dos enunciados produzidos no ato da benzeção.

Assim, como forma de conseguir seus propósitos curativos, “(...) o homem compreendeu que, antes de ser realidade palpável, as coisas são realidade linguística sensivelmente manifestada” (GOMES e PEREIRA, 2004, p. 28).

Há muito tempo tem-se associado as palavras ao poder que elas carregam. Tal poder é perceptível em nossos enunciados diários. Quando proferimos palavras doces e amáveis, geramos no nosso interlocutor um sentimento semelhante, de satisfação e prosperidade. Da mesma forma, quando a nossa intenção é depreciar e ferir, geramos no outro um sentimento doloroso que vai ao encontro do nosso intento no momento da fala.

Na tradição das rezas de cura, a palavra presente nas orações (sendo ela vocalizada ou não) representa o pensamento positivo, suas memórias e suas crenças, sendo ela capaz de curar aqueles que porventura estejam fragilizados, mas que, mesmo inconscientemente, acreditam e confiam na eficácia de seus saberes. Sobre o poder mágico-religioso dessas práticas, Lévi-Strauss (1975) alerta-nos que ele está intimamente associado à crença de quem pratica e de quem se beneficia delas:

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 194).

É justamente por considerar a crença na eficácia da benzeção, que muitas benzedeadas afirmam que não basta simplesmente conhecer as orações para praticar a benzeção, para se tornar uma benzedeadas é preciso ter o dom e acreditar no poder dessas práticas e, sobretudo, ser escolhido, atendendo a um chamado, seja ele divino ou familiar. Em contrapartida, muitas benzedeadas recusaram-se a fornecer-nos as orações das suas benzeções, justificando que assim, ao passá-las, mesmo que para um leigo, suas orações perderiam a força, o que compromete a eficácia de suas práticas. Segundo Gomes e Pereira (2004):

Faz-se necessária uma referência ao segredo da benzeção: há uma confiança na magia das palavras desconhecidas e muitas vezes o benzedor se recusa a ensiná-las, já que lhes foram transmitidas sob essa condição. (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 12)

No universo das religiões é comum a existência de palavras sagradas, às quais se dedica um cuidado ao proferir, restringindo-se o lugar e a pessoa a quem possam ser dirigidas, sob pena de perder sua força, dentre outras punições. Existe a crença de que a palavra sagrada, proferida no rito da benzeção deve ser mantida inalterada para não perder seu poder.

No candomblé, assim como nas práticas de benzeção, em que os ensinamentos são passados através da oralidade, a palavra também é imbuída de poder, inclusive mantém vários preceitos em sigilo, os quais podem ser compartilhados apenas com iniciados dessa religião. Verger (2004), a respeito do mistério que envolve o mundo da enunciação em contexto religioso, esclarece-nos:

Na cultura africana tradicional, saber o nome de uma pessoa ou coisa significa que elas podem, até certo ponto, ser controladas... Entre os Iorubás, a preparação dos remédios e trabalhos mágicos deve ser acompanhada de encantações (ofó) com o nome de plantas, sem as quais esses remédios e trabalhos não agiriam. A transmissão oral do conhecimento é considerada o veículo do axé das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito. Palavras para que possam agir devem ser pronunciadas. (VERGER, 2004. p. 35)

Sob essa perspectiva, podemos pensar que as palavras ditas pelas benzedeadas no momento da benzeção designam uma ação, que tem como reação a cura. Letícia Grala (2013, p. 118), ao abordar as benzedeadas de Florianópolis em sua dissertação de mestrado, “O poder *da e na* voz delas: *benzedeadas* da Ilha de Florianópolis/SC”, enfatiza: “É a voz da benzedeadada que lançará o enunciado, efetivando a ação. A voz, portanto, personifica a ação, não apenas a veicula”.

Através da oralidade, as palavras proferidas (mesmo que não vocalizadas) pelas benzedeadas no ato das benzeções, adquirem um valor ilocucionário, carregadas de sentidos sagrados que as tornam capazes de curar, devolver o equilíbrio e estabelecer a ordem.

Pelos depoimentos colhidos em trabalho de campo, no que se refere ao poder da cura, a resposta dada pelas benzedeadas é unânime: “quem cura é Deus”. Diante disso, podemos pensar que, no momento em que se inicia a benzeção, inicia-se também um diálogo com Deus. Quando a benzedeadada, através de suas orações, pede a cura em favor de quem as procura, sendo aptas a curar através de seus apelos sagrados, elas são, na realidade, um veículo para obter-se a cura que é concedida por Deus, através delas. Segundo Gomes e Pereira (2004): “Aprendendo a dialogar com os entes sobrenaturais, o homem usou a palavra, o rito, a oferenda – numa tentativa de controlar a natureza e eliminar o mal.” (GOMES; PEREIRA, 2014, p. 17).

