ELDA RIZZO DE OLIVEIRA

DOENÇA, CURA E BENZEDURA: UM ESTUDO SOBRE O OFÍCIO DA
BENZEDEIRA EM CAMPINAS

VOLUME I

ORIENTADOR - CARLOS RODRIGUES BRANDÃO

*Dissertação de Mestrado em Antropolo-
gia Social apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Uni-
versidade Estadual de Campinas*

CAMPINAS

1983

Dedico este trabalho a
José Walter, Luiz Car-
los e Milton

"Tem cangerê, tem cangerê na terra
Chama seu Ogum prá vir nos ajudar
Nosso inimigo está fazendo guerra
Chama seu Ogum prá guerrear (...)
O pai e a filha vão colher a tempestade
A ira dos centauros e da pomba-gira
levarã seus corpos a crepitar na pira
e suas almas a vagar na eternidade.
Os dois vão pagar o resgate dos meus ais.
Para tanto, invoco o testemunho de Deus,
a justiça de Têmis e a bênção dos céus,
os cavalos de S. Jorge e seus marechais,
Hécate, feiticeira das encruzilhadas,
padroeira da magia, deusa-demônia,
falange de Ogum, sintagmas da Meucedônia,
suas duzentas e cinquenta e seis espadas,
mago negro das trevas, flecha incendiária,
Lambrego, Canheta, Tinhoso, Nunca-visto,
faça desta fiel serva de Jesus Cristo
de todas as criaturas a mais sangüinária,
Você, Salamandra, vai chegar sua vez,
Oxumarê de acordo com mãe Afrodite
vão preparar um filtro que lhe dê cistite,
corrimento, sífilis, cancro e frigidez
Eu quero ver sua vida passada a limpo,
Creonte. Conto c'oa a Virgem Maria e o Padre Eterno,
Todos os santos, anjos do céu e do inferno,
eu conto com todos os orixãs do Olimpo!
Saravã".

(CHICO BUARQUE & PAULO PONTES - GOTA D'ÁGUA)

"De maneira mais geral, o que, aos olhos das classes populares, confere ao curandeiro o essencial de seu valor é que mesmo sendo um especialista qualificado para identificar e curar a doença, ele é ainda assim um membro das classes populares, de cujo modo de vida e de pensamento ele participa. E, de fato, contrariamente ao médico, o curandeiro pertence à mesma classe que o doente, na maior parte do tempo exerce como ele uma profissão manual, frequenta o mesmo meio social, e é frequentemente recrutado dentro da família ou do círculo de relações. Se os membros das classes populares falam com admiração da ciência do curandeiro, insistindo ao mesmo tempo no caráter inato da sua ciência, não sendo o conhecimento deste, como o do médico, resultante de um aprendizado escolar, mas a consequência de um "dom", é porque o curandeiro, sábio que nada aprendeu e que, permanecendo no meio dos ignorantes, iguala ou ultrapassa o médico, faz com isso uma espécie de vingança de classe: fornece a prova de que o médico não é nem infalível nem o único depositário do conhecimento médico, e dá o exemplo de um profano que, por uma espécie de virtude intrínseca ou escolha, tornou-se dono do discurso médico".

(LUC BOLTANSKI - AS CLASSES SOCIAIS E O CORPO)

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação de mestrado contou com o apoio de algumas instituições. A primeira, a Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, através do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social oferecido pelo Conjunto de Antropologia a que me vinculei para realizar o Mestrado contribuindo, juntamente com outros colegas, para a criação de um novo espaço de produção científica voltado à investigação da questão saúde. A segunda, o Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Tecnológicas, CNPq, que me concedeu uma bolsa possibilitando o início de uma instrumentalização teórica nos cursos realizados para o referido programa. A terceira, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP, através da concessão de um financiamento imprescindível, destinado especificamente à realização da pesquisa. A quarta, o Instituto de Planejamento Econômico e Social, IPEA, a quem devo agradecimento por ter-me concedido um auxílio parcial no final da pesquisa.

Tive a oportunidade singular de contar, neste trabalho, com a orientação de Carlos Rodrigues Brandão, que alia à sua grande sensibilidade um comprometimento profissional e humano com o orientando, além de possuir a lucidez do pesquisador que muito conhece da história das classes subalternas.

A outros professores da UNICAMP sou reconhecida por terem debatido comigo alguns aspectos dessa dissertação: José Luiz dos Santos, Maria Suely Kofes de Almeida, Maria Manuela

L. Carneiro da Cunha, Rubem César Fernandes, Mércio Pereira Gomes. A M. Stella Levy e Ana M. Canesqui, da Faculdade de Higiene e Saúde Pública da Universidade de São Paulo e do Departamento Medicina Preventiva da UNICAMP, respectivamente, que discutiram comigo as primeiras idéias do projeto desta pesquisa. A Anamaria e Fernando Bonin e a Cecília Maria Vieira Helm da Universidade Federal do Paraná, que foram de uma solidariedade singular. A Luiz Roberto Alves, do Instituto Metodista de Ensino Superior, colega de trabalho, que esteve presente com valiosas sugestões. Outros ainda contribuíram sem ter consciência do quanto fui beneficiada por seu apoio: Everardo Nunes (Departamento de Medicina Preventiva da UNICAMP), Bartolomeu Meilã, Peter Worsley, Mauro William Barbosa de Almeida e Diana DeGroat Brown. A esta última devo minha opção por Antropologia, e esse é o maior agradecimento que lhe faço.

Com alguns colegas de mestrado tive a oportunidade de debater aspectos deste trabalho, quando participamos juntos de seminários. Agradeço-lhes nos nomes de Dora Tedrus e de Cristina Possas.

Regina Maria Mazzariol muito colaborou na localização dos benzedores em bairros distantes e acompanhou-me enquanto cliente em várias entrevistas informais. Egon de Oliveira Rangel e Dimas Floriani foram amigos presentes nos momentos difíceis desta pesquisa.

Aos benzedores populares urbanos de Campinas devo um agradecimento especial. À parte a situação de pesquisa, com muitos deles desenvolvi um relacionamento bastante fraterno, e por alguns deles fui benzida inúmeras vezes, mesmo na condição de antropóloga. Eles contribuíram decisivamente para que esse

trabalho se realizasse, permitindo-me ter acesso a uma área de conhecimento ainda bastante aberta a especulações. Fizeram-me chegar a um questionamento de níveis da realidade social de grande importância para a minha formação acadêmica e para a minha abertura pessoal.

Durante o tempo em que fiz o Graduação em Ciências Sociais e, ao longo do Pós-Graduação, tive a oportunidade de desfrutar do convívio amigável e caloroso de alguns funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas com quem trabalhei: José Nilton Pereira, Maria de Lourdes de Moraes Araújo, Edith Pagnini, Marcílio César de Carvalho, Roberto Teixeira, Sílvia Regina Spinelli, Maria Terezinha Pires de Oliveira, dentre outros.

À Durvalina, que acabou entendendo que, para se escrever um "livro" não precisa nem ser "tão inteligente", nem "fazer tudo de cabeça". E que conseguiu, com muita habilidade e compreensão, conciliar num mesmo espaço o seu trabalho com o meu.

Às pessoas com quem me relacionei e convivi durante a fase de realização desta pesquisa, e que de um modo ou outro me ajudaram. A elas agradeço as questões que me colocaram e o estímulo que delas recebi.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: A QUESTÃO DA MEDICINA POPULAR NA CIDADE.....	1
1 OS AGENTES DE BENÇÃOS.....	3
2 OS TIPOS DE AFLIÇÃO.....	4
3 O ESPECTRO DE OPÇÕES DE CURA: OS PROFISSIONAIS DE DOENÇA, DE BÊNÇÃO E DE CURA.....	5
3.1 A MEDICINA ERUDITA.....	6
3.2 AS AGÊNCIAS RELIGIOSAS.....	14
3.2.1 Eruditas.....	14
3.2.2 Populares.....	15
3.2.3 Outras Opções Religiosas.....	22
3.3 OS AGENTES POPULARES AUTÔNOMOS DE CURA.....	22
3.3.1 As Benzedeiiras, as Curandeiras, as Feiticeiras.....	23
3.3.2 Medicina Popular.....	26
3.4 OUTRAS PRÁTICAS.....	28
4 A PERSISTÊNCIA DAS AFLIÇÕES.....	30
5 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA MEDICINA.....	32
METODOLOGIA: A PESQUISA.....	37
1 DE CLIENTE A PESQUISADORA.....	38
2 A REDIMENSIONALIZAÇÃO DA PESQUISA.....	41
3 DOMÍNIO TEÓRICO.....	45
4 ERUDITO X POPULAR.....	48
4.1 A ESFERA DO ERUDITO.....	49
4.2 A ESFERA DO POPULAR.....	50
5 INSTITUCIONAL X DOMÉSTICO.....	52

6	RELIGIOSO X PROFANO	53
7	HIPÓTESES DE TRABALHO.....	53
8	OBJETIVOS.....	54
9	A DISSERTAÇÃO: DOENÇA, CURA E BENZEDURA.....	55
	NOTAS DA INTRODUÇÃO.....	57
	CAPÍTULO I - OS MAGOS DA CIÊNCIA E OS MAGOS DE CURA.....	59
1	AUTORES CLÁSSICOS.....	60
2	A SEGUNDA GERAÇÃO DE ANTROPÓLOGOS.....	68
3	ABORDAGENS ATUAIS DAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS.....	74
3.1	BIOMEDICINA.....	74
3.2	FOLCLORISTAS.....	77
3.3	ANÁLISES ETNOGRÁFICAS.....	79
3.4	ESTUDOS MAIS POLÊMICOS.....	85
4	A SAÚDE COMO QUESTÃO POLÍTICA: UMA TÔNICA NO DEBATE DA DÉCADA DE 70.....	90
4.1	A MEDICINA CAPITALISTA.....	90
4.2	A MEDICINA POPULAR.....	92
	NOTAS DO CAPÍTULO I.....	100
	CAPÍTULO II - UMA PORTA PARA A CIDADE.....	105
1	O PROCESSO MIGRATÓRIO.....	106
2	CAMPINAS E A MIGRAÇÃO.....	109
3	MIGRAÇÃO E POBREZA.....	114
4	OS BENZEDORES COMO MIGRANTES POBRES.....	122
	NOTAS DO CAPÍTULO II.....	132
	CAPÍTULO III - O DOMÍNIO SOCIAL DA BENZEÇÃO.....	132
1	O OFÍCIO DE BENZER.....	133
2	PERFIL DA BENZEDEIRA.....	135
2.1	LADO FEMININO NO OFÍCIO DA BENZEÇÃO.....	138
3	A IDEOLOGIA DA BENZEDEIRA: LEGITIMIDADE E MARGINALI- DADE, A SUA CONTRADIÇÃO.....	139

4	A BENZEDURA, UMA RELAÇÃO PECULIAR.....	145
4.1	O CÓDIGO DA BENZEDURA.....	146
	NOTAS DO CAPÍTULO III.....	150
	CAPÍTULO IV - AGENTES DE FÉ, AGENTES DE CURA. A BENZE- DEIRA, UMA AGENTE VERSÁTIL.....	151
1	A AGENTE DE FÉ CATÓLICA.....	151
2	A AGENTE DE FÉ DA CORRENTE CATÓLICA.....	156
3	A AGENTE DE FÉ CRENTE.....	161
4	A AGENTE DE FÉ KARDECISTA.....	164
5	A AGENTE DE FÉ UMBANDISTA.....	166
6	O AGENTE DE FÉ ESOTÉRICO.....	168
	CAPÍTULO V - O DOM.....	177
1	O SENTIMENTO DE VOCAÇÃO, O DOM E A DECISÃO PELO OFÍCIO.....	178
1.1	A DESCOBERTA DO DOM.....	183
1.2	NÓS, BENZEDEIRAS FILÓSOFAS.....	188
1.3	O SABER DIVINO OPÕE-SE AO SABER FORMAL.....	189
1.4	A CATEGORIA BENZEDEIRA É SEMELHANTE À CATEGORIA XAMÂNICA.....	190
1.5	A IDEOLOGIA E O MITO.....	192
	NOTA DE CAPÍTULO V.....	196
	CAPÍTULO VI - O APRENDIZADO DO OFÍCIO DE BENZEÇÃO.....	197
1	A BENZEDEIRA CATÓLICA E O CONTEXTO COMUNITÁRIO.....	198
1.1	A INICIAÇÃO COM FAMILIARES.....	201
1.2	A INICIAÇÃO COM OS VIZINHOS E AMIGOS.....	202
1.3	A INICIAÇÃO AUTODIDATA.....	203
2	A BENZEDEIRA DA CORRENTE CATÓLICA E O KARDECISMO.....	206
3	A BENZEDEIRA CRENTE.....	213

4	A AGENTE DOMÉSTICA MEDIÚNICA: KARDECISTA E UMBANDISTA....	219
4.1	A INICIAÇÃO NO DOM ATRAVÉS DA MEDIUNIDADE NO KAR- DECISMO.....	220
4.2	A INICIAÇÃO NO DOM MEDIÚNICO NA UMBANDA.....	223
4.2.1	A Mediunidade na Teoria da Reencarnação.....	225
5	A INICIAÇÃO DO DOM PELO ESOTERISMO.....	232
	NOTAS DO CAPÍTULO VI.....	237
	CAPÍTULO VII - A AUTONOMIA DA BENZEDEIRA E A TRAJETÓRIA PARTICULARIZADA.....	239
1	A AUTONOMIA DA BENZEDEIRA.....	239
2	OPÇÕES RELIGIOSAS DA BENZEDEIRA.....	243
3	A QUESTÃO DA ESPECIALIZAÇÃO PROFISSIONAL.....	248
4	A MEDICINA POPULAR PREVENTIVA.....	252
	CAPÍTULO VIII - O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO DA BENZEDEIRA...	254
1	A BÊNÇÃO NA VIVENDA: A BÊNÇÃO DOMÉSTICA.....	256
2	A BÊNÇÃO PARA OS VIZINHOS, OS AMIGOS E OS CONHECIDOS: A BÊNÇÃO COMUNITÁRIA.....	258
3	A BÊNÇÃO PARA OS DE FORA: A BENZEDEIRA CONSTITUÍDA...	259
3.1	CURAS FANTÁSTICAS.....	262
3.2	MECANISMOS DE LEGITIMAÇÃO.....	263
3.3	AS BENZEDEIRAS E AS NOVIÇAS.....	266
	CAPÍTULO XI - IDEOLOGIA DA DOENÇA E ESTRATÉGIAS DE CURA	270
1	DOENÇA DE MÉDICO - DOENÇA DE BENZEDEIRA.....	271
1.1	DOENÇA DE MÉDICO.....	273
1.2	DOENÇA DE BENZEDEIRA.....	279
2	DOENÇAS, MALES OU FENÔMENOS ORGÂNICOS QUE EXPRESSAM A RELAÇÃO DO HOMEM COM O SEU PRÓPRIO ORGANISMO: MA- LES NATURALMENTE ACOMETIDOS.....	282

3	DOENÇAS, MALES OU FENÔMENOS QUE EXPRIMEM AS RELAÇÕES DOS HOMENS COM OS OUTROS HOMENS.....	291
4	DOENÇAS, MALES OU FENÔMENOS QUE EXPRIMEM AS RELAÇÕES DOS HOMENS COM OS DEUSES.....	299
	CAPÍTULO X - ETNOGRAFIA DA BENÇÃO.....	306
1	OS DIFERENTES MODOS DO OFÍCIO DA BENÇÃO.....	307
1.1	A BENZEÇÃO CATÓLICA.....	307
1.2	A BENZEÇÃO DA CORRENTE CATÓLICA.....	319
1.3	A BENZEÇÃO CRENTE.....	323
1.4	A BENZEÇÃO KARDECISTA.....	327
1.5	A BENZEÇÃO UMBANDISTA.....	335
1.6	A BENZEÇÃO ESOTÉRICA.....	342
	CAPÍTULO XI - A BENZEDEIRA E OS CLIENTES.....	348
1	QUEM SÃO OS FREGUESES?.....	348
2	O QUE BUSCAM OS FREGUESES?.....	350
3	A BENZEDURA COMO UMA MANIPULAÇÃO PESSOAL.....	357
4	A ORIENTAÇÃO DE DECISÕES E A REEDUCAÇÃO DO CLIENTE.....	364
5	O BENZIMENTO À DISTÂNCIA E A DOMICÍLIO DO CLIENTE.....	365
6	FILHOS DE POBRE , FILHOS DE DEUS.....	367
7	PREÇO É DEUS QUEM FAZ.....	370
8	O COMPADRIO, UMA DIMENSÃO DA RELAÇÃO BENZEDEIRA-CLIENTE.....	372
	CAPÍTULO XII - A PROFANAÇÃO DO SAGRADO E A SACRALIZAÇÃO DO PROFANO.....	376
1	A PRÁTICA DA BENZEDEIRA: MANIPULAÇÕES PARTICULARES DOS OBJETOS DE TRABALHO.....	376
1.1	OS USOS SOCIAIS DAS FERRAMENTAS DE TRABALHO NA BENZEÇÃO.....	376
1.2	A PRÁTICA DA BENZEÇÃO.....	380

1.3	A VISÃO DE MUNDO DA BENZEDEIRA.....	383
1.4	AS REZAS DA BENZEDEIRA.....	391
1.4.1	A Oração Institucional.....	391
1.4.2	A Oração Popular.....	392
1.4.3	A Recriação das Orações.....	393
1.4.4	As Orações Construídas Espontaneamente.....	393
2	O PROCESSO DE DIAGNÓSTICO.....	394
3	A PLÉIADE DAS ENTIDADES SAGRADAS.....	396
4	A PRÁTICA DE CURA E OS MEDICAMENTOS FARMACOLÓGICOS.....	397
5	A CIDADE E O OFÍCIO DA BENZEÇÃO.....	401
6	A BENZEDEIRA CRENTE, UMA SACERDOTIZA.....	406
CAPÍTULO XIII - OS ÁRBITROS DE CURA: AGENTES DE BENZE-		
ÇÃO, AGENTES DE CULTO, AGENTES DE ME-		
DICINA.....		
		415
1	AS RELAÇÕES EXISTENTES ENTRE AS BENZEDEIRAS	416
2	A "NATUREZA" E A QUALIDADE DO OFÍCIO DA BENZEDEIRA.....	427
3	O OFÍCIO DA BENZEDEIRA: COM AFINCO E SEM EMBARAÇO.....	435
4	CADA UM TEM O SEU LUGAR.....	437
CONCLUSÃO.....		447
NOTA DA CONCLUSÃO.....		464
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		465

LISTA DE QUADROS

1	Opções de Bênçãos e de Cura: Agências e Agentes na Cidade de Campinas.....	7
2	Agentes Populares Autônomos (Domésticos) da Medicina Popular.....	25
3	A Cultura Rural Migrada para a Cidade.....	28
4	Distribuição da População Presente, Segundo o Domicílio, na Data dos Censo de 1940, 1950, 1960 e 1970.....	111
5	Distribuição Ocupacional dos Moradores da Vila 31 de Março - 1968-1970.....	119
6	Caracterização Ocupacional das Unidades Domésticas das Pessoas Entrevistadas.....	120
7	Distribuição dos Benzedores por Idade e por Denominação Religiosa.....	123
8	Distribuição dos Benzedores por Unidade Residencial e por Bairro Habitado.....	125
9	Distribuição dos Benzedores, por Cor, Grau de Alfabetização e Estado Civil.....	126
10	Fonte de Renda dos Benzedores.....	127
11	Fonte de Renda e Trabalho.....	128
12	Universos Religiosos.....	169
13	A Prática de Benzeção e o Tipo de Agente.....	177
14	Tipo de Clientela e Relação com Outras Benzedadeiras....	178

15	Tipo de Trabalho e Características do Ofício de Benzeção.....	179
16	Repertório de Males e Objetos de Trabalho.....	180
17	Crença Religiosa e Relação com a Instituição de Cura.....	181
18	A Iniciação da Benzedeira.....	195
19	O Aprendizado da Agente Doméstica.....	237
20	Frequência às Religiões e Críticas sobre as Benzedeiras.....	247
21	Especializações Profissionais das Agentes Domésticas.....	251
22	Medicina Popular Preventiva.....	253
23	O Processo de Legitimação da Benzedeira.....	266
24	Doença de Médico.....	278
25	Doenças, Males e Sintomas que Refletem a Relação Homem-Organismo.....	290
26	Doenças, Males e Sintomas que Refletem a Relação Homem-Homem.....	296
27	Doenças, Males e Sintomas que Refletem a Relação Homem-Deuses.....	303
28	Doenças Espirituais e Agentes Causais.....	304
29	As Diferentes Modalidades de Benzeção.....	347

INTRODUÇÃO

A QUESTÃO DA MEDICINA POPULAR NA CIDADE¹

Por que na cidade moderna, capitalista, industrial, não existe uma relação inversa entre o crescimento da medicina erudita e o crescimento da medicina popular? Por que ao lado do desenvolvimento e da racionalidade capitalistas e, com eles, da lógica científica, da ampliação, bem ou mal, dos serviços de saúde (Postos Comunitários, INAMPS, Programas do Ministério da Saúde, etc.), brotam e proliferam na cidade, cada dia mais, formas populares de combate às tragédias e sofrimentos, especialmente aquelas ligadas às doenças? Por que se observa um aumento não apenas quantitativo, mas sobretudo uma diversificação das doenças, o que indica uma enorme dificuldade para contê-las? Por que as soluções populares de combate às tragédias às vezes ultrapassam os limites econômicos das classes subalternas e começam a se constituir como parte do espectro de opções para as populações de classe média e alta? É legítimo pensar as práticas populares de cura em termos de uma resistência política e cultural, ou como uma estratégia cotidiana manipulada por uma população heterogênea como é a de Campinas?