É por meio das palavras que as benzedeadas estabelecem uma comunicação com o transcendente. Já que é por meio de uma comunicação com o Divino que elas atingem a cura, podemos pensar então na existência de uma interação dialógica. Sobre a dinâmica dialógica, Bakhtin (1997) afirma:

Toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige a alguém. Ela constitui justamente o produto de interação do locutor e do ouvinte. (BAKHTIN, 1997, p. 113)

As palavras proferidas por elas no ato da benção são sagradas, carregam um poder que é capaz de curar, de restabelecer o equilíbrio desejado. Gomes e Pereira (2004), reconhecem o poder que essas palavras carregam:

Com estas palavras o benzedor intimida, reduz, extirpa os males; consola e orienta os pacientes. Cria, enfim, mecanismos linguísticos que agem concretamente sobre os malefícios. (GOMES; PEREIRA, 2014, p. 30)

Porém, vale considerar que as benzedoras rezam em tom de voz baixo, quase indecifrável, como murmúrios, que são acompanhados de vários gestos, com ervas, copo d'água, terço, entre outros aparatos do imaginário simbólico presentes nessa prática. A maioria das benzedoras usa plantas do próprio quintal e, ao final do ritual, indicam procedimentos a ser realizados, tais como: acender velas, fazer o uso de chás, tomar banhos de ervas, entre outros. Essa maneira de dirigir tais rituais, e mais especificamente, a maneira como as palavras são proferidas (audíveis ou não) está ligada à conexão que se estabelece entre elas e o Divino. Nascimento (2010) faz uma importante observação a esse respeito:

Na maioria das vezes, o discurso das benzedoras é silenciado por fatores intrínsecos à tradição. Os fatores intrínsecos do silenciamento do discurso dizem respeito à força das rezas e a forma singular de estar em contato com Deus. (NASCIMENTO, 2010, p. 24).

O silenciamento na hora de proferir as rezas, além das considerações feitas por Nascimento (2010), também diz respeito à manutenção do caráter sigiloso dessas práticas, sob pena de a força das orações ser perdida. O silêncio adotado por elas no ato da benção funciona como um recurso de fortalecimento do poder dessas palavras. Como as palavras são dirigidas a Deus, elas podem ser apenas mentalizadas e/ou sussurradas e, mesmo assim, alcançarão seus propósitos de cura.

Ao prestarem entrevistas, três interlocutoras desta pesquisa recusaram-se a revelar as palavras das benções, alegando que assim perderiam a força de suas orações. Vale ressaltar que o sentido do silêncio em relação às práticas de rezas de cura completa-se com os gestos e símbolos que por sua vez estão intrinsecamente ligados à crença. Tal maneira de dirigir o rito, através de um discurso silencioso, é também associada à produção de sentido, como uma habilidade de comunicação capaz de expressar algo mais relevante que, talvez, a palavra vocalizada não consiga alcançar.

O caráter sagrado que existe nas suas vozes, durante o ritual da benção, é algo que elas prezam em manter, nem que para isso seja necessário

seguir algum preceito, como, por exemplo, o sigilo. Assim, Gomes e Pereira (2004) acrescentam:

Faz-se necessária uma referência ao segredo da benzeção: há uma confiança na magia das palavras desconhecidas e muitas vezes o benzedor se recusa e ensiná-las, já que lhes foram transmitidas sob condição de não revelação. (GOMES e PEREIRA, 2014, p. 12).

Percebemos, então, que as palavras, ainda que não sejam pronunciadas, têm um sentido que vai além de transmitir informações, adquirem poder de entendimento e valor. Porém, é válido salientar que as palavras sagradas proferidas pelas benzedoras são imbuídas de poder no momento da benzeção, o que implica a presença de vários fatores como a fé, a crença, o imaginário simbólico e o contexto em que se insere tal prática. Dessa forma, o fato de termos acesso a algumas orações não nos torna benzedoras, já que para “realizar *benzeduras*, mesmo tendo acesso a um *corpus* das mesmas, só se dará a partir de seu posicionamento familiar em tal contexto” (GRALA, 2013, p. 35).

2. A prática social da benzeção

As benzedoras estão intimamente ligadas ao sagrado e agem como intermediárias das forças sobrenaturais. A ação de benzer e levar a cura aos enfermos vai também ao encontro das questões sociais, dando visibilidade a essas pessoas que, através de seu papel de agente social de sua comunidade, fortalecem sua identidade e ganham legitimidade social. Assim, as benzedoras, ao promoverem a cura, tornam-se agentes sociais do seu meio, atuando também em uma esfera política da sua comunidade.

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

Sobre fatores intrínsecos à tradição das benzedoras, Souza (1989), em seu livro *O Diabo e a terra de Santa Cruz*, precisa que:

Por um lado, a feitiçaria mostrava-se estreitamente ligada às necessidades iminentes do dia a dia, buscando a resolução de problemas concretos. Por outro, aproximava-se muito da religião vivida pela população, as receitas mágicas assumindo com frequência a forma de orações dirigidas a Deus, a Jesus e aos santos, à Vigem Maria (SOUZA, 1989, p. 16).

Para abordar a questão do sagrado, consideraremos a visão adotada por Durkheim (2003), que enxerga o sagrado como representação da vida social. Para esse sociólogo francês, o sagrado está ligado às atividades cotidianas, a fatos reais, concretos, praticados pelo homem, assim, o sagrado está intimamente ligado ao profano, já que segundo esse autor, ele está presente nas ações dos homens. Segundo Durkheim (2003, p. 24), “as crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja em si, seja com as coisas profanas”.

Assim, concebendo o sagrado interligado ao profano, o dom da benção acontece em pessoas comuns, sujeitas a erros e à vida profana. Só depois de sua iniciação e do reconhecimento social como benzeadeira é que sua conduta social se modifica, tendo ela um olhar atento às responsabilidades que o dom exige.

A legitimidade social da benzeadeira está condicionada à eficácia de suas orações que, conseqüentemente, lhe trará prestígio social, na medida em que suas práticas obtenham sucesso. É a comunidade, o povo, o consulente, quem legitima a benzeadeira. Como esclarece Brandão: “Não é porque uma crença é verdadeira que a comunidade acredita nela; é porque a comunidade acredita nela que ela é verdadeira.” (BRANDÃO *apud* QUINTANA, 1999, p. 41). O reconhecimento social da benzeadeira vem de seus serviços prestados, do êxito de suas práticas, bem como da conduta moral assumida por ela. Segundo Del Priore (2001):

O papel da curandeira ou benzeadeira consistia em retirar o doente do mundo profano, graças ao emprego de palavras, prescrições e objetos simbólicos. Os sentimentos que ele despertava, medo, confiança etc. reforçavam a situação de poder da qual gozava e, mesmo se seus cuidados fracasassem, a inquietude e a angústia de seus clientes diante do desconhecido garantiam-lhe prestígio permanente. (DEL PRIORE, 2001, p. 95-6)

Por mais exemplar que seja a conduta social de uma benzeadeira, ela não é imune aos pecados mortais. A ela são atribuídas inúmeras qualidades, mas, ainda assim, transitam em uma tênue linha entre o profano e o sagrado.

O destaque social que elas recebem acaba muitas vezes gerando rivalidade entre benzeadeiras próximas, em uma espécie de competição de quem promove mais curas e bem-estar à comunidade, quem é a melhor benzeadeira, a mais solicitada, a mais carismática, a mais etc. De acordo com Nascimento (2014, p. 7): “O dom gera valores sociais, coloca o

benzedor sempre em uma posição de poder, e isso inflama desavenças ou negociação entre eles próprios, bem como o saber popular e o saber erudito.”.

O contrário também acontece, quando elas, no intuito de unir suas forças, ajudam-se umas às outras, trocam seus conhecimentos de rezas, benzem-se entre si e participam de ações solidárias em conjunto.

Recentemente, um grupo de benzedores e benzedeadas do Paraná, principalmente nos municípios de Rebouças e São João do Triunfo, tem se organizado no Movimento Aprendizizes da Sabedoria (MASA)²⁶ que os reconhece como agentes de saúde popular, permitindo o direito, decretado por lei municipal, de praticar o ofício de benzer.

Esse grupo conquistou importantes vitórias, como a aprovação de leis municipais que permitem a eles o livre acesso de colheita das plantas medicinais (ainda que estejam em terras particulares) e o reconhecimento desse ofício tradicional das práticas de rezas²⁷.

O que já foi considerado como prática ilegal da medicina, hoje é reconhecido como ofício tradicional e respaldado por lei, com direito a carteirinha de identificação das benzedeadas e benzedores.

Tal movimento mostra a necessidade de afirmarem-se enquanto identidades coletivas, em um esforço para não deixar que a memória dessas práticas seja parte do passado, reconstruída a partir de restos e rastros de uma tradição.