Estas questões são analisadas aqui. Elas pretendem informar uma colocação política do fenômeno da cura popular numa cidade contemporânea do Estado de São Paulo, Campinas. Campinas é um dos maiores centros de produção científica e de

novas experiências na medicina erudita, principalmente no que tange às áreas de ginecologia (câncer de mama e colo de útero) otorrinolaringologia e oftalmologia. Ocorre em Campinas uma grande produção e concentração de profissionais da ciência médica, talvez a maior da América Latina, pois possui um número significativo de hospitais e dispõe de recursos econômicos, políticos e institucionais para tais empreendimentos. No entanto, é uma cidade onde se observa, não apenas na sua periferia, mas no próprio centro urbano, vinda do campo católico, uma enorme proliferação das práticas populares de cura.

Estudar essas questões a partir do enfoque proposto, a meu ver, significa atentar para as condições sociais de produção do fenômeno de doença e de cura popular e entender as suas conexões com os sistemas de saúde e de religião dominantes. Estas questões situam-se na base das minhas investigações e constituíram-se na formulação dos problemas específicos ligados à pesquisa que orientou o trabalho de minha dissertação de mestrado. A contribuição que pretendo oferecer a essas questões consiste em tentar entender a medicina popular praticada pelos agentes informais de cura, as benzedeadas.² Esse é o recorte da minha pesquisa. A medicina popular praticada pelas benzedeadas é um fenômeno realizado culturalmente encontrando paralelo nas sociedades tribais, na figura dos pajés e dos xamãs. A investigação dessa problemática abarca também a questão da produção e da reprodução de um modo específico de dialogar com a natureza, com o mundo, com os homens, através de um trabalho, de uma forma prática de produzir saúde e respostas às tragédias e aflições, pelo viés do saber popular.

1. OS AGENTES DE BÊNÇÃOS

O que é benzer?

Benzer é abençoar, solidarizando-se, ao mesmo tempo, com os deuses e com os sujeitos socializados. É suplicar aos santos para que eles produzam benefícios concretos aos homens. Pode ser também um cumprimento; às vezes, uma despedida; em outras, pode haver um desejo implicitamente contido neste ato. Pode ser ainda um elemento de aglutinação cultural e de fortalecimento de relações sociais. A bênção, objeto múltiplo e específico desse ato, o ato de benzer, pode possuir um efeito exorcizante e reparador da tragédia (PRADO, 1974).

Quem benze? Esta pergunta, aparentemente ingênua e trivial é de grande importância na cultura brasileira. Justamente aqui o espectro de pessoas que, de alguma maneira, *dão bênçãos*, é constituído, na prática, por todas as pessoas da nossa sociedade: pais benzem filhos, tios benzem sobrinhos, padrinhos benzem afilhados. Profissionais como: jogadores de futebol, nadadores, corredores de carro, atletas, etc., antes de iniciarem a sua partida, esporte ou corrida, também se benzem. Diante de uma prova, uma situação nova, ou passando por uma cruz ou Igreja, no geral as pessoas se benzem. Na roça, qualquer pessoa mais velha benze o mais moço, qualquer agente do sagrado (capelão, padre, médium, pastor, rezador) também benze. Assim, é grande o conjunto de pessoas que *dão bênçãos* e se benzem na nossa sociedade, envolvendo desde aqueles que mantêm relações de parentesco, de amizade, até os profissionais da bênção.

Esses últimos sujeitos geralmente executam-na através

de alguma agência religiosa ou com o respaldo dela, embora possam se constituir também em profissionais autônomos. Porém, cada sujeito que benze separa-se do outro não apenas porque o princípio da sua bênção é diferente, o modo como cada um aprofunda o sentido e a extensão dessa bênção, aliando-se ou separando-se dos outros sujeitos que também benzem e o poder simbólico de onde essa bênção vem e que pretende tornar legítimo o seu exercício, é diferente também. A pesquisa dessas questões me coloca no seguinte limiar: quem são as benzedeadas populares urbanas (autônomas e domésticas)? Retomo adiante estas questões.

2 OS TIPOS DE AFLIÇÃO

Em "Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo", Fry e Howe discutem a questão de que em formações sociais contemporâneas do Brasil inúmeras são as agências que pretendem oferecer respostas às aflições concretas, vividas cotidianamente pelos diferentes sujeitos sociais. Essas são situadas pelos autores em três planos: a) **saúde**; b) **manipulação do sistema** (subemprego, não-pagamento de salários e dívidas, questões com a polícia, encontros com autoridades burocráticas, etc.) e c) **aflições** decorrentes de relações **interpessoais**: problemas afetivos, sofrimentos pessoais, perda de um ente querido ou desgarrado da família, conflitos familiares, relacionamento com parentes, vizinhos ou amigos (FRY & HOWE, 1975).

As agências que respondem a essas questões abarcam uma grande variedade de profissionais e de espaços próprios de trabalho: médicos, farmacêuticos, advogados, despachantes, sindi-

catos, psiquiatras, a Igreja Católica, curandeiros, pentecostalismo, espiritismo e umbanda. Essas diferentes modalidades de resposta à aflição, segundo os autores, diferem entre si, antes pelos tipos de serviços que produzem: **serviços específicos**, no caso das agências ou agentes eruditos e **serviços gerais**, no caso das agências ou agentes religiosos. Outro elemento diferenciador entre eles é quanto à legitimidade encontrada para esses serviços e o modo como é recrutada a sua clientela (clientes ou fiéis).

3 O ESPECTRO DE OPÇÕES DE CURA: OS PROFISSIONAIS DE DOENÇA, DE BÊNÇÃO E DE CURA

Apresento a seguir um espectro de opções de cura para a cidade de Campinas. Nele relaciono as agências e os agentes mais conhecidos, aqueles mais procurados. Sublinho a posição estrutural ocupada pela categoria profissional das benzedei-ras - sujeitos nucleares da minha pesquisa - e também produtoras de saúde e de reparo à aflição, no conjunto dos produtores de cura e de bênçãos, pelo lado da ciência e da religião, e alternativamente a elas.

Procuro delimitar e discutir vários espaços: falo sobre o espaço de cura relativo à medicina erudita (suas agências e seus agentes) e também sobre o espaço religioso erudito no qual ocorrem as práticas de bênçãos e de cura, destacando os agentes correspondentes dos dois lados. Falo das agências religiosas populares e das práticas de cura popular realizadas através dessas instituições, como constituintes de respostas às aflições. Procuró discutir as práticas de cura realizadas pelos

agentes institucionais dessas religiões populares e também a medicina popular realizada pelas agentes domésticas autônomas.

E assim procuro mostrar que o espaço de relações sociais em que se realiza a produção de bens de saúde, de cura, de bênçãos e de reparo à aflição para os diferentes setores da nossa população é um espaço de produção simbólica. É um solo aberto a determinações de diversas naturezas: políticas, ideológicas, econômicas, religiosas, mágicas, de parentesco, de compadrio e de amizade (quadro 1).

3.1 A MEDICINA ERUDITA

A medicina erudita realizada nas agências de cura de Campinas é uma prática de caráter institucional. Possui respaldo legal e os seus agentes percorrem uma trajetória de iniciação estruturada à base de um conhecimento sistemático, canônico. Esse fato lhes confere um instrumental científico e técnico ao combate de tragédias, sobretudo às ligadas a doenças. Ao mesmo tempo, legítima socialmente para o seu exercício os profissionais de saúde que são, na maioria das vezes, assalariados pelo Estado (INAMPS, FUNRURAL, Prefeitura), que são os agentes burocratizados do saber médico integrantes dos quadros dessa modalidade de medicina. Eles podem extrair de maneira exclusiva ou combinada por convênios da Previdência Social com hospitais privados, ou de sindicatos com a Prefeitura (Hospital Municipal ou Postos Comunitários), ou ainda com as empresas médicas (SANCIL, UNIMED, MEDICAMP) a sua sobrevivência e da sua família.

QUADRO 1 - O ESPECTRO DE OPÇÕES DE BENÇÃOS E DE CURA: AGÊNCIAS E AGENTES NA CIDADE DE CAMPINAS

NATUREZA DA ATIVIDADE DE BENÇÃO OU DE CURA	MEDICINA ERUDITA	RELIGIÕES ERUDITAS	RELIGIÕES POPULARES		OUTRAS PRÁTICAS	
Agências	1.Hospitais particulares 1.1 Seculares 1.2 Religiosos 2. Empresas Médicas ou Medicina de Grupo 2.1 SANCIL 2.2 UNIMED 2.3 MEDICAMP 3. Hospitais-Escolas 3.1 H.C. - PUCC 3.2 H.C.-UNICAMP 4. Hospital Municipal 5. Posto de Saúde 5.1 Municipais 5.2 Estaduais 6. Clínicas Particulares	1. Igreja Católica 1.1 Igreja Católica Apostólica Romana 1.2 Igreja Católica Apostólica Brasileira 2. Igrejas Protestantes Tradicionais 2.1 Luteranas 2.2 Calvinistas 2.3 Congregacionais 2.4 Episcopais-Anglicanas 2.5 Batistas 2.6 Metodistas 2.7 Adventistas 3. Instituições Espíritas 3.1 Kardecistas 3.2 Rosacruzcianos	1. Catolicismo popular 1.1 Romarias 1.2 Festejos 1.3 Procissões 1.4 Devoções 2. Protestantes Pentecostais 3. Cura Divina 4. Centros Espíritas 4.1 Kardecistas 4.2 Umbandistas 4.3 Candomblés 5. Igrejas Orientais 5.1 Budistas 5.2 Taoístas 5.3 Xintoístas 5.4 Maronitas 5.5 Brâmanes 5.6 Seixo-no-Iê 5.7 Perfect Liberty 5.8 Messiânicas 6. União dos Vegetais		1. Compressas cataplasmas banhos, massagens 2. Alimentação vegetal (arroz, açúcar mascavo) 3. Do-ín Moxabustão, ioga, acupuntura 4. Hipnose 5. Poderes da mente e integração do corpo 6. Tai-chi 7. Novas técnicas 7.1 Gestalt Terapia 7.2 Terapias sexuais 7.3 Bioenergética 8. Atendimento de Urgência Psicológica 9. Associação dos Alcoólatras Anônimos (AAA) 10. Associação dos Neuróticos Anônimos (ANA)	
Agentes	1. Médicos 1.1 Alopatas 1.1.1 Clínicos Gerais 1.1.2 Especialistas 1.2 Homeopatas 2. Psicólogos 3. Biólogos 4. Enfermeiras 5. Farmacêuticos 6. Fisioterapeutas	1. Padres 2. Pastores 2.1 Presbíteros 2.2 Diáconos 2.3 Missionários 3. Mêdiuns	1. Rezadores 2. Pais de Santo 3. Capelães	Benzedeiras Populares Urbanas Domésticas (autônomas)	Benzedeiras Curandeiras Curadoras Feiticeiras	1. Práticos de Farmácia 2. Práticos de Odontologia 3. Raizeiro 4. Ervateiro 5. Parteira

Contudo, em todas essas situações se estabelece uma relação de prestação de serviços, de compra e venda na área da saúde, entre esses profissionais e essas instituições, num momento histórico em que a prática médica liberal está desaparecendo e a medicina se mercantilizando e num momento em que o setor previdenciário transfere recursos ao setor privado, incentivando o desenvolvimento e a proliferação da medicina de grupo.

O que difere esses profissionais entre si é o modo como estão inseridos no processo de produção da mercadoria saúde: se são proprietários ou não dos meios de produção dos serviços de saúde e de cura, ou se vendem seus serviços ou a sua força de trabalho às instituições privadas ou estatais. Constituem outros fatores distintivos entre eles os dados da sua especificidade profissional - se pediatras, ortopedistas, ginecologistas, etc. -, o que reflete a divisão do trabalho nesse espaço social de produção de saúde.

Um dos traços da medicina realizada nas agências eruditas é que ela exerce uma prática de reparação, de manutenção e de reprodução da força de trabalho, objetivando repô-la imediatamente na produção, com vistas à perpetuação da relação capital-trabalho. Nessa conjuntura, quando não é o Estado quem investe no campo da saúde, são os grupos particulares, os empresários da saúde que, prestando serviços nestas duas últimas décadas, atuam com vistas à acumulação do capital, criando ou reproduzindo as desigualdades sociais de acesso ao bem saúde. Essa modalidade de medicina que se constitui na forma mais rápida e barata de atendimento médico, se tornou cada vez mais, determinante na reinserção dos trabalhadores na produção,

através de convênios da Previdência com as empresas privadas (POSSAS, 1980).

É, por isso mesmo, uma prática curativa articulada a setores de produção (Indústria Farmacêutica e Indústria de Equipamentos Médicos e Cirúrgicos). Por enfatizar o nível de atendimento secundário e terciário, é uma prática de cura guiada por uma lógica que não responde às necessidades da realidade latino-americana. É ainda instrumentalizada por meio de uma ciência carregada de estigmas, como por exemplo, com os doentes mentais, com os homossexuais, com os cancerosos, com os portadores de lepra, com a menopausa e com outros. É comprometida com a tortura e a corrupção e, além disso, realiza suas experiências científicas e tecnológicas aplicando testes ou medicamentos novos ou proibidos em países mais rigorosos, como nos Estados Unidos, em membros das classes populares, em presidiários brasileiros masculinos e femininos.

Nossa população, especialmente no pós-64, com a instituição do regime militar e com a adoção de novas políticas sociais: econômica (concentradora de rendas) e política (centralizadora do poder), sofreu uma deterioração nas suas condições gerais de vida, de trabalho, de moradia, de educação, de salários, de alimentação, etc., manifestando-se as doenças como um reflexo direto dessas condições (POSSAS, 1980). Nessa conjuntura, aumentaram em quantidade as doenças (como o câncer, a tuberculose, as doenças mentais, a desnutrição) e agravou-se o índice de mortalidade infantil; novas outras enfermidades integram o quadro nosológico da nossa população trabalhadora (acidentes de trabalho, doenças cardíovasculares, "stress"), porque houve uma degeneração significativa das con-

dições de saneamento básico, um aumento na jornada de trabalho ou nas escalas de insegurança presentes nas condições de trabalho, ao lado de um aumento da poluição ambiental. Esse foi o saldo do esforço coletivo que visava construir o "milagre brasileiro" (CEBES, 1979).

De outro lado, a expressão da centralização do poder na saúde, nessa conjuntura, resultou na unificação dos antigos IAPs (Institutos de Aposentadorias e Pensões) no INPS (Instituto Nacional de Previdência Social, criado em 1967), agora INAMPS (Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social) (BRAGA, 1978; LUZ, 1979; POSSAS, 1980). Em cidades como Campinas, que concentram uma ampla e diferenciada classe trabalhadora ao mesmo tempo em que possui um montante significativo de recursos, é que se expandem os serviços da medicina de grupo, fenômeno recente na história da medicina brasileira.³

Nessa conjuntura, o Estado interveio na produção da saúde de modo específico, respaldando os serviços eruditos de medicina. Se por vezes, as novas políticas sociais de saúde adotadas podem ser concebidas como tentativas que visam neutralizar as tensões sociais (POSSAS, 1980), e como ocorrem por meio de uma medicina autoritária - dentre outros fatores - também se constituem num modo de bloquear a capacidade que nossa população tem de refletir sobre as suas doenças e de encontrar, muitas vezes, no âmbito da cultura popular a solução para a cura.

Contudo, os profissionais eruditos da saúde não consideram essas questões nem a nível individual e nem a nível coletivo do aparecimento das doenças. Não estão instrumentalizados para uma percepção contextualizada dos fe-

nômenos patológicos. A própria estruturação dos seus currículos acadêmicos é feita desconsiderando os reais problemas e doenças básicas dos países capitalistas dependentes. A questão da doença é mais um problema político produzido juntamente com as condições sociais de existência material, e menos um problema orgânico que envolve medicamentos.

Os médicos, ao se assalariarem progressivamente perdem o poder de autonomia e de barganha que gozavam na sociedade, isto é, os velhos privilégios que outrora lhes davam prestígios.

De outro lado, na produção da mercadoria saúde, também são produzidas outras mercadorias, que são os serviços de internação e consulta, os exames complementares e os medicamentos (LOYOLA, 1978). Esses bens de consumo possuem um preço elevado e, portanto, um acesso diferencial para a população como um todo.

Os profissionais da medicina erudita concebem a doença através de um enfoque calcado nos critérios da biociência: a doença deve ser combatida através de uma existência que possa ser comparável entre sujeitos inseridos em diferentes contextos sociais. De outro lado, a percepção que fazem do doente é a de que ele seja um ser indiferenciado socialmente, coisificando, a histórico e sem religião (LOYOLA, 1978; BOLTANSKI, 1979).