Esse movimento de preservação da identidade das benzedeadas e benzedores tem proporcionado encontros eventuais ao grupo, onde acontecem trocas diversas que permeiam esse universo, enriquecendo ainda mais os saberes de cada membro do grupo.

Cientes da importância de seu ofício, esse grupo de benzedeadas organiza-se no sentido de buscar a preservação de uma memória coletiva, social, cultural que mantém de pé os pilares da tradição em que estão

²⁶ Disponível em: <<http://www.mst.org.br/2015/06/23/saberes-tradicionais-de-cura-fortalecem-a-identidade-das-benedeadas.html>>. Acesso em 20/06/2016.

²⁷ Ver o curta-metragem; “Benzedeadas-Ofício Tradicional”, roteiro e direção da professora e pesquisadora, especialista em cultura popular, Lia Marchi.

inseridas, principalmente no que se refere à oralidade, usando a palavra como veículo para a obtenção da cura.

No âmbito linguístico, por utilizar a fala para atingir seus propósitos comunicativos, as rezas populares são concebidas como interação social de gêneros textuais orais, que apresentam uma formação discursiva coerente com o fim social ao qual se propõem: curar por meio de palavras proferidas durante no rito das benzeções.

Através da coleta de dados e da aplicação do questionário foi possível perceber que existe, para cada benzedeira, concepções diferentes da sua representatividade social, da finalidade e dos fundamentos dessa prática. No entanto, tomando de empréstimo as palavras de Silva (2010), podemos afirmar que: “Enquanto as pessoas acreditarem em um poder superior para estabelecer a harmonia e a ordem e que através da força divina podem encontrar equilíbrio e paz, estas práticas encontrarão legitimidade no seio social” (SILVA, 2010, p. 37).

3. *A Sociolinguística Interacional*

A partir das perspectivas teórico-metodológicas da Etnometodologia e da Antropologia Cognitiva, que tiveram início na década de 60, surgiram os estudos da Análise da Conversação, que visavam compreender a estrutura conversacional e a organização da fala em contextos interacionais imediatos, examinando e descrevendo todo o funcionamento da ação mais praticada pelo ser humano, os atos de fala.

Estes estudos iniciaram-se, sobretudo, a partir das observações feitas por Harold Garfinkel, um sociólogo americano que desenvolveu experiências importantes ao observar conversas informais em interações sociais cotidianas. Após a sua prematura morte, os estudos sobre a Análise da Conversação foram intensificados por Gail Jefferson e Emanuel Schegloff, pesquisadores etnometodológicos que convencionaram transcrições de conversação através de códigos.

Os etnometodólogos Sacks, Schegloff e Jefferson (1974), baseados em material empírico que reproduziam conversações reais, consideraram detalhes verbais e não verbais como entonação, volume de voz, gestos, entre outros, denominados recursos discursivos, que poderiam aparecer em uma transcrição.

Surge, então, a Sociolinguística Interacional a partir dos desdobramentos dos estudos provindos da Análise da Conversação. Essa perspectiva teórico-metodológica preocupa-se com aspectos microssociológicos do cotidiano e busca analisar as relações interpessoais através da fala em interação. A Sociolinguística Interacional atém-se aos processos interacionais de diferentes culturas. O sociólogo Gumperz (1982) preocupou-se em estudar a diversidade linguística e cultural através do que ele denominou de pistas de contextualização, ou seja, a interpretação dos processos comunicativos da fala em interação, tendo como base a Etnografia da Comunicação de Dell Hymes (1972), as análises de interação de Goffman (1964) e os processos interpretativos de Garfinkel (1967).

A Sociolinguística Interacional interpreta os elementos presentes numa interação dialógica, elementos verbais ou não verbais. As decisões interpretativas dos interlocutores decorrem de informações contextuais e semânticas mutuamente construídas ou inferidas de pressupostos cognitivos, étnicos e culturais, entre outros.

Concebendo a língua como fenômeno social, a Sociolinguística Interacional utiliza o método qualitativo e interpretativo de análise, que vai do micro (o sentido semântico dos atos de fala, os participantes da interação) ao macro (histórico sociocultural dos participantes da interação, o contexto situacional em que a interação acontece).