A população de Campinas tem o seguinte acesso às formas eruditas de cura: a classe economicamente privilegiada utiliza os médicos particulares para o tratamento de suas doenças, desde que elas não envolvam atos cirúrgicos. Quando isso ocorre, geralmente recorre ao INAMPS para abater os custos dessa intervenção cirúrgica ou, o que é mais comum, para conseguí-la gratuitamente. Nesse ato, mais uma vez passa à frente daqueles

que não possuem outros recursos de atendimento à saúde e que necessitam dos serviços previdenciários por mais deficientes que sejam. Do lado do médico pode haver uma convivência com essa situação, porque: a) eles percebem o seu salário em "unidades de serviço" (e cada ato médico, no geral, é computado como uma Unidade de Serviço e cada ato cirúrgico, em particular, é computado como inúmeras unidades desse serviço). Ainda que desnecessárias, este profissional parece com frequência realizar cirurgias sobretudo com respeito a adenóide, amígdala e cesariana, utilizando-se dos recursos hospitalares do INAMPS e tirando proveito desse fato; b) a própria essência da medicina erudita e a organização social dessa medicina são um reflexo direto da ideologia da doença.

Considerando-se que a demanda por cirurgias via INAMPS pelas classes dominantes seja elevada em relação à população sem recursos, aquela mais necessitada de uma medicina da Previdência é que engrossa as filas de espera por atendimentos ou cirurgias, e ao lado de outros fatores derivados das políticas sociais de saúde adotadas, desnuda a impotência do sistema previdenciário para atendê-la. E nesse contexto cabe citar com muita justiça a colocação de Emanuel Kadt:

"(...) quanto mais desigual for a sociedade, mais os recursos serão usados em favor daqueles com poder econômico". (Folha de São Paulo de 16/7/1976)

Ao serem desfrutados por uma parcela da população os recursos compulsórios arrecadados da população trabalhadora como um todo, através de políticas de saúde protetoras dos produtores de tecnologia médica e de medicamentos, a medicina erudita

contribui para a privatização dos serviços hospitalares, para a elitização do seu uso, perpetuando assim, cada vez mais, a desigualdade com respeito ao direito à saúde (Folha de São Paulo de 20/1/1980).

A classe média e o operariado qualificado têm na cidade de Campinas acesso ao INAMPS e às empresas médicas já citadas.

Os Hospitais-Escola, aliados ou não ao INAMPS, e o próprio INAMPS dão atendimento às camadas populares, juntamente com os médicos comunitários. Esses últimos exercem essa modalidade de medicina nos Postos Comunitários distribuídos pelos diferentes bairros da periferia da cidade de Campinas e enfatizam o atendimento primário à população, sobretudo a materno-infantil. Essa experiência de medicina comunitária é considerada uma prática avançada da medicina porque é realizada em postos simples, através de funcionários que são recrutados na comunidade e possui como proposta integrar a medicina às necessidades da comunidade (MELLO, 1979). Mas ela ainda pode ser considerada uma prática autoritária, na medida que, embora menos do que as outras modalidades de medicina erudita, ainda é feita de "cima para baixo", isto é introduzida, não gerada dentro da cultura popular.

Atualmente o INAMPS manipula diversos mecanismos de atendimento à saúde: órgãos ou ambulatorios, consultórios, serviços especializados e assistência hospitalar. Mais recentemente estão se integrando alguns organismos do Ministério de Educação e Cultura, ao lado de hospitais universitários e organismos do Ministério da Saúde (Legião Brasileira de Assistência-LBA; Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor-FUNABEM; Central de Medicamentos-CEME, e outros), estaduais e municipais, por meio de convênios (Folha de São Paulo de 6/7/1982).

Através desses organismos governamentais são promovidas campanhas esporádicas de imunização - objetivando controlar epidemias e promover o bem-estar social - de suplementação do leite em pó, de proteína em pó, de distribuição de medicamentos, de anticoncepcionais, através de precários postos de saúde estaduais e municipais. Todavia esses programas constituem-se em práticas esporádicas, paliativas e paternalistas, tornando-se intensas em períodos de eleição e logo se atomizando, contribuindo para aumentar a grande parcela da população que fica a descoberto do atendimento à saúde (POSSAS, 1980).

Essas práticas parecem ter tido o seu início (ou a sua expansão) ao lado da expansão previdenciária a partir dos anos 60, período em que os trabalhadores tiveram uma queda significativa no poder aquisitivo dos seus salários, resultado de determinadas articulações das forças políticas e sociais num contexto de mudança na dinâmica de acumulação capitalista, com base no capital industrial, além de serem também expropriadoras da participação popular (BRAGA, 1978; POSSAS, 1980).

Embora erudita, a homeopatia é uma prática de cura alternativa e está se estabelecendo na cidade como uma opção que atualmente ganha boa aceitação, sobretudo entre os setores da classe média, cuja clientela parece se formar mais por opções culturais (ou por descrença da medicina erudita) do que por impedimentos de ordem econômica.

3.2 AGÊNCIAS RELIGIOSAS

3.2.1 Eruditas

Nesse contexto, há outras respostas à questão da doença,

oferecidas pelas agências eruditas de bênçãos de inúmeras denominações eclesiais: as católicas, as protestantes, as kardecistas, através dos profissionais tradicionais dessas religiões. Eles lidam com problemas de doença e sofrimento através de bênçãos e da manipulação do sobrenatural.

Aqui o fenômeno da bênção é um instrumento de produção curativa, realizado em situação de trabalho ritual coletivo e expresso na relação entre curar o corpo e salvar a alma.

3.2.2 Populares

As agências religiosas populares, sobretudo as do pentecostalismo e as da umbanda, florescem e se multiplicam geometricamente por todo o país e se constituem em fontes renovadoras do pensar e do viver da fé, em meio a uma crescente secularização, burocratização das instituições educacionais e científicas (ALVES, 1974) e da laicização da caridade.

Dado o avanço no processamento das relações capitalistas no campo e na cidade, a proliferação dessas religiões oferece aos seus fiéis a experiência de uma comunidade acolhedora (MONTEIRO, 1979; BRANDÃO, 1980), que traz para dentro dos seus limites as noções de milagre, mistério e poder, reinventados do próprio catolicismo popular (BRANDÃO, 1979). Essas religiões podem ser pensadas como formas atuais ou urbanas da solidariedade muito próprias da medicina popular, originalmente rural e católica, ou como uma persistência cultural e política, vivida pelos subalternos através da religião, na cidade.

As agências pentecostais e umbandistas congregam de modo estável principalmente os membros de baixo poder aquisitivo

da classe trabalhadora, composta também pelos contingentes populares que migraram do campo para a cidade; no caso das primeiras parece ter havido um reavivamento da fé, por meio de um forte movimento religioso de massa na história do Brasil.

As classes subalternas criam continuamente um modo próprio de viver a sua experiência religiosa, que representa um confronto permanente entre classes, através da religião (BRANDÃO, 1980). Aí elas trazem para dentro dos seus limites não uma clientela exclusiva e sectária, mas clientes que percorrem outros espaços religiosos e de cura (FRY & HOWE, 1975; CHAUI, 1979 e 1980; BRANDÃO, 1980).

O móvel de busca a essas instituições é a exata medida da necessidade, da privação, do desamparo, isto é, das injustiças e desigualdades sociais, em que encontram as classes subalternas numa sociedade que apresenta um baixo coeficiente de segurança social para os seus membros (FRY & HOWE, 1975). Particularmente nestas duas últimas décadas, a sociedade presencia uma crise do modo de produção vigente, refletida em todos os domínios da vida e instituições: família, casamento, escola, Igreja, exército, sindicato, fornecedoras de quadros de referências para uma ação individual e coletiva. Nesse contexto, a via religiosa parece constituir o único canal de reivindicação para esses sujeitos (CHAUI, 1980).

O Estado deveria se constituir num outro canal dessas expressões, se ele não fosse, nesta conjuntura autoritária, construído acima dos interesses e das necessidades das classes populares.

Nas religiões populares não há apenas uma preocupação com o aqui e o agora. Consubstanciam os quadros de referência

oferecidos por essas religiões também uma visão apocalíptica de mundo, de transcendência, na qual, ou através de um resgate divino, no caso dos pentecostais, ou de sucessivas reencarnações, no caso dos umbandistas, as desigualdades sociais se ausentarão nesse novo mundo, no "céu", onde os "justos", os "pobres", os "caridosos" e os oprimidos serão "eleitos".

No caso das religiões pentecostais, elas orientam o comportamento cotidiano de seus membros através de uma ideologia mascaradora das desigualdades sociais. As desigualdades internas às classes sociais massivamente destituídas dos meios de produção, e, portanto, exploradas economicamente e expropriadas de todos os benefícios sociais, aí estão ideologicamente ausentes. Todos se sentem irmãos, unidos numa relação fraterna, em louvor a um pai, perfeito e provedor.

No pentecostalismo, a conversão religiosa representa também modificações nas relações homem-divindade, nas relações homem-mundo, porque, ao reinserir os homens nessa comunidade, eles são repostos no circuito das trocas sociais (FRY & HOWE, 1975). Aqui pretende-se que as desigualdades sociais sejam resolvidas pela purificação dos pecados e pela salvação através de uma conversão a Deus, na medida em que as doenças e os sofrimentos, as aflições, são concebidos como resultado direto de uma relação desarmoniosa entre homens e deuses, ou entre homens, e, por isso, a cura deve incidir sobre as relações com o sagrado (FRY & HOWE, 1975).

No pentecostalismo é deslocado o centro gerador dos problemas, das contradições e tensões sociais de uma sociedade fundada sobre um modo de produção desumano e expropriador, para o indivíduo, jogando-lhe culpa porque nessa visão, ele vei-

cula desgraças: as de ser considerado um pecador, isto é, portador de uma alma que acumula experiências profanas. Silenciam-se, dessa forma, a respeito do modo de produção dessa sociedade (MOFATT, 1980). Essa é a sua impotência.

Nas religiões pentecostais, os cultos veiculam uma visão de que a autoridade divina seja incontestável, subjugante e possuidora de um dogma de fé. Essa autoridade é representada pela existência de um deus uno, indivisível. Essas religiões possuem congregações maiores que são estruturadas em federações fortes (MONTEIRO, 1979) e o universo é percebido como sendo "racional e governado por regras fixas" (FRY & HOWE, 1975:82).

Essas religiões formam o trabalhador que o capitalismo necessita para reproduzir-se enquanto um sistema fundado sobre a exploração do sobre-trabalho (CHAUI, 1979), e as contradições sociais já referidas nesta Introdução são tratadas como um produto das manipulações do demônio, para "tentar o crente a que saia da sua retidão". O demônio é representado como sendo o oposto do Pai, que aí é concebido com todos os atributos do patrão (CHAUI, 1979).

Deslocar, portanto, a problemática de uma sociedade geradora de gritantes contradições sociais para o indivíduo que as vive, é, na visão de Gramsci, não captar a essencialidade do homem, na medida em que se o concebe como definido, limitado e fragmentado, e não como:

"uma série de relações ativas (um processo), no qual, se a individualidade tem a máxima importância, não é, todavia, o único elemento a ser considerado" (GRAMSCI, 1978:39).

A crença na existência do dogma do trabalho, um dos fun-

damentos da dicotomia corpo-espírito, é recriado nesse espaço religioso, visando a privar o corpo dos prazeres. O processo de cura popular que aí se faz rege-se por meio de uma lógica sócio-religiosa.

Existe nessas religiões um apelo à consciência individual, como se essa consciência se constituísse na expressão máxima do livre arbítrio, entendido aqui pelos pentecostais como uma liberdade de escolha que se situaria num limite entre aquele que sente e aquele que sabe, e, por isso, pode optar. Como se a consciência desse arbítrio, ideológica desde o início da sua formação, pudesse exprimir por si toda uma liberdade, negando todas as determinações construídas, *à priori*, de fortes expectativas sociais da comunidade cristã e da sociedade abrangente.

A comunidade, ao regradar o comportamento do crente, responde quase sempre a uma necessidade sua: a de se sentir controlado, para não se sentir desvinculado, desenraizado. Faz com que ele sinta a sua experiência religiosa como algo singular, como uma sensação interior que lhe dá poder e realização, que não devem ser buscadas nas "coisas do mundo". E assim, o comportamento cotidiano do crente deve ser um prolongamento literal do seu comportamento religioso, rígido e discriminador para com as "coisas profanas"; determinado por um sentimento de superioridade espiritual (CHAUI, 1980), que se traduz numa relação de autoritarismo e de controle sobre o outro.

Possuindo formas próprias de organização social, as religiões pentecostais possibilitam a seus fiéis uma participação comunitária efetiva nos quadros religiosos, onde podem desempenhar funções hierárquicas como presbíteros, obreiros, diáconos e fiéis, talvez mais do que ocorre em outros contextos

religiosos, como no catolicismo, no kardecismo e no esoterismo.

No pentecostalismo e na umbanda partilha-se uma experiência de justiça social, na qual a existência de regras próprias de comportamento e a possibilidade de manifestar-se através delas e diante das leis do sobrenatural, que são igualitárias, fornecem um referencial fixo para a formulação de um código de ética pessoal, numa sociedade que atravessa um rápido aprofundamento das suas contradições sociais. Tanto as agências pentecostais quanto as umbandistas, através das verdades que veiculam, possuem como horizonte a redução das tensões sociais, isto é, ajustam as contradições sem resolvê-las e oferecem aos seus clientes, juntamente com outras seitas (cura divina, candomblé, kardecismo e as orientais), serviços diferenciados por rótulos, que em essência são os mesmos (MONTEIRO, 1979).

Em Campinas mesmo com as práticas de cura eruditas entendidas até as classes subalternas, essas religiões têm-se constituído em agências de cura, reivindicando para si o direito de curar o corpo dos males físicos e salvar a alma dos males espirituais (FRY & HOWE, 1975; BRANDÃO, 1980).

Hã contextos onde as desigualdades sociais refletidas nas diferentes oportunidades de vida, de trabalho, de saúde, geradoras da fome, do desemprego, das injustiças sociais, serviram de base para uma mudança na estrutura de classes e de poder. No caso das religiões populares, entretanto, essas mesmas desigualdades parecem se constituir, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, nas forças conservadoras frente a um projeto de vida revolucionário - nesse sentido, contribuem para a produção e a reprodução de crenças, ritos, sujeitos e relações so-

ciais que se condicionam mutuamente e renovam a relação homem-deuses, homem-homem - além de um enfrentamento entre classes sociais pela via religiosa. E aqui está a sua força, a sua resistência política.

Os agentes populares institucionais, sobretudo os umbandistas, podem atuar individualmente nos seus trabalhos de bênçãos e desfrutar do respaldo simbólico e político das agências religiosas de que são porta-vozes, pois estão vinculados a elas, atuam em nome delas, através delas e para elas.

A existência da fé, ao responder mais às necessidades das camadas de baixa renda da nossa sociedade, ao lado da ciência - ambas como bens que integram o arco de alternativas desiguais para os diferentes sujeitos sociais - exprimem, no meu entender, mais do que uma oposição contrastiva. Expressam uma oposição política, isto é, diferentes formas de acesso a um saber e a uma experiência, particularmente condicionadoras de formas de acesso ao poder que se distribui desigualmente na nossa sociedade. Negar esta evidência parece ultrapassar o nível dos dados e as próprias distinções de classe.

Nas religiões pentecostais e umbandistas, o modo como é encaminhado o trabalho coletivo da bênção, do passe e do exorcismo - o modo como controlam o sobrenatural - é que dá a dimensão e a especificidade religiosa às tarefas desenvolvidas pelos agentes populares de cura institucionais. Esses, como os agentes da medicina erudita e os da medicina popular, produzem soluções fragmentadas, parcelares ou isoladas em relação aos problemas produzidos durante o processamento das relações sociais. Além disso, essas soluções são também um produto, um bem que se troca no mercado de bens simbólicos e, não raro,

elas têm um preço (MONTEIRO, 1979).

3.2.3 Outras Opções Religiosas

Ao lado das opções oferecidas pelas Igrejas Eruditas e Populares discutidas, as tendas de Cura Divina, as seitas orientais como as Budistas, Taoístas, Xintoístas, Maronitas, Brâmanes, Seicho-No-Iê, Perfect Liberty, Messiânicas, União dos Vegetais, emergem e proliferam os seus serviços na cidade de Campinas, arrebanhado novos adeptos."

Hã ainda as opções de cura via catolicismo popular: as romarias, as procissões, as festas, as devoções e os santuários e oratórios espalhados pelos cantos da cidade. São situações e locais que congregam pessoas que buscam uma resposta à aflição, e por isso mesmo, formas de fortalecimento das relações sociais.

Esse conjunto de agências e de espaços de cura contribuem para formar os espaços religiosos do campo popular de cura, por oposição a um campo secular ou, pelo menos, não essencialmente religioso de cura.

3.3 OS AGENTES POPULARES AUTÔNOMOS DE CURA

Esses agentes formam uma categoria de sujeitos situados em espaços domésticos de cura, conectando-se ora com a medicina popular, ora com a religião popular, ora com ambas. Essa categoria incorpora pelo menos três modalidades de agentes populares autônomos de cura. Primeira, aquela que desenvolve seu ofício, suas técnicas e estratégias, enfatizando os elementos de uma ciência popular, não direta e essencialmente religiosa.

São os médicos populares: os práticos de farmácia, de odontologia, as parteiras, os ervateiros, os raizeiros. Não atuam em confrarias religiosas, em espaços institucionais.

Segunda, aquela composta por sujeitos sociais situados quase que tão-somente no campo religioso popular como os pais-de-santo, os capelães, os rezadores de terço em velórios populares ou de ladainhas em festas realizadas para o pagamento de promessas aos santos, substituidores algumas vezes, dos padres nesses rituais. Para eles, a solução às aflições não passa necessariamente pela manipulação de práticas de cura da medicina popular. Os rituais de bênção são realizados em nome dos deuses, num espaço de trabalho comunitário não-ecclesial, em determinados dias do ano ou retribuindo benefícios ocorridos (PRADO, 1974). Terceira, aquela constituída pelas agentes domésticas que trabalham utilizando os artifícios do saber mágico-religioso. São elas: as curandeiras, as feiticeiras, as benzedeadoras.

Essas três categorias de agentes populares autônomos de cura, de cientistas populares, constituem as formas tradicionais de origem rural e católica do fenômeno da medicina popular.

3.3.1 As Benzedeadoras, As Curandeiras, As Feiticeiras

De todas as categorias de sujeitos que benzem, trabalharei com apenas uma delas, a das benzedeadoras, curandeiras, feiticeiras, que representam um dos possíveis cruzamentos existentes entre as instituições populações: medicina e religião. Situam-se num espaço intermediário entre os rezadores e os capelães, de um lado, e os práticos de farmácia, os raizeiros, os ervateiros e as parteiras, de outro.

Integram um grupo de profissionais populares da benzeção - realizada não apenas aos familiares, mas a pessoas da comunidade. Essa categoria profissional opera a realidade de cura dentro de um duplo domínio: o da religião e o da medicina popular. Ela trabalha com ou sem possessão, através do benzimento e se destaca de outros profissionais populares, como as parteiras, por exemplo, que também podem benzer.

As benzedeadas são profissionais de cura cuja técnica essencial de trabalho é a bênção, a benzeção, o benzimento, seja através da possessão, seja através de invocação de entidades associadas ao domínio do sagrado e reconhecidas como adequadas a esse fim. Mesmo que operem com outros recursos de cura da natureza (receitas, banhos, massagens), o que as caracteriza é que elas se reconhecem enquanto agentes situadas entre a religião e a medicina popular (ou são de religião), cujo ato básico de cura provém do exercício da bênção: benzeção, imposição de mãos, benzimento, passes.

Elas produzem um trabalho vivo e em expansão, que ao se estruturar, renova-se através de fórmulas de comunicação e manipulação sobrenaturais. Esse trabalho é calcado nos mistérios da religião (na noção de milagre, mistérios, fé, crença, sobrenatural), articulados aos artifícios da magia (simpatias, caráter de isolamento), e expresso em ritos, nos quais os deuses e os homens estabelecem pactos e trocas, visando pôr termo às aflições decorrentes de conflitos situados na relação homem-homem, homem-deuses, e também na quebra de harmonia da relação homem-organismo.

As benzedeadas são um misto de médicas populares com rezadeiras e conselheiras. Há casos em que elas são marcadas

mais pela religião do que pela ciência médica popular. Ao equipararem-se aos "clínicos gerais" da medicina popular é até mesmo possível que reconheçam diversas fontes causadoras de enfermidades, mas elas sempre falarão em nome de uma categoria de profissionais que articula o seu trabalho a partir do dado religioso.

As benzedeiras, ao definirem suas práticas, recriam um mundo, um modo de viver subalternó, uma forma própria de situarem nas relações sociais por meio de um trabalho, no qual reafirmam e reproduzem a sua cultura e, com ela, a sua categoria profissional: a das articuladoras de benzeções (quadro 2).

QUADRO 2 - AGENTES POPULARES AUTÔNOMOS (DOMÉSTICOS) DA MEDICINA POPULAR

Agentes	Parteira	Ervateiro	Raizeiro	Rezador	Benzedeira Curandeira Feiticeira Curador
Predominância de atuação	Medicina Popular	Medicina Popular	Medicina Popular	Religião Popular	Medicina Popular Religião Popular
Local de Origem	Campo e Cidade	Campo	Campo	Campo e Cidade	Campo
Objeto Predominante da atuação	Corpo	Corpo	Corpo	Alma	Corpo Relações Sociais Sistema Social
Situação em que a ação se manifesta	Parto	Doenças	Doenças	Festejos Procissões Romarias Velórios	Doenças Conflitos Familiares Crises do Sistema Conflitos nas relações interpessoais

3.2.2 Medicina Popular

Defino a medicina popular praticada pelas benzedeadoras como uma forma alternativa à medicina erudita, de produzir saúde e buscar soluções às aflições, abrangendo um conjunto de técnicas, trabalhos e ferramentas de cura, partindo da cultura popular. Como prática social que exerce uma atividade sobre e entre pessoas, ela nos remete ao estudo das relações sociais que se estabelecem durante as benzedeadoras, uma das expressões da medicina popular.

No interior da medicina popular, os artifícios e estratégias do saber criados e recriados pela cultura popular (conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafas, medicamentos caseiros e, excepcionalmente, industrializados) - são parte do imaginário terapêutico das benzedeadoras. Esse "corpus" de conhecimento não existe sistematizado na cultura popular: ele é difuso e encontra-se em permanente redefinição.

A medicina popular possui lógicas particulares, formas específicas de atuação, eficácia e utilidade, sustentação e legitimidade, que marcam tanto as fronteiras internas a esses fenômenos quanto as externas a ele. Essa medicina é calcada na experiência histórica de uma população que conheceu o fenômeno migratório do campo para a cidade, mas não se apresenta apenas como remanescentes de modos de produção de subsistência como o quer Carrara (MELLO & CARRARA, 1982), e nem é específica de modos de produção capitalistas dependentes, mas, sobretudo, afirmadora da cultura popular.

A medicina popular veicula sistemas de classificação

de doenças e de fenômenos orgânicos e produz estratégias de cura (pautados por uma prevenção, um diagnóstico e um enfrentamento) muito específicos. Essas são parte da compreensão que seus sujeitos têm da vida, do mundo, das necessidades, dos valores e das relações sociais que são permanentemente recriados, reinventados. É uma prática de cura que se processa desvinculada das agências institucionais, tanto pelo lado da religião, quanto pelo lado da ciência erudita, e é produzida em espaços domésticos de trabalho.

É uma prática de cura solidária e democrática e encontra-se em permanente confronto com a medicina erudita, tanto do ponto de vista da trajetória de iniciação dos seus agentes, da sua legitimidade política, como do seu arsenal de técnicas e ferramentas de trabalho. A medicina popular é uma das formas de prestação de serviços de cura, de fé e de assistência de baixo custo, de fácil acesso e é realizada através de rituais específicos de benzeção. Constitui-se numa medicina popular gerada dentro de um setor de cura que possui como peso dominante uma categoria de profissionais populares que são manipulados pelos profissionais eruditos. A medicina popular é parte das estratégias de respostas aos problemas concretos vividos cotidianamente.

A legitimidade encontrada para a medicina popular é também a sua experiência de solidariedade, concebida como um prolongamento da experiência de vida de seus praticantes, ou ela própria. Originalmente, constituía-se numa prática feita por dominados para dominados. Atualmente essa prática vem se abrindo a setores de população que, ou desacreditam da medicina erudita ou que combinam, sem ambigüidade, em determinados ca-

dos de mal, os conhecimentos da ciência aos do saber popular (quadro 3).

QUADRO 3- A CULTURA RURAL MIGRADA PARA A CIDADE

ESPAÇO DE ATUAÇÃO	CAMPO	CIDADE
Tipos de Manifestação	Medicina Popular	Cura Religiosa Popular
Formas de Apresentação	Tradicionais (com base rural)	Atualizadas (Recriadas via instituições religiosas populares)
Agências Institucionais Formais e Informais	Família Comunidades vicinais	Pentecostalismo Umbanda Cura Divina Comunidades Religiosas não eclesiais (família)
Agentes	Autônomos: curandeiro, raizeiro, benzedeira, parteira, ervateiro	Institucionais: pastores, missionários, médiums

3.4. OUTRAS PRÁTICAS

Em Campinas, os serviços da medicina erudita convivem com práticas alternativas voltadas à cura do corpo e do espírito de diversas naturezas, calcadas em filosofias orientais como a ioga, a acupuntura, tai-chi, o uso de pirâmides e que visam promover a integração corpo-mente. Eles podem constituir também um novo posicionamento filosófico diante da vida, do mundo e das relações sociais de setores da classe média.

Há ainda outros "místicos" que adquirem formas de terapias e trabalhos corporais que proliferam juntamente com o movimento de Política do Corpo, como a bioenergética, a bio-dança, várias terapias sexuais, a gestalterapia, a expressão

corporal e as danças. Todas essas formas se pautam pela busca de novas "identidades corporais". Essas práticas revelam por sua vez que nem sempre o misticismo e o comportamento científico antagonizam-se; elas se propõem a quebrar o rigor das terapias ortodoxas a oferecer outras formas de "dançar a vida" na expressão de Gaurady, e obscurecem, às vezes, a linha divisória situada entre a busca de uma boa condição de saúde, de uma estética corporal e mais um consumo capitalista.

Ávidos por viverem intensamente o momento presente, as pessoas buscam estratégias que servem aos seus usos cotidianos, dirigidas à obtenção de um corpo belo, saudável, erótico e até narcisista. Isso também responde pela proliferação dessas práticas corporais.

Ao lado dessa proliferação de práticas alternativas ao saber médico, a automedicação é também um fenômeno revelador de que, ao mesmo tempo que pode representar uma opção sobre como dispor ou decidir sobre o corpo e suas sensações, sobre as doenças e as funções vitais, ela sofre uma grande influência das multinacionais do remédio e dos meios de comunicação de massa a seu serviço.

Associações Anônimas de Alcoólatras e Neuróticos (AAA e ANA), atendimentos de urgência psicológica, estabelecem-se e ganham novos adeptos na cidade de Campinas, sem que essa clientela seja exclusiva. Outros setores da população oferecem abertura para que programas de rádio veiculadores de mensagens de otimismo cristão por pregadores como David Miranda, Zarur ou Manoel de Mello, lhes ofereçam respostas à sua aflição e uma nova articulação no pensamento e na vivência da fé.

As diferentes práticas de cura produzidas na cidade de

Campinas s̄o podem ser entendidas como uma quest̄o polı́tica na medida em que sejam consideradas as forç̄as sociais existentes entre, de um lado, a sociedade com suas contradiç̄oes, e, de outro, os diferentes agentes de cura. Quando da produç̄o desses bens, as relaç̄oes sociais constituı́das em relaç̄oes de trocas simb̄olicas, num certo sentido parecem acomodar uma variedade de problemas, recriando-se e atualizando-se permanentemente.

4 A PERSISTÊNCIA DAS AFLIÇÕES

Todas as medidas de promoç̄o social e de proteç̄o especı́fica ̄a saı́de, de cura e de bem-estar colocam-se como opç̄oes de acesso diferencial para a populaç̄o de Campinas como um todo, e s̄o respostas ̄as tragēdias da vida, tentativas de superaç̄o da morte, buscas de alı́vio em relaç̄o ̄a dor e ̄a afliç̄o. O aparecimento e a proliferaç̄o dos diferentes serviç̄os de b̄nç̄aos e de cura, tambē dos serviç̄os eruditos de saı́de (via saı́de pı́blica, medicina previdenciária, medicina de grupo, medicina comunitária, Programas do Ministērio da Saı́de, etc.), atendem a uma grande demanda, mas n̄o se constituem em medidas de extermı́nio de doenç̄as, afliç̄oes e sofrimentos. A estrutura econ̄mica e social na qual essas medidas s̄o instrumentalizadas ̄ uma sociedade capitalista dependente, sob um modelo de desenvolvimento econ̄mico historicamente desatualizado ̄as necessidades sociais e respaldado por um regime polı́tico autorit̄ario, desmobilizador da sociedade, e, portanto, anti-solidário.

Em contextos anti-populares como esse, o solo ̄ fecundo para a marcha em cadeia do aparecimento e do acirramento das

contradições sociais, em todos os níveis de vida da população a que já me referi.

O aumento quantitativo, a diversificação e a produção de novas enfermidades constitui de um lado, a crise da saúde da população, ideologicamente mascarada pela crise da medicina. Essa existe como um fenômeno distinto daquela. A primeira tem a ver com as condições sociais de existência material, dificultadas com a adoção de políticas sociais específicas no pós-64, e a segunda, com a impotência dos sistemas previdenciários diante do grave quadro sanitário da população brasileira, gerados pelas referidas políticas (POSSAS, 1980).

Diferentemente do que parece ter ocorrido em outras etapas, a acumulação monopolista com base no capital industrial impõe novas exigências com relação à vida e à saúde do trabalhador, expondo-o a uma ampliada e desgastante jornada de trabalho, para compensar as perdas do poder aquisitivo do seu salário, além das péssimas condições de segurança e de trabalho a que está submetido. Por outro lado, a estruturação dos serviços de medicina nesse contexto específico parece obedecer a uma lógica que está refletida na própria organização social dos serviços de medicina previdenciária e de grupo, submetidas a políticas de saúde específicas que respondessem a uma demanda socialmente percebida (POSSAS, 1980). Em outros termos, ocorreu aí uma mercantilização da medicina privada e uma marginalização da população desse processo (CEBES, 1979).

Ao lado disso, e também pelo valor simbólico das curas religiosas, ocorre a proliferação das formas populares de cura e de tragédias na cidade. Nesse espaço social ainda ampliam-se e tornam-se muito mais ambíguos os conceitos de saúde e de en-

fermidade que, subordinados à complexidade e ao custo elevado da medicina e dos remédios, passam agora por uma solução empresarial, concorrendo, dessa forma, para a expansão dos serviços de cura. De outro lado, o modo como esses fenômenos se processaram foi criando uma ideologia da saúde, que é também um dos fatores responsáveis pela sofisticação da medicina erudita - que nas suas múltiplas especializações se dividem e se separam da cultura popular -, e pela expansão das formas populares de cura (ALVES, 1979).

Na cidade aumentou consideravelmente o consumo de outros recursos de cura, como o guaraná em pó ou em bastão, o mito do pensamento positivo de Norman Vicent Peale, ou a ajuda pelo poder do inconsciente de Joseph Murphy, a opção pela macrobiótica, pela alimentação naturalista, a "defesa" à ecologia, o uso da pulseira e do anel "sabona", e a procura por novos santos milagrosos. Todos esses parecem em si fenômenos indicadores não de um questionamento dessa ordem social e das medicinas que se estabelecem dentro dela, mas de um aumento na aflição e de uma busca de serviços, soluções e produtos diversificados que se colocam nesse contexto como concorrentes no mercado de bens simbólicos.

5 A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA MEDICINA

Numa conjuntura política como a que vivemos, partiria do Estado um interesse voltado ao desenvolvimento de uma medicina preventiva e social, através de programas que respondessem democraticamente às necessidades sociais da população como um todo? A diversidade do acontecer terapêutico, ao lado da rede-

finição nas formas de viver a experiência mística, por parte de nossa população, podem ser encaradas como um novo modo de pensar a realidade como sugere Berger (ALVES, 1974)?

Todos os agentes que lidam com doenças e curas discutidos, ao prestarem serviços de saúde à população reproduzem as condições sociais de existência simbólica nos seus diferentes aspectos, sobretudo no modo de viver e produzir curas e soluções às aflições. Constroem assim a sua história, onde se articulam com o mundo, num país pobre, numa cidade moderna e num momento histórico no qual a classe trabalhadora, ao acumular capital para a economia, sofreu uma grande deterioração nas suas condições de vida e de saúde.

Um modelo alternativo de medicina deve concretizar uma política de saúde, que no plano teórico parta da constatação dos determinantes sociais das doenças à luz das relações de trabalho e das condições concretas de vida, como sugere Possas (POSSAS, 1980), colocando em causa a impotência da medicina erudita e dos serviços previdenciários e ressaltar a importância da existência de um ensino voltado aos reais problemas e necessidades da população. Deve ainda enfatizar a democratização do saber sobre o corpo e funções vitais de que foram expropriadas as classes subalternas.

Esse conceito de medicina deve passar necessariamente a implementar um espaço de atuação fundamental para a existência de uma prática de medicina de comunidade, descentralizada. Além disso, concretamente, essa prática deve afetivamente baixar os índices de mortalidade infantil, de epidemias de sarampo, meningite, doenças infecto-contagiosas, de acidentes de trabalhos e outros. Deve redefinir o objetivo de suas políti-

cas sociais e econômicas, pautando suas práticas por uma nova organização social. Deve abrir ainda um horizonte de luta em que a população possa participar da formulação de políticas de saúde e engajar-se em movimentos sociais capazes de controlar os serviços médicos prestados pela comunidade e pelo Estado, além dos meios que distribuem os investimentos sociais e econômicos direcionados a uma medicina preventiva. Isto é, essa medicina deve ser capaz de se articular com o mundo do trabalho, com a luta, e desta com a vida, por meio de uma relação democrática de troca; que seja capaz de prevenir e planificar a saúde dos membros da sociedade por meio de uma realocação justa dos recursos, com as regionalizações em adequação às necessidades socialmente definidas (CEBES, 1979).

A realização desse modelo só é possível dentro de um processo de luta onde os conflitos sociais apareçam abertamente e onde haja canais adequados para a participação política. A realização dessa prática deve ter como horizonte a mudança do caráter do Estado, de arbitrário para um Estado de direito. Concretamente significa denunciar à população que a medicina atual é comprometida com técnicas e equipamentos de cura inadequados e obsoletos adquiridos de outros países (quimioterapia, radioterapia e cobalto); não só quanto aos medicamentos que usa, quanto às internações que realiza para o tratamento de doenças (não apenas mentais), pelos testes de medicamentos, pela consolidação da ideologia da doença e pelo comprometimento com governos autoritários. Além disso, ela deve demover-se dos seus estigmas, combater o monopólio do capital e a dependência ao imperialismo econômico. Crítico não só o conteúdo dessa medicina, mas também os suportes das relações de poder

existentes nessas práticas.

A medicina erudita deve ser reestruturada porque ela não está autorizada a falar por uma medicina de comunidade. Através da saúde como um direito, a população deve lutar para tirá-la do monopólio dos médicos. Mais do que isso, junto com a comunidade, construir critérios e recursos que viabilizem uma prática médica democrática, portanto, não elitista. Que ela se constitua numa estratégia, numa resposta a uma situação de injustiça social. Que ela consiga perceber que as doenças são um reflexo direto do modo como se distribui, nessa sociedade, o poder, a riqueza e a educação.

Dessa forma parece ser possível clarificar a visão ideológica do fenômeno doença, que além de se constituir num sofrimento para o seu portador, ainda é lucrativa para os seus profissionais (CARPENTIER, 1977). A clarificação dessa visão deve ocorrer através de práticas que não incidam apenas sobre o corpo individual. E para que esse projeto possa ser concretizado, é necessário que as práticas de cura sejam tratadas como uma questão política referente à população como um todo, que elas sejam consideradas como parte da construção social das necessidades, elaboradas de modo articulado entre o governo federal, estadual, municipal e as comunidades.

Na construção dessa nova medicina, trata-se ainda de incorporar as contribuições do saber popular sobre solidariedade, relações sociais e estratégias de cura com os recursos da própria cultura. E isso deve ser instrumentalizado através de uma prática que proporcione, mais do que tudo, a experiência de uma cidadania, isto é, dos direitos efetivos: civis, políticos e sociais, consolidados em leis. Deve ainda construir

um novo saber competente e, com ele, a expressão, a rearticulação e a reafirmação da cultura popular.

A exemplo de outros países, a socialização da medicina pelo Estado com a inclusão dos trabalhadores nesse processo é a garantia efetiva do respaldo aos seus direitos e interesses. No caso brasileiro, ao lado disso, a necessidade de estudos para que sejam conhecidos os direitos da população sobre os diferentes domínios de vida (dentre eles, a saúde) acredito, sejam fatores decisivos para a realização dessa nova forma de viver.

Esta proposta significa uma tentativa de reconstruir novas formas concretas de vida a partir da formulação crítica da questão da saúde, definidora dos direitos da população e a forma de se chegar até eles. De outro lado, deve possibilitar a existência de um trabalho definido por meio de uma conexão histórico-política, isto é, que consiga entender o homem como ser histórico e político. Deve possibilitar a articulação do seu discurso às relações sociais, mobilizando-o em busca de saídas que se constituam em projetos de vida políticos coletivos, voltados à criação de uma cultura autêntica e humana (GRAMSCI, 1978).

Um último aspecto quero sugerir nesta Introdução com respeito à procura pelas práticas de medicina popular: a formulação das estratégias dessa procura, ou seja, os diferentes passos de uma trajetória de cura popular que desembocam na medicina popular expressam comportamentos de cruzamento entre os fatores já discutidos e um atravessamento de todos eles.

METODOLOGIA: A PESQUISA

Iniciei em março de 1978 uma pesquisa exploratória junto a três benzedeadas residentes na Vila 31 de Março, local onde a prática da medicina popular já aparecia de forma relevante. Ao mesmo tempo, registrava nomes e endereços de mais de 123 benzedores de diferentes religiões, residentes em outros pontos da cidade de Campinas. Em setembro do mesmo ano, encaminhei à FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - um projeto de pesquisa sobre os benzedores e, em março de 1979, decidi, juntamente com meu orientador, redimensionar a pesquisa, após a constatação empírica de que a medicina popular, em Campinas, não se constituía num fenômeno "de periferia".

A escolha do tema e o móvel concreto da minha entrada no campo brotaram inicialmente de uma curiosidade em conhecer o aspecto simbólico subjacente às benzedeadas. Mais tarde, outros parâmetros guiaram a minha observação no tratamento desse fenômeno.