Através das *pistas de contextualização* dadas pelos participantes da interação durante o evento comunicativo no qual se inserem, podemos perceber a mudança de enquadre da interação. Segundo Goffman (1974 *apud* RIBEIRO e GARCEZ, 2013, p. 107): “em qualquer encontro face a face, os participantes estão permanentemente propondo ou mantendo enquadres”. Mudar de enquadre em uma interação dialógica é mudar o tom, é mudar o percurso da conversa, é passar do formal para o informal, o que resulta na mudança de postura dos participantes da interação que acompanham o caráter dinâmico do enquadre e se alinham em consonância com a sua mudança. O *footing* é a dinamização do enquadre, é a ação da sinalização de mudança de enquadre. De acordo com Goffman (2002, p. 107): “*Footing* representa o alinhamento, uma postura, uma projeção pessoal em relação ao outro, consigo próprio e com o discurso em construção.”.

Ainda sobre a noção de enquadre/*footing*, vale enfatizar seu objetivo interpretativista, como nos esclarece Ribeiro e Garcez:

O enquadre situa a metagem contida em todo enunciado, indicando como sinalizamos o que dizemos ou fazemos ou sobre como

interpretamos o que é dito ou feito. Em outras palavras, o enquadre formula a metamensagem a partir da qual situamos o sentido implícito da mensagem. Goffman afirma que, em qualquer encontro face a face, os participantes estão permanentemente introduzindo ou mantendo enquadres que organizam o discurso e os orienta com relação à situação interacional. Indagam sempre “onde se situa esta interação” e “o que está acontecendo aqui e agora?” (RIBEIRO e GARCEZ, 1998, p. 70)

É com base nas pistas de contextualização que os participantes da interação fazem suas inferências e se alinham (ou não) às possíveis mudanças de enquadre/*footing* no evento comunicativo. As pistas de contextualização são de natureza sociolinguística, prosódicas e não verbais, e servem para sinalizar os nossos propósitos comunicativos e inferir os propósitos comunicativos dos demais participantes da interação dialógica. Segundo Gumperz (2002, p. 153), “ao contrário das palavras, que podem ser discutidas fora de contexto, os significados das pistas de contextualização são implícitos”; nesse sentido, todos os elementos paralinguísticos (pausas, hesitações, prolongamento da vogal etc.) da interação são imbuídos de significados.

O *footing*, por sua vez, é o desdobramento do enquadre, é a postura assumida dos participantes numa situação conversacional. A mudança de *footing* depende do que é dito e de como os participantes percebem o novo enunciado da interação na qual estão inseridos. O *footing* pode ser entendido como o aspecto dinâmico do enquadre, a ação que leva à sinalização de mudança de enquadre.

Os estudiosos da Sociolinguística Interacional preocupam-se com questões referentes à fala em interação, criando mecanismos capazes de analisar todos os elementos presentes em eventos comunicativos, verbais ou não verbais, que emitem mensagens que, quando não captadas pelos interlocutores da interação, geram mal-entendidos e reações controversas. As pistas de contextualização, quando bem interpretadas, tornam os participantes da interação atentos para as mudanças de enquadre/*footing*, resultando em uma interação sem maiores desentendimentos, em um encontro social que consegue atingir seus propósitos comunicativos.

Sabemos que o sucesso de uma interação dialógica depende do empenho de seus participantes que colaboram de maneira direta e ativa para que os enunciados emitidos produzam sentido. Dessa forma, Marcuschi (2003) esclarece:

Para produzir e sustentar uma conversação, duas pessoas devem partilhar um mínimo de conhecimentos comuns. Entre eles estão a aptidão

linguística, o envolvimento cultural e o domínio de situações sociais. (MARCUSCHI, 2003, p. 16)

Outro fator a ser considerado em uma interação social é o contexto situacional no qual esta interação ocorre. No que se refere ao contexto situacional, Tannen e Wallat (2002) afirmam que, para a compreensão geral da interação, é preciso considerar o contexto específico em que ela está inserida. Dessa forma, “suas ações e intenções de significado podem ser entendidas somente com relação ao contexto imediato, incluindo o que antecede e o que pode sucedê-lo.” (TANNEN; WALLAT, 2002, p. 186). Assim, o contexto é também parte do processo inferencial que conta com as contribuições das pistas de contextualizações que os participantes da interação utilizam para sinalizar seus propósitos comunicativos e/ou para inferir os propósitos comunicativos de outrem. Para a Sociolinguística Interacional, a língua é indissociável de seu contexto social.

Esta pesquisa investiga as questões que envolvem os interlocutores de um ato de benzeção, ou seja, a benzedeira e o consulente, procurando identificar qual o momento em que ocorre a mudança de *footing*, o dinamismo do enquadre desta interação face a face.

Orientados pelos estudos da Sociolinguística Interacional, aqui apresentados principalmente por Goffman (1974) e Gumperz (1982), procuraremos trazer à tona as marcas linguísticas que sinalizam as benzedei-ras como agentes sociais do meio no qual se inserem.