Para ter acesso às benzedeadas decidi me enquadrar na condição de cliente, por entender que essa categoria é constituída por pessoas que buscam respostas a diversos problemas, e que ao menos em princípio, ela é passível de submissão às diferentes orientações formuladas por elas. Num certo sentido, esta pareceu-me ser uma estratégia de fácil manipulação para uma entrada no campo.

Como cliente acompanhei essas benzedadeiras durante dois meses - março e abril de 1978 -, estabelecendo logo um contato próximo e amigo com elas. Durante esta nova relação social, tive a oportunidade de participar de situações de doença em família, para as quais lhes consegui consultas com amigos médicos e as acompanhei até ao hospital. Como a escolha pela condição de cliente era para mim uma estratégia inicial de pesquisa, após esses dois meses redefini minha estada no campo junto às benzedadeiras, mudando essa condição para a de pesquisadora e recorrendo a outros benzedores ainda nessa vila.

1 DE CLIENTE A PESQUISADORA

Como toda prática de benzeção se encontra referenciada num sistema religioso, nossas conversas sempre iam nessa direção, momento em que senti a necessidade de me definir por uma religião, para participar de modo mais próximo dessas explicações. Escolhi a católica, por ser também a oficial.

A passagem da condição de cliente para a de pesquisadora dos fenômenos das benzeções, das plantas medicinais, do saber popular, da ideologia da benzedeira sobre as manifestações concretas de sua prática, dos seus ritos e dos sistemas simbólicos associados à sua vida e ao seu trabalho - já com a finalidade explícita de escrever um "livro" - o fiz através de um convite. Nessa oportunidade enfatizei-lhes o valor de seu ofício, voltado para as pessoas, num momento histórico em que a vida e as relações sociais estão se tornando cada vez mais impessoalizadas.

Contei-lhes sobre a escola onde estudo, falei sobre meus

professores, colegas, e que gostaria que eles conhecessem o ofício das benzedeadoras; através de uma pesquisa que estava fazendo. Nessa época, a TV Globo apresentava uma novela na qual uma personagem era pesquisadora, o que me serviu para fazer uma referência mais concreta sobre o trabalho de pesquisar. Falei-lhes também que outros colegas realizavam pesquisas para escrever um "livro", cujos temas variavam entre jogadores de futebol, mulheres, crianças, pobres, velhos, pedreiros, etc., e que eu me interessava pelo estudo das benzedeadoras. E que, se elas concordassem em contribuir comigo, eu agradeceria esse interesse, porque seria um trabalho muito importante para mim.

Somente uma benzedeadora dessa vila se recusou a dar-me informações sobre a sua prática e o seu saber, e, mais do que isso, indagou o sentido desse trabalho para uma transformação da sua condição concreta de vida, ao que lhe respondi que somente me ajudaria, e ela não concordou. Não me senti no direito de insistir.

Nessa etapa, quando eu me ausentava do campo por mais de uma semana, escrevia-lhes postais, da cidade onde me encontrava. Tomei o cuidado de deixar o meu endereço com todos os benzedores com quem trabalhei, oferecendo-lhes como reciprocidade a minha amizade e uma possibilidade de lhes mostrar uma outra dimensão da minha vida. Alguns deles estiveram em minha casa e seus filhos também. Entrei no circuito da reciprocidade da benzeção, contribuindo com roupas, alimentos e dinheiro, quando isto se fez necessário. Amigos também participaram desse circuito de trocas. Passei alguns feriados inteiros em suas casas, onde vimos fotografias de parentes, amigos e clientes; conversamos sobre outros aspectos da vida (custo de vida, moradia,

feiras, crianças, famílias, carnaval, namorado, etc.), e gravamos fitas magnéticas com membros de sua família. Deles recebi conselhos. Emprestei-lhes objetos. Telefonava-lhes com regularidade e, nesse sentido, tudo se constituía em pretexto para não perder o contato com eles.

Houve um único momento dessa pesquisa no qual a minha atuação foi confundida com a de uma polícia feminina. Mas, após a explicitação dessa suspeita pela benzedeira, intensifiquei o contato com ela e mostrei-lhe meus documentos acadêmicos; mais tarde, esse fato foi motivo de brincadeira entre ela e eu, e junto com outras pessoas.

Nessa fase do trabalho foi intensa a **observação** participante e a **entrevista**, especialmente a escrita, entrou como uma técnica complementar.

A explicitação da crença no seu ofício, ao lado do desejo de realizar um trabalho acadêmico, se constituíram para mim nos momentos decisivos da passagem da condição de cliente para a de pesquisadora. Alguns benzedores de pronto me abençoaram pelo *benefício* de escrever um "livro", outras frisaram que me forneceria *boas informações* quando tivessem com *bom repertório*; também houve alguma resistência temporária sob a alegação de que os guias não concordavam com o ensinamento de orações e de coisas sagradas, porque se tratava um conhecimento fundado num saber divino. Tudo significava para mim momentos de pesquisa, meios de captar dados e impressões, observações que eu redigia num *diário de campo* a cada visita que fazia, obedecendo a uma tradição remota na Antropologia.

E, em meio a essas vivências, fomos constituindo as diferentes relações que compõem o tema desta pesquisa, através

de uma observação direta e participante, até mesmo *in loco*, nos seus consultórios de bênçãos, nos momentos de benzeções junto à clientela, quando registrei inúmeros depoimentos e informações preciosas sobre a atuação da benzedeira no concreto do seu ofício.

2 A REDIMENSIONALIZAÇÃO DA PESQUISA

Se elege-se como local de pesquisa o citado bairro, possuidor de dimensões geográficas limitadas, em pouco tempo esgotaria um estudo sobre todos os agentes de cura (populares e eruditos) que ali atuam ou residem, incorrendo na tendência a produzir um estudo com dimensões etnográficas, reduzidas e portanto, empobrecedoras: a tendência seria lidar com um espectro de profissionais de cura que estão, de algum modo, ligados ao objeto de minha investigação. Essa posição seria quase que uma exigência do trabalho, porque se o campo é pequeno haveria que se explorar o máximo de relações ali processadas e, numa perspectiva microscópica, atender para a) a identificação dos agentes populares e eruditos de cura; b) a identificação do tipo de rede social que se estabelece a partir deles; c) a relação processada entre a medicina popular e a medicina erudita (as práticas de cura e as justificativas encontradas para elas, tanto do lado da medicina popular, quanto da medicina erudita); d) a função social que desempenham esses diferentes agentes de cura na comunidade.

Se eu tomasse, contudo, a categoria benzedeira como foco de análise, e fizesse, a partir dela, um recorte - onde a saúde fosse pensada ou interpretada através de uma lógica sô-

cio-religiosa-, tenderia a aprofundar um estudo sobre a questão da eficácia simbólica que, embora tivesse me movido inicialmente, nesse momento já não se colocava enquanto uma direção a ser seguida por mim. Isso porque minha percepção se aguçava no caminho de uma abordagem política. Nesse novo horizonte, mais do que valorizar a variedade dos recursos utilizados nas práticas populares de cura, deveria aprofundar um estudo sobre as relações manipuladas pela esfera erudita que, ao produzir as suas práticas, expropria as camadas populares do seu saber e nega a cultura na qual essas práticas se inscrevem.

E nessa direção, antes de terminar a pesquisa de campo, senti a necessidade de trabalhar os dados concretos sobre as práticas populares de cura produzidas pelas benzedadeiras. Surgiu então a dificuldade de encontrar material teórico que evidenciasse - em termos sociológicos e antropológicos - uma articulação clara e significativa dos benzedores com a religião, com os artifícios profanadores da magia, com as crenças de origem rural (o seu folclore) e com as práticas de cura executadas através dos ritos de benzeção manipulados através do saber popular.

Poderia ampliar a pesquisa dessa vila para uma Administração Regional, que concentra bairros e vilas heterogêneas, desde o tipo de construção (auto-construção, planejadas, novas, velhas), sua localização geográfica (mais próxima ou mais distante do centro comercial, por exemplo), sua composição e diferenciação social, seus tipos de atividade econômica, etc. com a finalidade de enfatizar, a partir desses dados, uma **relação de classe**, ou seja, benzedeira-bairro em que habita e classe social a que pertence. Daí produziria um estudo sobre o

fenômeno da medicina popular praticado pelas benzedeadas, considerando-se as diferenças administrativas e sociais, que poderiam me levar à percepção das diferenças existentes entre os diversos produtores da medicina popular, suas práticas e a quem elas se destinam.

A partir dos documentos que explicitavam os critérios que orientavam a divisão administrativa da cidade em Administrações Regionais -AR-, e, também das discussões que mantive com arquitetos e sociólogos urbanos ligados à Prefeitura Municipal de Campinas, com a finalidade de saber em que medida uma Administração Regional era socialmente representativa de uma dada população, cheguei às seguintes conclusões: a) de que o volume de serviços de saneamento básico (água, esgoto) por áreas administrativas, oriundo de uma política municipal paternalista, se preocupa mais com isso do que com agrupamentos diferenciados socialmente, determinou a criação das ARs; mas não estabeleceu o mapeamento social de uma mesma AR; b) não estabeleceu os seus problemas e necessidades com respeito à saúde, moradia, higiene, transporte, educação, lazer, etc.

De posse desses dados, pude delimitar o universo de preocupações desta pesquisa, pois o domínio do material colhido na vila - do qual resultou uma primeira etnografia apresentada ao curso Tópicos Especiais de Antropologia IV, ministrado por Diana DeGroat Brow e José Luiz dos Santos - possibilitou-me uma abertura na visão do fenômeno medicina popular.

Já que inexiste de maneira clara e significativa uma relação benzedeadas-bairro que habita, ou seja, benzedeadas de área central e benzedeadas de área periférica, a idéia de realizar uma pesquisa numa Administração Regional viu-se destituída de

fundamento. Redimensionamos, assim, não apenas o tamanho físico do objeto de estudo - a partir de um novo recorte - como também a sua articulação com um novo marco de referência teórico, um novo corte epistemológico, onde, reconhecida a complexidade do fenômeno da cura popular, optei por um tratamento analítico ampliado.

Reduzi um pouco a importância de alguns aspectos constitutivos do objeto de investigação a favor da ampliação de uma análise da sua constituição política, ou seja, das suas relações de poder, das suas relações de determinação social, políticas e ideológicas, diretamente ligadas a meu interesse.

Na cidade, a localização desses benzedores aconteceu em lugares públicos tais como: feiras, pensões, bancos, pontos de táxi, bancas de jornal, padarias, botecos, etc..., mediante perguntas tipo: quem benze aqui? Ou então: existe alguma benzedeira conhecida aqui? Qual é o nome dela? Onde ela mora? Obviamente, dos 123 benzedores relacionados, apenas 30 (trinta) foram visitados e entrevistados pelo menos uma única vez.

Para um posterior aprofundamento do material empírico levantado, apliquei na cidade entrevistas com roteiros pré-determinados, onde sistematizei os principais aspectos que interessariam aos capítulos, teoricamente já estruturados. Nessa oportunidade, realizei entrevistas escritas e gravadas que tinham por finalidade reconstruir a história de vida das benzedei- ras, a questão do saber popular, as representações sobre doenças e o espaço simbólico da prática da benzeção. Esta fase se estendeu de maio a setembro de 1979, e, entre dezembro de 1979 e janeiro de 1980, inclusive.

A ampliação desta pesquisa se inscreve também numa pro-

posta metodológica determinada, realizada num momento de reflexão singular nas ciências sociais em que se recusa o mito da sua neutralidade e da sua objetividade, e quando se admite que o reconhecimento da existência de diferenças substanciais entre a cultura erudita e a cultura popular, é responsável pela escolha desses objetos específicos (CHAUI, 1979).

3 DOMÍNIO TEÓRICO

De que modo estudo o fenômeno da medicina popular? Através dos sujeitos produtores de cura popular, que integram uma determinada categoria profissional de cura: a dos benzedores. Por meio dos artifícios do seu viver e do seu sentir, que refletem na sua prática a sua identidade; por meio das suas relações sociais, de troca e de conflito entre sujeitos da sua cultura e sujeitos da cultura dominante. E assim o fiz, porque acredito que não seja possível estudar uma categoria de sujeitos sociais sem estudar o campo específico de relações onde, pelo menos, ela opera.

Alguns critérios orientaram a redimensionalização do objeto de minha investigação, situando-o agora no seguinte domínio: a) pesquiso o fenômeno da medicina popular do ponto de vista dos seus produtores, os benzedores; b) enfatizando a sua relação com as religiões populares, e inscrevendo nas fronteiras políticas dessa investigação a sua conexão com a medicina erudita; c) a relação benzedores-clientes entra para a pesquisa, através da ótica dos próprios agentes domésticos.

Essa ampliação me obrigava a um reexame de alguns conceitos teóricos para uma articulação analítica adequada às

novas exigências do trabalho. Nesse novo marco a medicina popular é compreendida de maneira relacionada às formas como se organizam os serviços de saúde num contexto capitalista dependente; como as práticas sociais são produzidas por grupos que constantemente se reposicionam e como sujeitos da medicina popular reconstroem de modo alternativo, nas diversas práticas que executam, as suas próprias regras e consistências do viver em sociedade.

No sentidoêmico, as fronteiras que delineiam o campo de ocorrência da medicina popular e a sua especificidade são: a) o sujeito nuclear desta pesquisa se auto-denomina benzedor-benzedeira e se constitui num dos tipos de produtores de medicina popular; b) atua também fora das relações de parentesco e dentro de um campo profissional; c) possui ou não consultório próprio destinado às suas benzeções e as executa nos limites de sua vivenda; d) apresenta-se sempre através de uma religião; e) mas é um agente autônomo que age fora do controle religioso; f) é um sujeito popular, ou seja, saído das classes subalternas e desenvolve suas práticas voltadas a elas (LOYOLA, 1978; BOLTANSKI, 1979; BRANDÃO, 1980), embora essas práticas estejam despontando também como opções para as classes médias e altas. É popular não apenas pelo seu nível de renda, de moradia, de escolaridade, mas também é politicamente popular, pois é manipulado pela esfera erudita; g) a questão da empatia.

O tema e a população, ou seja, a constituição teórica e física das fronteiras desse objeto e o método para se abordá-lo foram se delineando no momento em que minha percepção foi-se aguçando. Clarificaram-se, configurando os contornos mais nítidos e definidos no próprio desenrolar da pesquisa que

condicionou o tema à população e o método ao tema e a ela.

O campo de estudo dessa pesquisa é a cultura popular. O fenômeno da medicina popular realizado pelas benzedadeiras, através de um ofício que é parte da sua vida, é aqui um dos instrumentos para o estudo da cultura popular. O objetivo do estudo dessa pesquisa permanece o mesmo proposto no projeto original aprovado pela FAPESP, mas o seu corte epistemológico sofreu alterações.

Nessa nova abordagem, a articulação da medicina popular com a religião reveste-se de um conteúdo mais específico: dentro da formação social, e mais especificamente, num determinado espaço de relações sociais, concernente ao campo de ocorrências das práticas religiosas e de cura popular, a categoria profissional das benzedadeiras ocupa um determinado setor, uma determinada fatia, um determinado espaço: aquele referente à religião. Dentro dele existem sub-setores, que, ambigualmente, reproduzem os sistemas religiosos dominantes legítimos (padres, pastores, etc.). Há ainda vários setores mais ou menos privilegiados de atuação que partem desses agentes legítimos. Um, onde a religião é propriamente religiosa, outro onde a religião se articula com a educação (não somente porque ela é uma prática pedagógica para ensinar religião, como também a religião entre politicamente no campo pedagógico, através de diferentes tipos de orientação religiosa, seguidas pelos colégios, por exemplo). Há ainda uma área onde o religioso faz fronteira com o setor propriamente de saúde (hospitais religiosos, por exemplo).

Embora habitando sistemas religiosos diferentes, em certo sentido até mesmo divergentes, as benzedadeiras se encontram

dentro de um determinado setor. Naquele em que justamente a religião faz fronteira com a saúde (BRANDÃO, 1980).

E dentro desse setor elas ocupam uma posição de periferia que responde: a) pelo aparecimento dos elementos culturais, folclóricos, nas práticas religiosas de bênção e de cura popular; b) pelo modo como explicam as suas práticas; c) pela adoção de uma retórica, não raro religiosa, para explicar a sua prática de cura; d) pela produção de comportamentos idiossincráticos, que ocorrem nessa faixa de relações sociais que é "mal disciplinada" pela Igreja.

Depois de observados os recortes que me permitiram compor o modelo analítico-classificatório que utilizei aqui, e mais, depois de delimitar, a partir deles as fronteiras do domínio teórico em que discuti o porquê e em que domínio circunscreve minha pesquisa, e também para constituir a partir daí o tipo de agente de cura de quem falo concretamente, deparei-me com três problemas teóricos: a) a elucidação dos critérios com que oponho a categoria erudito à categoria popular; b) a categoria profano à religiosa e, c) a categoria institucional à categoria doméstica.

4 ERUDITO X POPULAR

Os critérios que fundamentam a polaridade erudito-popular se apresentaram com as articulações teóricas mais difíceis deste trabalho. Além de ser uma questão complexa, ela não é resolvida nas ciências sociais. Parece que essa polaridade não se estabelece nem a partir dos critérios ligados à sua eficácia, nem àqueles ligados à sua cientificidade. Para esse

fim acredito que os critérios ligados ao domínio da política (exercício do poder) e do ideológico (as representações construídas sobre esse poder) devem ser considerados, porque deles derivam conceitos como o de legitimidade, base sobre a qual parece assentar essa dicotomia (CHAUÍ, 1979).

4.1 A ESFERA DO ERUDITO

A esfera do erudito abarca um conjunto de fatores como:

- a) um aprendizado científico, sistemático, e formal das práticas que pretendem ser isentas, neutras de valores sociais e que possuem um reconhecimento e um controle que servem à sociedade como reforço ideológico do poder e da dominação (GORZ, 1977);
- b) possuidor de um caráter e de uma hegemonia institucionais, desvinculadas da vida, das necessidades e dos sentimentos, levantando problemas, mas sendo impotente para saná-los (GORZ, 1977);
- c) possui um modo de transmissão seletivo e é realizado através de uma pedagogia opressora (BRANDÃO, 1980);
- d) permite uma abordagem de objetos através de uma metodologia pautada por um sentido, uma orientação e um alcance extremamente variados, mas que asseguram a competição e a ideologia porque são reflexo da divisão do trabalho que permitiu reproduzir, na esfera do saber erudito, a mesma compartimentalização que ocorre no processo de produção de mercadorias, e as competências e especializações profissionais que se estabelecem a partir dessa divisão (GORZ, 1977);
- e) essa transmissão é veiculada através de uma linguagem, o discurso competente, muito distante da linguagem do cotidiano (CHAUÍ, 1979);
- e f) garante o monopólio do saber e a concentração do poder nas mãos de uma elite de profis-

sionais especializados (GRAMSCI, 1979; GORZ, 1977; CHAUÍ, 1979; BRANDÃO, 1980) porque o erudito está no poder, detém a propriedade dos meios de produção, o aparelho do Estado e detém o saber (CHAUÍ, 1979).

4.2 A ESFERA DO POPULAR

A esfera do popular reúne um conjunto de fatores como:

a) a existência do aprendizado de um significado e de um manejo do conhecimento informal, assistemático, de práticas diversificadas, ligadas à vivência e carregadas de valores sociais (GORZ, 1977). Esse aprendizado e esse "corpus" de conhecimento não são controlados pelos diferentes setores das classes populares (indivíduos, grupos) e não possuem uma única identidade (GRAMSCI, 1978); b) a constatação da existência de que as classes populares ora afirmam, ora negam a sua condição de dominação, apresentando-se, assim, através de um comportamento ambíguo (CHAUÍ, 1979); c) a existência de uma heterogeneidade manifesta nas suas criações, que tem a ver com a própria construção das identidades de cada grupo, a partir de suas experiências históricas e do modo como participam nas relações de trocas sociais com os dominantes (BRANDÃO, 1980), e carregam consigo, no caso dos migrantes, a definição de uma identidade oprimida, desenraizada; d) possui ainda um duplo caráter, conservador e transformador (BOSI, 1972; GRAMSCI, 1978, BRANDÃO, 1980), articulado a uma universalidade de símbolos, valores e representações sobre as suas ações concretas (a sua manipulação simbólica) (BOSI, 1972; GRAMSCI, 1978; DURHAN, 1980), que são articuladas nas suas experiências de vida, de trabalho, de

sentimentos e das necessidades de setores de classes populares, contudo sejam mais ou menos abafadas, sufocadas; e) que não possuem nem um caráter, nem uma hegemonia científica e institucional, e especialmente no modo como esse científico se realiza numa sociedade injusta; f) deve ter no seu horizonte a perspectiva do homem orgânico, que é o homem libertado (GRAMSCI, 1978; BRANDÃO, 1980), onde existe um princípio de identidade entre o produtor e o produzido, reconhecendo-se as classes subalternas, naquilo que produzem; g) através de um modo de transmissão acessível, que não é regido pela existência de uma metodologia definida para abordar temas variados (BOSI, 1972; GORZ, 1977). É um modo de transmissão assistemático, integrado, porque se articula aos conhecimentos da vida, do trabalho - não raro, manual - e das relações sociais dessas populações que são dominadas material e culturalmente. Esse modo de transmissão do aprendizado não é regulado pelos valores de troca comercial, mas sofre a sua influência, especialmente da cultura de massa (BOSI, 1972); h) é veiculado através de um discurso do cotidiano, que por si só não produz a transformação do mundo, porque contém elementos de dominação, reproduz, portanto, dos mecanismos de dominação (CHAUÍ, 1979). Não oferece, contudo, os mecanismos de controle sobre a sociedade, nem sua auto-organização, autodeterminação e soberania (GORZ, 1977); i) possibilita novas articulações com o mundo, porque ao apontar os problemas, os resolve através de diferentes recursos e práticas sociais. E porque é um conhecimento fecundo e criativo, ele exprime ainda que, às vezes, ideologicamente - como as classes subalternas, dentro de um modo de produção específico, respondem à condição de produtor-produzido, em que são desumanizadas, aviltadas e

encontram, no bojo dessa opressão, respostas que perpetuem e renovem o seu universo simbólico (MACEDO, 1979); j) quando as relações de troca entre o popular e o erudito - não apenas ligadas à existência e a própria sobrevivência dessas classes - entram para um terreno de conflitos, as manifestações culturais do grupo dominado que reafirmam a cultura dominante e aquelas que a recusam (que não possuem uma legitimidade social) começam a ser reconhecidas principalmente pelos intelectuais (CHAUÍ, 1979). No confronto com a cultura erudita ganham uma nova eficácia e legitimidade, e um novo modo, próprio dessa classe se representar nas relações sociais (BOSI, 1972).

5 INSTITUCIONAL X DOMÉSTICO

A dicotomia institucional-doméstico articula dois elementos de diferenciação das práticas populares de cura. Não se tratando as benzedeadas de agentes institucionais que realizam a benzeção em instituições religiosas, mas a elas podendo estar vinculadas de um modo ou outro, o local onde instrumentalizam o seu ofício, contexto privado, a sua casa, é um dos elementos responsáveis pela sua autonomia de ação, que é pautada pelo limite do possível controle social exercido sobre elas, principalmente por outras categorias profissionais.

Por outro lado, não integrando nenhuma estrutura hierárquica, na condição de profissionais autônomas do benzimento, as benzedeadas assumem os riscos e as responsabilidades dessa profissão.

6 RELIGIOSO X PROFANO

A dicotomia religioso-profano possui como núcleo de diferenciação os conceitos de religião e de magia desenvolvidos por Durkheim (1968) e por Mauss (1974 e 1979). Esses conceitos serão retomados no capítulo III.

7 HIPÓTESES DE TRABALHO

O ponto de partida que guiou esta investigação empírica na vila 31 de Março - e constituiu a primeira hipótese de trabalho - era que ambas as categorias de sujeitos sociais (benzedores e clientes) situavam-se nas camadas subalternas de uma população socialmente heterogênea: que possuíam um baixo poder aquisitivo, uma visão de mundo, um universo de conhecimento e de vivência muito próximos, fatos que pareciam determinar uma concepção análoga de organismo, de conhecimento e de doença. De outro lado, que os agentes informais de cura produziam uma medicina de baixo custo e, portanto, de fácil acesso. Essa medicina se colocava como uma das alternativas no leque de opções de cura para as populações subalternas, diante das suas condições concretas de existência (LOYOLA, 1978).

O fato de que cada benzedora nas suas práticas, manipulava os elementos curativos de maneira particularizada, e as diferenças internas ao conteúdo de suas práticas pareciam se estabelecer a partir do vínculo que mantivessem com os diferentes domínios religiosos: católico, evangélico, mediúnico, supondo haver um espaço para comportamentos idiossincráticos, constituiu a segunda hipótese do trabalho.

A de que o laço que as benzedeadas mantêm com a religião, por certo, lhes garante uma validação na medida em que suas práticas não encontram respaldo nas políticas oficiais de saúde seguidas pelo Brasil, constituiu a terceira hipótese do trabalho.

Que a estruturação de uma prestação de serviços médico-científicos neste sistema produtivo capitalista dependente, que é seletivo, provoca a existência de uma medicina popular que reproduza a nível dos dominados a sua situação de dominação, através de práticas de cura que se atualizam, em forma e conteúdo, e sofrem a influência da indústria farmacêutica e de seus veículos de divulgação, constituiu a quarta hipótese do trabalho.

Que a existência de um espaço de cura simbólico em que operam as benzedeadas era a condição para a formulação do seu código particularizado de cura, constituiu a quinta hipótese do trabalho.

8 OBJETIVOS

Esta dissertação de mestrado é o resultado concreto de um estudo sobre as benzedeadas, no tocante ao modo como uma sociedade capitalista as produz. E sobre ainda como elas enfrentam, por meio do seu ofício, um dos problemas que compõem o cotidiano de uma cidade como é Campinas: o combate às aflições.

As perguntas básicas que tento responder aqui são: como é que num setor específico de produção de serviços de saúde, um tipo de sociedade como a de Campinas produz um tipo de sujeito social como é a benzedeadas popular urbana? Quais são as rela-

ções de acesso que a população tem ao saber da medicina popular e quais as regras de transmissão desse saber? Como as benzedeadas delimitam as fronteiras do seu espaço de atuação? Como esse recorte é feito ideologicamente por elas e pela sociedade? As benzedeadas mostrarão, ao nível das suas práticas e dos seus discursos, como o mundo da cultura popular se articula no setor da saúde, e qual é o lugar que elas ocupam na estrutura da sociedade de Campinas.

Através deste estudo, pretendo não só proporcionar um conhecimento de como é feito "de dentro" o atendimento à saúde através de uma das categorias de sujeitos profissionais que operam a medicina popular, mas "de fora" explorar o modo como são manipulados pela esfera do saber erudito. Em outras palavras, pretendo mostrar de que modo elas criam os seus mecanismos de solidariedade e de manipulação, junto aos sujeitos da sua classe e fora dela, respectivamente. E também reconstruir o universo de representações sociais elaboradas sobre o saber popular e as doenças, que são um saber sobre o corpo e as funções vitais.

9 A DISSERTAÇÃO: DOENÇA, CURA E BENZEDURA

Este trabalho é composto de treze capítulos, enfileirados em dois volumes. O primeiro volume contém oito capítulos. No primeiro, situo teoricamente a categoria profissional da benzedeadas na literatura antropológica e fundamento em que o tratamento analítico, proposto por mim, difere das abordagens citadas. No segundo, discuto a fixação dessa categoria de agentes domésticas na cidade. No terceiro, discuto como uma sociedade

produz ideologicamente um espaço para as práticas de benzeção (polícias, vizinhos, padres, centros espíritas) e como a benzedeira constitui simbolicamente esse domínio, representando-se como um tipo de agente popular de cura. No quarto, mostro a existência de diferentes tipos de benzedeadas a partir da sua vinculação religiosa. No quinto, discuto o seu dom. No sexto, o processo de socialização das benzedeadas e, dentro dele, a trajetória da sua iniciação profissional. No sétimo, falo sobre a questão da autonomia das benzedeadas e no oitavo, sublinho a questão da produção da legitimidade profissional desses sujeitos. O segundo volume reúne os cinco últimos capítulos. A ideologia da doença e as estratégias de cura são discutidas no nono capítulo. No décimo, etnografo a peculiaridade da relação benzedeadas-cliente, ocorrida no momento concreto da benzeção. No décimo-primeiro, articulo uma discussão sobre essa relação de freguesia dual e pessoal processada pelas diferentes benzedeadas junto aos clientes. No décimo-segundo, procuro revelar os elementos que fundamentam uma profanação do sagrado e uma sacralização do profano. No último capítulo, mostro os traços indicadores de uma relação de concorrência e de conflito existentes entre as benzedeadas e outros agentes de cura, expressos na classificação que fazem sobre si mesmas.

NOTAS DA INTRODUÇÃO

¹A noção de questão social é retomada para responder aos fenômenos sociais que emergem juntamente com as condições sociais de produção capitalista, no sentido que foi abordado por Braga (BRAGA, 1978: 179-180):

"Utilizo neste trabalho, de forma descritiva e provisória a noção de questão social para apreender fenômenos complexamente determinados. De um lado, a gênese e a transformação desses fenômenos constituem manifestações concretas das formas através das quais se reproduzem as relações sociais de produção. De outro manifestam-se desde logo nas práticas políticas e ideológicas e tendem a se constituir em objeto de políticas do Estado.

O desenvolvimento capitalista, neste sentido, constitui questões sociais, entre outros, aqueles processos relacionados à formação e reprodução da força de trabalho para o capital. E num mesmo movimento o Estado constitui, por excelência o organismo a regular e responder por tais questões. Ao fazê-lo, o Estado, como capitalista e nacional, se amplia, atribuindo-lhes um caráter geral e universal.

No Brasil, o caráter tardio do desenvolvimento capitalista coloca precocemente ao Estado tais problemas. Tanto porque o Estado se antecipa ao movimento das forças sociais, assumindo práticas que classicamente pertenciam à iniciativa das classes, quanto porque, mesmo nas primeiras etapas da sua formação deve minimamente atuar como Estado nacional.

Assim pensada a **questão social**, creio ser possível apreender diferentes processos e suas respectivas políticas de regulação distribuídos por diferentes planos: o da **regulação do mercado de trabalho e do processo de trabalho** (política de imigração, legislação trabalhista, política salarial, regulação da jornada de trabalho, etc.), o da **normatização da atividade política** (organização e controle sindical, legislação do direito de greve, etc.); o da **composição do consumo dos assalariados** (saúde, habitação, educação, etc.); o da **composição das 'rendas de trabalho'** (como por exemplo, o Fundo de Garantia por Tempo de Serviço - FGTS, Programa de Assistência dos Servidores Públicos - PASEP).

Será nesta perspectiva que examinaremos a questão da saúde (...)"

²Ao longo desta dissertação, toda vez que eu falar sobre agentes informais de cura, agentes domésticos, profissionais populares autônomos de cura, estou me referindo à categoria de benzedores/benzedoras populares de Campinas que pesquisei.

³Possas sintetiza muito bem essa questão (POSSAS, 1980: 9-10):

"A concentração de recursos bem como a heterogeneidade dos benefícios médico-assistenciais no interior do sistema previdenciário acompanha sem dúvida as exigências sociais, de natureza econômica e política, de assistência às áreas mais industrializadas nos grandes centros urbanos, nos quais se concentram os recursos da Previdência Social destinados à assistência médica, os quais, por sua vez tendem a privilegiar crescentemente as empresas médicas voltadas para o atendimento dos setores da classe trabalhadora de alguma qualificação. Essa é a base sobre a qual vem se estruturando o complexo médico-industrial nos últimos 15 anos, através da transferência de recursos previdenciários para o setor privado(...) especialmente destinado à análise da organização social da Medicina no Brasil".

"O Estado de São Paulo de 28/2/1982 destaca a existência de trezentas seitas religiosas na cidade de Campinas ("Vau-Arabutã é uma das 300 seitas de Campinas", pg.27).

CAPÍTULO I

OS MAGOS DA CIÊNCIA E OS MAGOS DE CURA

A área da saúde, entendida como um espaço onde ocorrem fenômenos ligados à produção social de doenças e estratégias de cura, talvez mais do que outras áreas constitui-se num campo de fenômenos que oferecem múltiplas entradas de abordagem: folclórica, biomédica, das ciências sociais, dos promotores sociais (assistentes sociais e agentes de saúde).

Cada abordagem traz uma contribuição específica à construção social do conhecimento, do debate e da prática produzidos nesse espaço que coloca em confronto os prestadores de serviços de cura e os consumidores, através das relações de trocas sociais e de poder, ligados à religião, à ciência e também à cultura popular.

A discussão sobre a questão saúde/sociedade ficou restrita inicialmente à biblioteca do folclore e à biomédica; mais tarde, as ciências sociais e a moderna Antropologia Social interessaram-se pela questão. Atualmente a imprensa participa dessa discussão, sobretudo do ponto de vista da crítica às políticas oficiais de saúde e ainda trazendo informações sobre novas práticas de saúde, como por exemplo, medicina comunitária e diferentes formas de medicina popular.

Como fenômeno dos anos 70, a questão da saúde assume no Brasil uma importância política muito grande, em que a Igreja entra com um papel específico, o governo patrocinando expe-

riências populares, como a Prefeitura Municipal de Campinas com os Postos Comunitários, e outros. Há todo um debate atual que coloca a saúde, o corpo e a medicina popular como questões políticas.

Discuto neste capítulo a literatura que aborda a questão da medicina popular, instrumentalizada através da categoria benzedor, especialmente aquela produzida no Brasil, e sobretudo aquela na qual apoio minha pesquisa. Nessa análise procuro compreender de que modo os diferentes pesquisadores se colocam diante do seu objeto de investigação, isto é, quais são as colocações de problemas sociais e de visão de mundo dos autores discutidos.

Para redigir este capítulo, li assuntos de várias áreas, no entanto me apoiei mais em autores da Antropologia, à qual pretendo oferecer uma contribuição teórica específica.

Nessa oportunidade estou fazendo uma resenha dos principais estudos das diferentes áreas a que tive acesso, exemplificando como essa questão está sendo coberta.

Procedendo ao exercício de classificação da literatura, inicio essa discussão com os autores clássicos que forneceram os subsídios teóricos que me permitiram refletir sobre a questão da medicina popular e das benzedadeiras populares, em contextos urbano-industriais.

1 AUTORES CLÁSSICOS

No "Esboço para uma Teoria Geral da Magia" (MAUSS: 1974), o autor discute a categoria mágico como a produtora de ritos (atos mágicos), executados por meio de representações sociais

(conteúdo dos seus ritos), em condições especiais (lugares, circunstâncias e ocasiões: cemitérios, pântanos, encruzilhadas, florestas; com dias e horas determinados, considerando-se o curso dos astros, as posições da lua e do sol, dos planetas e das estrelas), visando a determinadas finalidades (uma cura, por exemplo), com regularidade e periodicidade. Tais condições assinalam o seu caráter peculiar com relação aos demais fenômenos sociais de religião.

Se, na visão do autor, esses ritos reforçam a cosmologia, na medida em que fazem afirmações sobre o que é a sociedade, também se inserem no conjunto das condições já referidas em que são realizados. Os ritos reproduzem ainda a própria sociedade, especialmente no que tange às condições sociais de sua realização, e são inseparáveis das noções de tradição, continuidade e eficácia social, elementos criados e qualificados socialmente. Eles possuem um caráter de ação e de coação. Caracterizam-se pelo fato de serem produzidos em situações de isolamento, pela manipulação de fórmulas proibidas e pela existência de mistérios, entre o mágico e os destinatários da sua magia.

A formação profissional de um mágico é entendida pelo autor como um processo que envolve passagens por uma série de interdições (alimentares, sexuais, jejuns e solidão), provas essas de efeitos singulares e cumulativos até se converter num sujeito especialista em sua magia. Condicionalmente ele já experimentou um estado de renovação pessoal, às vezes até de mudança de personalidade, para se tornar um sujeito receptivo aos poderes sagrados. A partir dessa experiência singular, o mágico pode exercer o direito de propriedade com relação às suas fórmulas, embora esse fato não o leve a se constituir co-

mo uma sociedade fechada. Os conhecimentos da magia, segundo o autor, podem ser inatos, adquiridos socialmente ou herdados por meio da linha de transmissão de pai para filhos, de mãe para filho ou de pai para filha. Mauss analisa também a existência da magia popular exercida por pessoas não-qualificadas, como curandeiros e benzedeadas, e a considera uma remanescência das práticas mágicas tradicionais, concretizadas através de receitas aprendidas em pequenos grupos muito simples, em lugarejos ou em famílias (MAUSS, 1974).

Em outro texto, o mesmo autor enfatiza a questão da iniciação dos mágicos em sociedades australianas, destacando um triplo modo de realização: a) por transmissão hereditária; b) por relação (mediante os mortos, seu espírito e revelações complexas) e, finalmente; c) por meio de tradições mágicas (MAUSS, 1979). Tal texto contribuiu decisivamente para minha visão sobre a produção do saber popular, as regras de sua transmissão pelas benzedeadas, sua reprodução, além de ter oferecido subsídios teóricos para a sustentação da discussão sobre a relação agente-clientes.

A reflexão sobre os dois textos foi de grande valia também para a discussão sobre o sentimento de contradição vivido pelas benzedeadas que pesquiso: produzem práticas "de bem" e sentem-se ilegítimas.

Nas Formas Elementares da Vida Religiosa, Durkheim estabelece com propriedade uma distinção entre o fenômeno religioso e o mágico, consolidada não pela sua lógica interna (conceitos relacionados ao sagrado, profano, sobrenaturalidade, ritos e cerimônias, mitos, dogmas e crenças), mas sim pela sua sócio-lógica, isto é, pelas condições sociais da sua produção e pelas

condições de sua organização social (DURKHEIM, 1968). O autor concebe como inseparáveis dos fenômenos religiosos as corporações religiosas, confrarias e igrejas.

Para ele, a magia, enquanto um fenômeno também social, porque obedece a regras mais ou menos fixas na sua produção, mas não de coletividade, constitui-se uma profanação das coisas sagradas, executadas individual e autonomamente por agentes isolados, os magos. Na produção da magia, os magos - que colocam homens e deuses em dependência recíproca - prescindem da obrigatoriedade de pertinência a uma estrutura hierárquica para que a magia sobreviva enquanto fenômeno social. O fenômeno da magia é destacado pelo autor como sendo executada por meio de uma relação acidental e pouco durável com a sua clientela, semelhante, nesse sentido, à relação benzedeira-clientes.

Este estudo oferece valiosos subsídios para se pensar a categoria profissional da benzedeira como uma que, em termos sociológicos, se aproxima da magia. Constitui-se também uma contribuição fundamental para discutir o espaço no qual atuam agentes institucionalizados e isolados, tratados na Introdução e no capítulo III, e ainda para perceber as relações de conflito decorrentes dessa situação de autonomia, discutidas no capítulo XIII.