Segundo Goffman (2002, p.19): “a conversa é socialmente organizada, não apenas em termos de quem fala para quem em que língua, mas também como pequeno sistema de ações face a face que são mutuamente ratificadas e ritualmente governadas, em suma, um encontro social.” Os encontros sociais, que também chamamos de eventos comunicativos, são os ritos de benzeção, ou seja, são atividades sociais que fazem uso de recursos linguísticos e paralinguísticos na construção de sentido dos ritos. É justamente a interação social e dialógica que acontece durante o rito da benzeção que permite a construção de sentido da linguagem utilizada pelos participantes da interação.

Sob essa perspectiva da Sociolinguística Interacional, analisaremos três ritos de benzeção que nos permitiram registrar em áudio e vídeo.

4. Processo interacional

As tradições orais são sempre acompanhadas por um conjunto de ações linguísticas e performáticas que juntas dão sentido às práticas dessa tradição. Como bem ressalta Marchuschi (2003):

Para produzir e sustentar uma conversação, duas pessoas devem partilhar um mínimo de conhecimentos comuns. Entre eles estão a aptidão linguística, o envolvimento cultural e o domínio de situações sociais. (MARCHUSCHI, 2003, p. 16)

Essas ações linguísticas (a voz, a fala) e performáticas (a postura, os gestos corporais), quando presentes em uma interação dialógica entre benzedor e consulente, é o que denominamos de *evento comunicativo*. Segundo Nascimento (2004, p. 85), “os eventos comunicativos são encontros onde são desenvolvidas ações linguísticas e performáticas promovidas pelos interlocutores com objetivos afins, através dos quais estão cercados por um campo significativo.” Um evento comunicativo termina quando acontece uma mudança de postura dos participantes da interação. Quando ocorre essa mudança, acontece o que denominamos de *footing* (Goffman, 2002), que pode ser rapidamente percebido pela alteração de foco dos participantes da interação. O *Footing* é sinalizado pela mudança de enquadre, uma vez que, segundo Rodrigues-Júnior (2002, p. 14), “os enquadres são estruturas que indicam o que ocorre numa dada interação que, por seu turno, é governada por regras ou princípio de caráter situacional, de conformidade com os objetivos de seus participantes.”

O *Footing* considerado como desdobramento do enquadre, nada mais é que “a capacidade dos interlocutores em atender, construir e manipular os fatores que sedimentam as características da situação em que o discurso ocorre”(RODRIGUES-JÚNIOR, 2002, p. 17).

Analisamos a interação entre benzedor e consulente no rito da benzeção, considerando a concepção de *footing* criada por Goffman (1974), a qual se baseia na análise de enquadres diante de uma interação verbal, face a face. Assim, “*Footing* representa o alinhamento, uma postura, uma projeção pessoal em relação ao outro, consigo próprio e com o discurso em construção” (GOFFMAN, 2002, p. 107).

Existe, durante o rito da benzeção, um evento comunicativo que é estabelecido entre a benzedora e o consulente. No entanto, o evento comunicativo estabelecido no intuito de obter-se a cura é composto pela benzedora e o transcendente (Deus), a quem ela dirige suas súplicas, entrega a enfermidade do consulente e recebe o pedido desejado, capaz de curar, de devolver o equilíbrio ao enfermo. Nesse evento comunicativo, o diálogo

é, na maioria das vezes, silencioso e acrescido de vários gestos performáticos.

Na interação dialógica entre benzeadeira e Deus, a análise é baseada nos atos performáticos. Uma vez que essa interação é silenciosa, cabe-nos uma análise desse evento comunicativo, visando os elementos paralinguísticos presentes nessa interação. Segundo Nascimento (2004, p. 84): “O rezador interage com Deus através de orações e atos performáticos com a finalidade de obter a cura da pessoa rezada.” Dessa forma, na maior parte das benzeções, o consulente participa indiretamente da interação, permanece calado, estático durante o processo interacional que levará à sua cura. Por isso, é comum realizar benzeções à distância, uma vez que para que a cura seja concedida é dispensável a presença do consulente, o qual participa apenas indiretamente nesse processo. No entanto, existem benzeções em que o consulente participa ativamente da interação dialógica.

A seguir, descreveremos o evento comunicativo da benzeções contra mau-olhado ocorrido em Mariana (MG).

4.1. Eventos Comunicativos da Benzeção Contra Mau-Olhado

A benzeadeira desse evento comunicativo é a nossa interlocutora CHIFMA, que nos autorizou a gravação dele em vídeo e áudio. Apresentamos a seguir o trecho da interação analisado. A gravação em vídeo tem 04 minutos e 34 segundos. O evento comunicativo começa com a interação do consulente com a benzeadeira que iniciam um diálogo em torno dos sintomas da doença, no qual o primeiro se queixa de dores no ombro direito, formando assim, um par adjacente: benzeadeira e consulente.

1) Consulente: “*Tô com uma dor aqui nesse ombro, só esse aqui, o direito*”.

2) CHIFMA: “*Sim, dor no ombro... tá vendo? Vamos rezar!*”

3) CHIFMA: “*É aqui, a dor?*”

4) Consulente: “*Sim, bem aí. Essa noite nem consegui dormir direito, de tanta dor...*”

5) CHIFMA: “*Essa dor é ruim demais, não dorme mesmo não, essa dor é triste!*”

6) CHIFMA: “*Cê volta amanhã pra nós continuar a benzeção, viu? Tem que voltar amanhã e depois, vamos benzer três dias.*”

7) Consulente: “*Tem que voltar? Vou tentar vir amanhã nesse mesmo horário.*”

Percebe-se que o enquadramento inicial dessa interação gira em torno do diagnóstico do mal que atinge o consulente, quando ele se posiciona como autor de sua fala ao dar pistas a respeito da doença, esperando assim que os significados de sua fala (das pistas dadas por ela) sejam interpretados durante o processo interativo, no qual a benzeadeira deverá enfim diagnosticar o mal que o incomoda. O consulente, ao iniciar a interação dialógica, assume o papel de animador de sua fala, já que é ele quem emite o enunciado.

Em concordância com a fala do consulente sem no entanto dar o diagnóstico específico da doença, a benzeadeira diz: “*Sim, dor no ombro... tá vendo? Vamos rezar!*”, assumindo sua postura de autora de seu enunciado, ao mesmo tempo em que, ao usar o plural (vamos), fica sugerido na sua fala que ela e mais alguém irão benzer. Em se tratando de uma benzeção, imaginamos que ela esteja se referindo a Deus, já que elas alegam que quem realiza a cura é Deus por intermédio delas. Ao pronunciar “*Vamos rezar*”, podemos também inferir que a benzeadeira se refere a três pessoas: a ela própria, ao consulente e a Deus.

A benzeadeira posiciona-se em frente ao consulente, com o terço nas mãos, faz o sinal da cruz e começa a entoar sua oração. O enquadre agora passou a ser o ato de benzer. A partir do momento em que ela faz o sinal da cruz, o evento comunicativo é direcionado a Deus, mudando o *footing* da interação, já que o consulente passa a ter um papel passivo. A benzeadeira, por sua vez em interação com o transcendente, faz suas preces, sempre em tom de voz baixo, acompanhada de vários gestos corporais: faz o sinal da cruz na testa, no peito e no ombro do consulente; abre e fecha os olhos, coloca o terço nos locais onde fez o sinal da cruz. Então, ela pega o óleo que usa para realizar suas benzeções e repete o mesmo procedimento que fez com o terço, passando o óleo nos lugares em que passou o terço: testa, peito e ombro.

Quando vai passar o óleo no ombro, ela dirige a palavra ao consulente que, por sua vez, lhe responde, saindo do seu lugar de expectador, voltando a participar da interação, como consta na linha 04:

3) CHIFMA: “*É aqui, a dor?*”

4) Consulente: “*Sim, bem aí. Essa noite nem consegui dormir direito, de tanta dor...*”

5) CHIFMA: “*Essa dor é ruim demais, não dorme mesmo não, essa dor é triste!*”

O consulente abaixa-se um pouco para ficar na mesma altura que a benzedeira, facilitando seu trabalho. O consulente, ao inferir que a benzedeira estava com dificuldade em levantar o braço para benzê-la (pistas de contextualização), muda sua postura para facilitar a benzeção, mudando assim o *footing* da interação, já que ao permanecer abaixado facilita o trabalho da benzedeira que participa de forma ativa da interação. A benzedeira permanece orando e fazendo os gestos no seu ombro durante aproximadamente dois minutos. Quando ela termina, o consulente volta à sua postura de antes (ereta), a benzedeira abre os olhos e faz o sinal da cruz, finalizando seu evento comunicativo com Deus. A benzedeira muda o *footing* da interação, dirigindo-se ao consulente:

6) CHIFMA: “*Cê volta amanhã pra nós continuar a benzeção, viu? Tem que voltar amanhã e depois, vamos benzer três dias.*”