Weber estuda o feiticeiro destacando o processo de sua socialização, que é marcado por um comportamento religioso e por experiências particulares diante das forças sobrenaturais (WEBER, 1971). Para ele, o feiticeiro exerce um poder coercitivo sobre os demônios por meio de uma esconjuração alicerçada sobre símbolos sagrados. Essa se constitui, na visão do autor, no elemento mediador do contato feito entre o feiticeiro

e os demônios e deuses, através de uma força que lhe é intrínseca a despeito do conhecimento que possui sobre a natureza, os seus malefícios e as condições possíveis de sua manipulação.

Semelhante ao modo como Durkheim concebe os magos, Weber caracteriza os feiticeiros como uma categoria que em termos sociológicos está circunscrita a uma forma própria de organização social: atua sozinha, numa relação direta com os indivíduos particulares, em circunstâncias e locais singulares, realizando um exercício irregular e descontínuo de sua prática e assumindo as responsabilidades pelo seu comportamento.

Para Weber o aprendizado do feiticeiro se realiza por meio de determinadas ações empírico-técnicas, e ele exerce livremente a sua profissão através do monopólio da sua magia, relacionada de modo particular às manifestações de danças, cânticos, músicas e ídolos, provocadores de fenômenos de êxtases, exorcismos ou orgias.

Muito valioso esse estudo para o entendimento da prática de benzedeira mediúnica, quando do ritual de sua possessão, incorporação, transes e também quanto ao processo de sua socialização, discutidos do capítulo V ou VIII.

A distinção que o autor estabelece entre o profeta, o sacerdote e o feiticeiro levou-me a uma distinção importante na pesquisa: semelhante à categoria feiticeiro, a categoria benzedeira é composta por sujeitos que suplicam aos agentes mediadores alguém que está fora dela, mas próximo a ela (santos, guias) presente no mundo das relações sagradas - que sejam do seu anonimato e intervenham não sobre a natureza, mas sobre as relações do homem consigo mesmo e com

os outros homens, oferecendo-lhes uma resposta. Essa distinção clarificou o próprio entendimento da categoria benzedeira e a peculiaridade do seu poder.

Ao estudar as sociedades trobriandesas, homogêneas, sem Estado e classes sociais, onde o parentesco e o monopólio da magia, se constituem em fontes de poder, Malinowski destaca a sua importância para a compreensão das normas de conduta que veiculam a tradição e o modo como ocorre a sobrevivência cultural dessas sociedades (MALINOWSKI, 1976).

Executada por sujeitos especiais que possuíam um elevado prestígio social, os pajês e os feiticeiros, a magia constituía os princípios reguladores tradicionais das relações sociais desenvolvidas nesse contexto: ela explicava os diferentes tipos de infortúnios, especialmente aqueles ligados à doença ou sofrimento e à dor, à estranheza, às dificuldades e aos desencontros. Vinculava-se, na visão do autor, também ao trabalho, às atividades comunitárias, ao perigo, ao acaso, à construção de canoas, ao amor, à agricultura, às forças da natureza (sol, chuva, trovão), à navegação, à pesca, às maldições condicionais, à guerra, ao crescimento de cocos, nozes, ao ressuscitamento de pessoas fulminadas por raios e à preservação de alimentos.

Composta por três elementos - fórmulas, ritos e executores - a magia governava o destino das comunidades tribais e as relações de troca e reciprocidade vivenciadas nas transações do Kula. Na visão do autor, para os trobriandeses, a magia os protegia dos perigos, constituindo-se ao mesmo tempo, numa força e numa ferramenta que propiciava a reparação de situações que estavam dentro e fora do controle deles.

A trajetória de iniciação dos feiticeiros em sociedades tribais possui uma estrutura semelhante, em certo sentido, à das benzedeadas em contextos urbano-industriais. Ambos experimentam uma mudança de estado que se constitui num rito de passagem (uma visão, um sonho, a superação de algum sofrimento), marcando situações específicas de um aprendizado das suas práticas e por uma experiência pessoal sentida pela agente, presente e legitimada pela comunidade. Este estudo levanta aspectos significativos para a compreensão da diversidade das práticas executadas pelas benzedeadas, visando o largo combate de males e para a compreensão do processo de sua formação profissional, uma vez que esse se constitui num campo de fenômenos realizados culturalmente, e onde se traduzem as relações simbólicas em relações sociais específicas.

Em "O Feiticeiro e Sua Magia" (LÉVI-STRAUSS, 1975) retomando a tradição maussaniana, discute a questão da iniciação de um feiticeiro como um processo onde destaca as relações técnicas do seu aprendizado (arte de simulação, truques) das suas relações políticas (o feiticeiro nas relações de desafio com os seus confrades). Nesse contexto, a comunidade participa de uma relação processada entre o ofício do feiticeiro, o problema do doente e as expectativas e legitimidades criadas e recriadas a todo momento por ela.

O autor destaca nesse texto a experiência de um sujeito, Quesalid, que não acreditando no poder dos xamãs, se descobre vocacionado para a execução da magia e cria um projeto de iniciativa individual onde se coloca como aprendiz de um feiticeiro experiente para conhecer suas fraudes. Frequenta então as suas aulas e aprende a desenvolver a capacidade de

improvisação, através de uma mistura de pantomimas, prestidigitação, desfalecimento, simulação de crises nervosas, cantos mágicos, técnicas para vomitar, noções de auscultação e obstetrícia, uso de "sonhadores" (pessoas que secretamente escutavam os sintomas do doente e lhe informavam), além da manipulação da prova materializada da doença, dominando a função que o grupo social lhe atribuiu.

Na visão desse autor, o fenômeno de iniciação de um feiticeiro às práticas de cura ocorre através de uma via pública, assinalada por uma trajetória na qual estão presentes elementos como: mistérios, segredos, temores, perigos, tanto do seu lado profissional propriamente dito, quanto do lado do grupo social. A esse fenômeno correspondem expectativas e exigências, elementos ligados à construção social da identidade profissional do feiticeiro.

Extraio desse texto contribuições significativas para a investigação da questão do aprendizado do saber da benzeção pelas médicas populares que pesquiso e para o estudo da sua relação com a clientela.

A construção social da identidade de um feiticeiro feita pelo grupo a que ele pertence, do mesmo modo que a da benzeadeira que estudo, são exigidas provas infundáveis referentes à atualização do seu saber. A produção de curas fantásticas, a recordação de lembranças que possam auxiliá-la tanto na instrumentalização propriamente dita da sua prática, quanto na sua relação específica com a clientela, também lhes são exigidas pela comunidade. Por outro lado, a vivência de uma função que lhe foi socialmente atribuída pela comunidade, ao lado da manipulação das técnicas rituais construídas e reconstruídas nas

oportunidades rituais, forjadoras da existência de uma missão e a sua demonstração social, criam um mecanismo que leva o feiticeiro, no caso discutido pelo autor, e a benzedeira, no caso que pesquiso, a acreditarem nessa realidade construída a posteriori. Ambos revivem-na com toda a vivacidade, acreditando nos próprios mitos que criam. Essa problemática é discutida no capítulo VIII, onde trato do processo de legitimação da benzedeira.

2 A SEGUNDA GERAÇÃO DE ANTROPÓLOGOS

E.E. Evans-Pritchard, E. Leach, M. Gluckman, L. Mair, V. Turner e M. Douglas são considerados os atualizadores das teorias da magia elaboradas por Durkheim, Weber, Malinowski e Mauss.

Evans-Pritchard (1978) estudou o fenômeno da bruxaria na África Central entre os Azande, como sendo um fenômeno orgânico hereditário, transmitido por descendência unilinear traçada geralmente pela linha paterna (de pai para filho ou de mãe para filha). A bruxaria, para o autor, constituía um princípio regulador de relações sociais tensas e provocava, ela mesma, males, doenças e até a morte junto a esse povo, revelando os seus agentes (o bruxo, o feiticeiro, o adivinho) somente em contextos de infortúnio.

As acusações de posse e exercício de poderes malignos entre as diferentes classes sociais, aristocratas e plebeus, eram fontes de temor para todo o povo Zande; eram ainda o idioma em que a cultura Zande era representada.

A origem social a que pertenciam os agentes da bruxaria

era a plebe. Esses partilhavam segredos com as entidades sobrenaturais. Eram identificados e localizados pela população através da manipulação de um complexo sistema de consultas oraculares, que se pronunciavam sobre as decisões, não só de bruxaria, mas econômicas, de adultério e ainda judiciais. Os oráculos se constituíam num mecanismo de produção de respostas a indagações obscuras ou difíceis; consultados sempre para esse mesmo fim, impunham, com autoridade, comportamentos específicos aos sujeitos da cultura Zande.

Os bruxos estudados por Evans-Pritchard exerciam regular e organizadamente atividades destruidoras, nos festins macabros. Nessas oportunidades aspiravam a status, prestígio e liderança. Considero esse texto de uma riqueza muito grande para minha investigação, especialmente no que se refere à produção do saber popular, às práticas desenvolvidas pelas benzedeiras, à percepção social das enfermidades e à questão da sua identidade social e política.

O estudo de Lucy Mair tem como objeto povos africanos muito separados geograficamente, articuladores de experiências culturais diversas e aglutinados sob diferentes modos de subsistência e organização social. Trata-se de uma reconstrução de aproximadamente 30 anos de pesquisas etnográficas, denominada *La Brujeria en Los Pueblos Primitivos Actuales* (MAIR, 1969). Nesse estudo ela trabalhou com informações de sociedades matrilineares de toda a África, desde o Congo, a Zâmbia e a Malawi.

L. Mair retomando analiticamente vários estudos sobre bruxaria¹ procurou verificar a relação existente entre a crença em bruxaria, as concepções formuladas sobre os bruxos

responsáveis pelas desgraças humanas, os meios para se protegerem deles, os critérios que fundamentam as acusações de bruxaria de que são vítimas as pessoas, as medidas acionadas em cada caso particular, e, finalmente, sobre quem devem recair essas acusações.

Para os pesquisadores a quem as populações estudadas delinearam um dado perfil do bruxo, destacam-se os seguintes traços: a) que trata de problemas que não se referem a processos legais; b) que é um mau vizinho; c) que a ninguém é desejado assemelhar-se a ele; d) que é suscetível e vingativo; e) que geralmente trata-se de uma mulher, ocasionalmente pode ser do sexo masculino; f) que pode ser identificado por meio de sonhos; g) que está por trás da ansiedade e da angústia; h) que é voraz na ingestão de órgãos internos dos vizinhos enquanto esses dormem; i) que seca o leite das vacas; j) que provoca enfermidades; k) que sendo mulher, possui órgãos internos de cor clara e mantém relações sexuais com espíritos de familiares; l) que forma corporações de bruxas, mulheres comerciantes, independentes economicamente e chefiadas por uma delas; m) que dirige suas bruxarias contra os próprios maridos e filhos; n) que é identificado quando da mortalidade infantil de seus filhos, etc. A autora traça uma concepção universal do bruxo, composta pelos seguintes traços: 1) A conexão entre a insaciabilidade diante do alimento e do sexo perverso, incesto, necrofilia, ninfomania; 2) A ação coletiva das bruxas que investem contra os seus maridos; 3) A implementação de práticas de bruxaria destinadas a inimigos concretos; 4) A dicotomia entre o bruxo noturno e o bruxo diurno, sendo que este último participa das relações sociais, embora de modo marginal;

5) São consideradas pessoas que rompem com as regras da decência; 6) Possuem sentimentos fortes de ódio e de mau caráter; 7) Conseguem transmitir malefícios somente ao encarar a pessoa; 8) São arrogantes e perigosos; 9) Não partilham alimentos com as pessoas, preferindo comer sozinhos; 10) São pessoas vulneráveis e se sentem abaladas pelo menor gesto e não são populares; 11) São orgulhosos e convencidos de seu poder.

Uma análise detalhada do bruxo nas sociedades igualitárias - de pequena escala, de tecnologia simples - dentre outros aspectos, pode oferecer elementos de comparação em relação às benzedeadas nas sociedades urbano-industriais. Essas apresentam um sentimento de ilegitimidade no seu comportamento, apesar de se sentirem possuidoras de uma grande capacidade de doação pessoal, de poderes especiais e de viverem a condição de intermediárias dos espíritos, que oferecem respostas a indagações particulares aos seus clientes.

Por outro lado, a autora enfatiza a questão da socialização do bruxo, que é dada por intermédio de experiências sobrenaturais, guiadas por uma missão espiritual através da qual conectam homens e deuses. Isso se verifica após terem recebido instruções adequadas ao desenvolvimento ritual do seu dom, por parte de algum bruxo mais experiente, semelhante ao processo de socialização das benzedeadas mediúnicas, discutido nos capítulos V, VI, VII e VIII.

O médico-bruxo, na visão de Mair, é concebido como um misto de mago e adivinho, que obteve o aprendizado do seu trabalho de um praticante mais experiente e que passou também por um ritual de iniciação. Os conhecimentos da sua prática (propriedade das plantas, dentre essas, aquelas que concentram o

poder da adivinhação; a técnica da extração de elementos estranhos do organismo do doente; a absorção de poções mágicas - medicinas adivinhatórias - destinadas à produção de técnicas de adivinhação) podem ser transmitidos pela linha paterna (de pai para filho) ou adquiridos mediante uma compra.

Turner (1974) estuda os ndembo, uma sociedade matrilinear localizada no noroeste de Zâmbia. Nela destaca a existência de um sujeito social imprescindível à efetivação dos rituais de cura, denominado Isoma, que concretiza momentos de relações sociais portadoras de significados específicos para esse povo: o doutor ndembo.

O doutor ndembo, para Turner é um perito que instrumentaliza ritos de cura juntamente com a participação de pessoas da comunidade, homens e mulheres e outros médicos especialistas em perturbações ginecológicas (abortos, gestações malfadadas). Esses ritos de cura visam marcar cerimonialmente o afastamento da proibição de elementos sobrenaturais nesses tipos de perturbações e a conciliar o casamento à matrilinearidade, às relações conjugais entre homens e mulheres e a devolver a fertilidade a ela. Esses ritos possuem como função perpetuar a instituição casamento e a linhagem.

O médico ndembo cumpre na comunidade uma função muito importante: desde o diagnóstico de uma doença até o seu tratamento ritual (momento em que a doença é concebida na sua totalidade), ele aglutina e fortalece as relações sociais na comunidade onde atua e medeia entre vivos e mortos relações conciliatórias, doadoras de vida e de saúde.

No texto *Rituais de Rebelião no Sudoeste da África*, (GLUCKMAN, s/d) discute as cerimônias realizadas pelos Bantos,

ocasiões em que o protesto institucionalizado, expresso através das tensões sociais locais, se configura em atos de rebelião objetivando a partilha do poder. Esses rituais de rebelião simbolizados por diferentes categorias sociais que invertem seus papéis (mulheres dominadoras em oposição à situação formal de dominação aos seus homens; príncipes devem pautar seu comportamento pelo desejo de ascensão ao trono do rei; os súditos devem se insurgir contra as autoridades), colocam esses sujeitos numa relação de confronto com a distribuição do poder, permanecendo a estrutura do sistema inabalada e até mesmo fortalecida, segundo o autor.

Nesse contexto, os magos controlavam os fenômenos produzidos pela natureza, relâmpagos, por exemplo. As mulheres, dada a sua posição de inferioridade na comunidade, marcada pela dependência completa do homem, quando menores permaneciam sob os cuidados do pai, irmão ou marido; e, via de regra, não podiam aspirar ao poder. Casavam-se em domicílios diferentes daqueles do seu grupo de parentesco e eram reguladas por tabus. Esse contexto levava-as ao aprendizado da magia. Convertendo-se em feiticeiras malignas, agentes que executavam deliberadamente o mal quando possuídas por espíritos familiares de caráter sexual, eram convertidas em bruxas que comprometiam a vida dos seus parentes. Na visão do autor, a condição da mulher era responsável pelas acusações de bruxaria jogadas sobre ela. As bruxas poderiam, na incorporação de espíritos, ficar dóctes e converterem-se em adivinhas.

Outro aspecto interessante que o autor destaca é com relação à doenças mentais e histerias, advindas de côrtes mágicas dos homens ou do assédio dos espíritos. Embora esses dois

Últimos estudos se referiram a outros contextos, contribuem com elementos singulares para a investigação que faço sobre as benzedadeiras. Eles mostram que nas sociedades tribais a produção de enfermidades, bem como as representações coletivas construídas sobre elas, possuem como determinantes sociais as relações políticas travadas entre os homens. Revelam ainda que as formas de combate também são produzidas e manipuladas socialmente.

3 ABORDAGENS ATUAIS DAS CIÊNCIAS NATURAIS E SOCIAIS

3.1 BIOMEDICINA

Até há poucos anos, a discussão da questão da saúde e sociedade, estratégias de cura e sociedade estava, no Brasil, restrita à biblioteca médica e à do folclore. A ciência biomédica enfatizou a relação técnica corporal tão somente na sua análise da saúde e discutiu muito pouco os aspectos da cultura popular. O folclore, por outro lado, prende-se a uma análise descritiva da medicina popular e dos seus agentes. Isso significa que a produção do conhecimento nessa área era de interesse apenas dos profissionais da saúde e dos folcloristas. Assim, o debate sobre essa questão excluía outras camadas da população, como os cientistas sociais, os economistas, os promotores da saúde e os agentes da saúde. Discuto dessa literatura a parte que considero importante para a minha reflexão.

Santos Filho (1977) reconstrói o fenômeno da ciência médica no Brasil, do século XVI ao século XIX, concebido como um processo histórico marcado por três momentos: a) pela presença

da medicina ibérica; b) pela presença da medicina prē-científica; e c) pela presença da medicina científica.

O autor localiza nesses momentos, dois aspectos importantes: a manipulação da medicina popular pelos agentes informais de cura (físicos, cirurgiões, curiosos, feiticeiros, pajês, jesuítas, barbeiros e curandeiros) e a implantação da medicina erudita como sendo um fenômeno recente na história brasileira.² Segundo o autor, essa implantação se impõe sobre a medicina popular desestruturando-a enquanto "corpus" de conhecimento e de práticas. E mais, substituindo os agentes populares de cura pelos agentes legítimos da medicina, por exemplo, os médicos.

Embora seja correto dizer que, historicamente, haja uma expansão dos sistemas eruditos de cura, é incorreto pensar que com essa expansão os agentes informais de cura sejam necessariamente eliminados. O autor revela, nesse momento, uma visão etnocêntrica deste fenômeno. Ao contrário, verifiquei uma relação direta entre o crescimento de um tipo de medicina e o de outros, já discutido na Introdução.

Interessantes, contudo, são as considerações que o autor traça sobre a iniciação de um pajê, que nessa obra é concebido como um misto de sacerdote, feiticeiro e curador. Aprendiz de um pajê mais experiente, um mestre inicia-o nas práticas de cura, tendo para tanto que observar alguns quesitos, tais como: a vivência de sofrimentos físicos e privações (jejuns, mordeduras, fome, sede ou ter experimentado bebida de secreta preparação), situações que o transformarão num agente do mistério, temido, mas ao mesmo tempo, prestigiado e reconhecido na aldeia, pelos seus poderes sobrenaturais.