7) Consulente: “*Tem que voltar? Vou tentar vir amanhã nesse mesmo horário.*”

A recomendação da benzedeira foi interpretada pelo consulente como uma ordem. A gravação em vídeo permite-nos ver a fisionomia de espanto do consulente, surpreso com a imposição da benzedeira. Através das pistas de contextualização de ordem prosódica (seu tom de voz foi de espanto) e paralinguística (como por exemplo, a sua fisionomia) do consulente, foi-nos possível confirmar esse espanto. Assim, ao receber o enunciado da benzedeira, alertando-o sobre voltar no dia seguinte, percebemos uma mudança do consulente, que muda o *footing* da interação, assumindo uma postura de perplexidade ao proferir o enunciado da linha 07 do diálogo acima.

A benzedeira, que não estava de frente para o consulente, apenas balançou a cabeça em um ato afirmativo, confirmando a pergunta feita pela consulente.

O processo interacional estabelecido durante o rito da benzeção revelou-nos importantes aspectos acerca da identidade e da representatividade social das benzedadeiras. O modo como elas conduzem seus ritos diz muito sobre a escolha da religião praticada por elas, o que afeta diretamente o perfil dos consulentes que as procuram. Lamentável pensar que, mesmo em se tratando de uma prática social multifacetada como a benzeção, ainda se propaga uma mensagem preconceituosa, fruto da ignorância sobre a origem dessas práticas. Através de seus discursos religiosos, as benzedadeiras esclareciam-nos, mesmo que inconscientemente, fatores que

as aproximam e/ou distanciam de elementos encontrados também em religiões de matrizes africanas.

5. *Considerações finais*

As benzeções atuam em uma esfera política, em atos de resistência, contribuindo de forma significativa para o bem-estar social da comunidade em que elas se inserem. Donas de uma sabedoria ímpar, as benzedeiras conseguem cuidar de suas famílias, ao mesmo tempo em que dedicam horas de seus dias a realizar curas, num gesto altruísta e cada vez mais raro nas sociedades modernas. Entretanto, essas práticas mantêm-se vivas, adaptando-se em contextos sociais diversos.

Por fim, podemos afirmar que, em se tratando de uma prática imersa na memória cultural de um povo que carrega tradições seculares manifestadas através da oralidade e pelacoletividade, ainda há muitos aspectos a serem pesquisados no universo mágico-religioso das benzeções em terras mineiras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHKTIN, Mikhail. *A estética da criação verbal*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CHARTIER, Roger. Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 16, p. 179-192, 1995.

DALLAGNOL, André Halloys; DE LIMA, Rafaela Pontes; MIOTTI, Kaio. Jornada da Agroecologia do Paraná. Saberes tradicionais de cura fortalecem a identidade das Benzedeiras. In: *Página do MST* (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), 2015. Disponível em: <http://www.mst.org.br/2015/06/23/saberes-tradicionais-de-cura-fortalecem-a-identidade-das-benzedeiras.html>. Acesso em 20 jun. 2016.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: Del Priore, Mary; Bassanezi, Carla. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2001. p.78-114

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DIAS, Letícia Grala. *O poder da e na voz delas: benzedeadas da ilha de Florianópolis/ SC*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social (Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina). Florianópolis: UFSC, 2013.

GOFFMAN, E. Footing. In: RIBEIRO, Branca Telles; GARCEZ, Pedro M. (orgs.). *Sociolinguística interacional*. São Paulo: Loyola, 2002.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Assim se benze em Minas Gerais*. Juiz de Fora (MG): EDUFJ/Mazza, 2004.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MARCUSCHI, L. A. *Análise da conversação*. São Paulo: Ática, 2003.

NASCIMENTO, Rita F. A. A benção juazeirense: o sentido da doença num revelar mágico-religioso de cura. *Reunião brasileira de antropologia: anais*, Natal/RN, 2014, 157 f. Disponível em: http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401722381_ARQUIVO_TRABALHOCOMPLETO.RBA.pdf Acesso em 14 abr. 2017.

RIBEIRO, B. T. e GARCEZ, P. M. (orgs.). *Sociolinguística interacional*. Porto Alegre: AGE, 1998.

RODRIGUES-JÚNIOR, Adail S. *Estratégias discursivas de um pai-de-santo umbandista em possessão*. Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos (Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais), Belo Horizonte: UFMG, 2002.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

TANNEM, D.; WALLAT, C. Enquadres interativos e esquemas de conhecimento em interação: exemplos de um exame/consulta médica. In: RIBEIRO, B.T.; GARCEZ, P.M. *Sociolinguística interacional*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 183-214