Seu estudo deixa de lado questões importantes para a Antropologia, como, por exemplo, a significação social da medicina popular para os seus consumidores. Também não discutiu o fato de que, ao serem produzidas as práticas populares de cura pelos agentes subalternos, esses reproduziam um modo de viver, e, portanto, um aspecto importante da cultura popular, de produzir curas e de renovar as relações sociais.

Uma pesquisa desenvolvida com pacientes psiquiátricos na cidade de Salvador, Bahia (PINHO et alii, 1975) revela uma relação importante entre doença e cura operacionalizada pela medicina popular, através de instituições religiosas, num contexto em que está presente a medicina erudita. Os curandeiros, nessa pesquisa, são referidos pelos autores como integrando uma das possíveis opções de cura - juntamente com os candomblês, o kardecismo - encontradas por essa população no enfrentamento dos seus problemas mentais. Os autores concluem que as crenças em poderes mágicos interferia na visão dos distúrbios psíquicos dos sujeitos por eles tratados e também na escolha de diferentes canais de solução, em que sobretudo para o "nervoso" era acionado o médico, e, para o "espírito", o médium ou o pai-de-santo. Não raro apresentavam-se casos que, na visão do doente, eram passíveis de enfrentamento tanto pela medicina erudita quanto pela medicina popular.

Considero esse estudo interessante, na medida em que procura relativizar a importância das práticas eruditas de cura para a população e recuperar uma dimensão que outros estudos da área biomédica perderam de vista, isto é, as opções pelos recursos da cultura popular como um dado muito forte presente no comportamento de nossas populações.

Outro estudo sobre medicina popular e comunidade realizado na região do Trairi, RN (CRUTAC, 1976) constituiu uma síntese de experiências avançadas nessa área de conhecimento, na medida em que coloca em contato estudantes e profissionais da medicina com as populações rurais, procurando reconhecer a importância das representações de doenças, o uso da flora local visando a cura e a reversão dos resultados dessa experiência a ambas as categorias de sujeitos.

3.2 FOLCLORISTAS

Pesquisadores tais como Campos (1955), Araújo (1967), Andrade (1972) e Vilas Boas da Mota (1977) estudaram a medicina popular através do folclore, sem, contudo, relacioná-la às outras dimensões da cultura popular. A crença nas doenças, males e mazelas e a terapêutica utilizada para o seu enfrentamento (garrafadas, chás, práticas rituais como o benzimento, rezas, gestos e mezinhas, invocações a divindades feitas pelas benzedadeiras), foram estudadas de modo a que a clientela dessas práticas - que nesses estudos se situa invariavelmente em regiões interioranas do país - era tomada como uma massa amorfa, indiferente, supersticiosa e inculta. Esses estudos, por outro lado, produziram um conhecimento consistente sobre como as populações rurais utilizaram as plantas medicinais. Mais tarde essas plantas puderam ser catalogadas por pesquisadores que se interessaram em dar continuidade a seus trabalhos.

Esses estudos forneceram pistas para se pensar num princípio de causalidade mágico-social de doenças, males e infortúnios, presentes nas relações que envolvem os homens no seu

comportamento religioso e social, embora esses aspectos não tenham sido desenvolvidos neles. Não se relaciona, por exemplo, o uso da medicina erudita às dimensões importantes das relações sociais, como à produção dos seus sujeitos populares de cura, à sua situação de classe, às diferentes opções de cura no contexto onde a medicina popular é instrumentalizada, às representações sociais construídas sobre doenças e estratégias de cura, e, tampouco, à função social que o seu agente cumpre numa sociedade estruturada em classes sociais.

Em decorrência do tipo de abordagem descritiva e factual que caracteriza esses estudos, e mais, interpretando a realidade observada como fragmentada, exótica ou caótica, ou composta por traços de diferentes origens culturais (indígena, ibérico, mágico, africano e francês), os pesquisadores não podem explicar nem os determinantes sociais da produção e da proliferação da medicina popular e dos seus agentes, nem as formas de expressão e de legitimidade dessas práticas como uma medicina alternativa num contexto capitalista. Esses estudos foram produzidos num tempo em que esse era o limite de análise corrente.

Esses estudos apresentam algumas peculiaridades entre si; no entanto, dado o modo como foram tratados os fenômenos de cura popular, são pouco relevantes para as minhas preocupações. Como exemplo posso citar a medicina dos excretos, a medicina dos vegetais medicinais e a medicina religiosa das orações, jaculatórias e benzeduras.³

Outros estudos folclóricos sobre medicina popular avançam um pouco na análise da realidade social da cura popular, somando esforços para entender a função dessa modalidade

de medicina e se constituem em reflexões que marcam uma transição das preocupações ligadas ao folclore, para uma tênue incursão nas chamadas ciências sociais (ARAÚJO, 1977).

Ao pretenderem contextualizar uma discussão sobre os agentes populares de cura e suas práticas, outros autores partem de uma visão idealista da realidade social, na medida em que supõem que o conhecimento desarticulado dessa realidade seja suficiente para transformar a consciência dos médicos (BEZERRA, 1977; ARAÚJO, 1980).

3.3 ANÁLISES ETNOGRÁFICAS

Superando uma visão estritamente biológica ou puramente descritiva dos fenômenos sociais, outros estudos que articulam a questão da saúde com as relações sociais oferecem contribuições importantes para o objeto de minha investigação.

Mais de acordo com as minhas preocupações é o trabalho que discuto a seguir (PRADO, 1974). Esse estudo busca reconstruir o universo de representações e relações sociais que uma população interiorana elabora e desenvolve sobre os seus agentes de cura que exercem funções religiosas na área de saúde.

A autora diferencia essas funções religiosas específicas do ofício do padre, situado num dos extremos de um gradiente de opções de benção, das do doutor do mato, situado noutra extremidade, passando pelos seguintes especialistas de cura: pajê, rezador, rezadeira, benzedor e parteira.

Procura ainda compreender a ideologia subjacente ao comportamento social ligado à doença junto à população estudada que se situa no povoado de Barroso, no Maranhão. Busca re-

construir a lógica do processo de cura precisando as regras socialmente incorporadas, que guiam na escolha de um ou outro especialista. Os diferentes graus de envolvimento que têm com a religião indicam também, segundo a autora, o modo como eles estão inseridos nessa estrutura social, bem como a peculiaridade do seu poder.

A categoria benzedor é articulada ao conjunto de possibilidades de bênçãos ou de cura, culturalmente definidas. O benzimento se coloca ainda como uma prática que repara o mal, exorciza todos os seres vivos (homens, animais e plantas) e fortalece as relações sociais.

A autora destaca a questão do aprendizado do ofício dos especialistas de cura, levantando elementos singulares que me permitiram refletir acerca das regras de transmissão desse saber pelas benzedoras populares urbanas que pesquiso.

Análise recente desenvolvida na aldeia de Icapara, litoral sul do Estado de São Paulo, aproxima-se das preocupações ligadas ao objeto de minha investigação (QUEIRÓZ, 1978). O autor discute a questão dos produtores populares de cura (benzedores, benzedoras, curandeiros da cidade, curandeiros espíritistas, curandeiro protestante) prestando assistência à população local que, agora, com o advento das relações capitalistas de produção e a conseqüente introdução da medicina erudita e dos produtos farmacêuticos nessa comunidade, já não mais recorre a eles com a mesma exclusividade.

A partir dessa nova condição histórica, os caiçaras vivenciam também uma redefinição das relações e representações sociais processadas e construídas sobre suas doenças e estratégias de cura. Tal análise privilegiou essas questões, sem

desenvolver, contudo, um estudo sobre a produção do saber popular e a formação profissional do benzedor, dimensão que considero importante.

O estudo abrangente da medicina popular desenvolvido em Icapara tornou-se viável em virtude do seu isolamento geográfico e cultural por dois séculos e meio. Essa situação específica colocou a comunidade em situações bastante diferentes daquelas em que concentro as minhas preocupações de estudo: Campinas é um produto da expansão capitalista industrial.

Esse estudo articula a medicina popular à medicina erudita e à religião, mostrando que a realidade social de cura popular não apresenta recortes precisos, havendo nuances no próprio universo de representações sobre doenças identificadas pelas fontes de sua causalidade ("feitico", "inveja", "quebranto", "mau-olhado", quebra de alguns tabus) e pela lógica que organiza os alimentos e os remédios na polaridade quente-fresco.

Mott (1976) mostra em seu interessante trabalho sobre acusação e conflito na umbanda da cidade de Marília as relações políticas processadas entre os médiuns, através dessa instituição religiosa. Discute uma relação entre inúmeros casos de doenças incuráveis pela medicina erudita e a mediunidade desenvolvida através da umbanda, procurada principalmente por mulheres, em busca da reparação desse mal. Embora seu estudo não se constitua fundamentalmente numa crítica ao modo capitalista de medicar, tampouco ao modo religioso de curar, a autora discute uma relação que considero importante para o meu estudo: aquela entre doença vista como incurável pela medicina erudita e a existência de uma missão imposta ao seu

portador, o noviço. É a existência de uma missão que ele terá que cumprir, em nome do ideal da caridade e bondade, da religião, que o constitui, a partir daí, um agente popular de cura, um curador, atendendo aqueles que o procuram.

No seu estudo, Mott discute a questão da aprendizagem do conhecimento da mediunidade e do dom, quando o noviço se coloca como auxiliar nos trabalhos rituais do seu curador, nas sessões públicas, privadas, e na "gira grande", ocasião em que começa a receber guias de umbanda: caboclos e pretos velhos. É necessário destacar em seu trabalho, juntamente com a experiência de pesquisa vivida por Velho na cidade do Rio de Janeiro, algumas provas ligadas à trajetória de iniciação e de legitimação de um médium na Umbanda que se constituem mōveis de guerras entre orixãs e desafiam os fenômenos da natureza: a) a prova de aquecimento do azeite quando colocado sobre a mão do médium não o queima "porque entidade não se queima"; b) a do aquecimento da cachaça para ele beber sem se queimar, nem se embebedar, "porque entidade não se embebeda"; c) a prova do punhal, quando cravado no peito do médium não o fere, nem deixa marca porque entidade não é fisicamente vulnerável; d) a prova do jogar-se sob um ônibus em movimento sem se machucar, porque entidade não se machuca (VELHO, 1973).

A questão da legitimidade do seu saber ocorre juntamente com o processo da autonomia em relação à instituição que lhe deu origem. Isto é, na medida em que sua fama cresce, ele pode aspirar a se constituir uma nova instituição autônoma e adquirir, através dela, a sua legitimidade institucional por meio de um processo de aprofundamento das contradições, de conflitos e acusações entre os homens e os deuses, através de

cisões internas às instituições, marcando com isso os dois lados da trajetória do aprendizado: o pedagógico e o político.

O lado político da trajetória do aprendizado do médium na umbanda é assinalado pela relação de subordinação ao chefe do terreiro, a quem cabe transmitir-lhe os ensinamentos ligados ao ritual e à doutrina umbandista; cuidar para que a sua mediunidade ocorra com base na "firmeza", explicar-lhe o conteúdo da sua postura enquanto médium com os seus guias, isto é, as obrigações, deveres e os cuidados necessários para poder instrumentalizar o dom, em situações rituais específicas, buscando sempre o contato e o controle do universo sobrenatural. Considero esses dois textos de uma riqueza muito grande para a compreensão dos conflitos e cisões internas ao umbandismo, além de trazerem elementos importantes para a reflexão da prática da benzeção. Tentei fazer no capítulo X uma análise descritiva da benzeção, aproveitando vários elementos etnográficos dos rituais de umbanda, já citados, para qualificar uma relação dual que se processa entre a benzedeira e o seu cliente.

Numa pesquisa realizada sobre a relação existente entre crenças em bruxaria e doenças psicossomáticas na área amazônica do Equador (RÍOS, 1979), a autora assinala que as plantas alucinógenas como a "ayhuasca" constituem-se em ferramentas de trabalho de adivinhação e revelação usadas pelo curandeiro que se propõe a detectar o princípio de causalidade mágica de doenças e a combatê-las através de plantas medicinais (naturais ou farmacêuticas), paralelamente aos aconselhamentos.

Com respeito à iniciação de um "ayhuasquero" (curandeiro), destaca que é um sujeito do povo, um mestiço que aprendeu

a arte de curar juntamente com um mestre, tendo ainda sido marcada a sua trajetória de iniciação por algumas situações: a) um "chamado" através de visões; b) uma cura por um "ayhuasquero" experiente que interpreta suas visões, localizando nelas uma pessoa de suas relações pessoais (amigo, conhecido ou parente) que zombava dele; c) um interesse particular por bens materiais ou mulheres; d) um dever cristão.

A autora apresenta uma explicação fechada da bruxaria que é composta por: um sistema articulado de crenças provocadoras de temores, ansiedades e iras nos indivíduos, condicionadoras de enfermidades, que requerem para sua cura a intervenção de um árbitro moral, ou curandeiro, que reforça as crenças na causalidade mágico-social das doenças.

Analisando a medicina popular como um fenômeno psico-social que pode ocorrer tanto nas sociedades rurais quanto nas urbano-industriais, Press (1971) chama a atenção para dois aspectos importantes para a compreensão da dinâmica das práticas populares de cura executadas nesses contextos: primeiro, que a complexidade urbana se faz sentir ao nível das classes sociais e, mais ainda, ao nível da percepção psico-social das doenças; segundo, que o espaço urbano, sendo um espaço político, onde brotam relações de diversas naturezas, forma um complexo articulado de contradições responsáveis pela produção de necessidades heterogêneas (sociais, psicológicas, somáticas, sócio-rituais) dos clientes e que, portanto, exigem uma elaboração de comportamentos atualizados dos curandeiros.

Nesse sentido, as contradições de diversas naturezas produzidas socialmente favorecem as condições de continuidade das práticas artesanais desenvolvidas pelos curandeiros, que

na sua visão, atuam sempre no sentido de estabilizarem situações.

3.4 ESTUDOS MAIS POLÊMICOS

Partindo de categorias marxistas de análise da realidade social e procurando compreender a saúde como uma questão política, outras pesquisas têm-se constituído num novo marco de reflexão para a antropologia contemporânea. Concebem o curandeiro como um sujeito que opera a realidade de cura em contextos urbano-industriais (ou rurais), onde estão presentes formas eruditas de cura. Nessas análises, o caráter capitalista da sociedade na qual essas práticas se inscrevem é crucial para entender a medicina popular (de baixo custo, de fácil acesso, possuindo uma visão de saúde, de doenças, de organismo e de fenômeno orgânico próximo ao universo de experiência e de vivência dos sujeitos das classes populares). Partindo dessa visão, a medicina popular coloca-se como uma alternativa socialmente definida à medicina previdenciária e ao saber legítimo da ciência médica (LOYOLA, 1978 e BOLTANSKI, 1979).

A medicina popular instrumentalizada sem respaldo institucional legal é, na visão de Loyola, uma estratégia manipulada pelo Estado, que se mostra impotente para resolver os problemas de doenças das classes subalternas. As práticas populares de cura, segundo a autora, desafogam, desse modo, a medicina previdenciária. Por outro lado, a repressão exercida em alguns momentos sobre as práticas populares de cura se inscreve, na sua visão, num contexto de total insensibilidade e desconhecimento - por parte das autoridades de saúde - do papel

social que desempenha o curandeiro na sua comunidade.

A situação de classe do curandeiro é discutida pelos autores como um elemento muito importante na análise da medicina popular como uma medicina alternativa, porque ele devolve à clientela a possibilidade de uma relação pessoal na cura, uma relação democrática com relação ao conhecimento do corpo, doenças e funções vitais, na medida em que há nesse processo popular de cura uma co-participação do cliente, diferentemente, por exemplo, da relação médico-paciente.

Essa experiência, por outro lado, lhe é transmitida através de uma linguagem acessível, próxima e calorosa, e de uma abordagem do doente enquanto ser integral (corpo-espírito e relações sociais).

Essas análises levantam elementos importantes sobre a cultura popular, mas não trabalham as articulações da medicina popular com a religião popular, dimensões que considero muito importantes, sobretudo quando se trata de sujeitos subalternos. Deixam de lado também aspectos importantes ligados à identidade do curandeiro, à trajetória da sua iniciação em contextos urbano-industriais e ao modo como a medicina popular se atualiza desde a sua migração do campo para a cidade.

Brandão (1980) estudou os benzedores de uma cidade interiorana do Estado de São Paulo, Itapira, como parte do conjunto de profissionais populares do sagrado (rezadoras, capelães, feiticeiras, pais-de-santo), que atualizam a cultura popular no campo religioso. Sua visão procura articular a religião popular com outras formas de recriar o mundo no plano da existência material e religiosa desses profissionais. E, desse modo, os profissionais populares do sagrado, também trabalha-

dores rurais residentes nos bairros periféricos rurais da cidade, desenvolvem suas resistências políticas nas relações de trocas sociais presentes junto aos profissionais eruditos do sagrado (padres, pastores e outros).

Nesse estudo o autor discute também a questão da formação profissional do benzedor popular, tomando-o como um agente situado entre a religião e a medicina popular. Mostra a dificuldade de se estabelecer graduações no universo religioso popular, onde os homens do sagrado podem acumular diferentes poderes religiosos (profeta, sacerdote, feiticeiro), em momentos diferentes, ou a um só tempo, indicando com isso que a tipologia que os enquadra sob rótulos não percebe que a mobilidade horizontal e vertical desses sujeitos permite, em alguns momentos, a passagem de uma categoria para outra.

Discute a origem do benzedor como um migrante pobre e mostra como sua prática de cura ocorre em termos de um isolamento de sua atividade profissional, autônoma e liberal, diferente de como ocorre com outras modalidades profissionais do sagrado, que não atuam através de uma relação direta com a clientela, porque são legitimados institucionalmente. Com isso marca os limites do espaço de atuação dos benzedores. Sempre que os agentes populares se deslocam dos espaços urbanos e sociais, onde as práticas mágicas são toleradas, para os espaços públicos que confrontam diferentes tipos de saber, esses agentes podem ser perseguidos, como outrora, ou segundo ele, reprimidos como atualmente, marcando um enfrentamento político permanente das classes sociais através da religião.⁴

No texto *Psicoterapia do Oprimido: Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular* (MOFFATT, 1981), o autor recupera a di-

mensão social como dado importante sobre os tratamentos populares para doenças físicas e mentais denominados por ele psicoterapias de base pagã que abrangem: as psicoterapias indígenas (medicina xamânica), as terapias das curandeiras urbanas, o santuário da Defunta Correia, os centros de peregrinação de uma árvore que simboliza o Cristo Forasteiro, e, por último, a magia urbana (das religiões populares evangélicas).

Ao estudar a medicina indígena quíchua e batak dos bolivianos, que exercem influência sobre os moradores do Norte Andino da Argentina, o autor discute a existência do médico-feiticeiro e dos tratamentos que ele desenvolve, ligados ao modo como ele percebe a sua inserção mágica no universo social, convivendo juntamente com as montanhas, as grutas, os rios, os vulcões, os lagos, riachos e as pedras.

O médico-xamã, acreditado como um sujeito detentor de técnicas rituais destinadas à previsão do futuro, interpretação dos sonhos, provocação de fenômenos meteorológicos, invocações dos espíritos tenebrosos, capacidade de diagnóstico e cura com ervas, massagens, banhos a vapor, sangrias, laxantes, sedantes, através de uma linguagem fraccionada, entendida somente por ele, quando estabelece contatos com espíritos, pode até mesmo se converter momentaneamente num "louco".

A questão do espaço de trabalho no qual produz suas práticas (local distinto, enfeitado com adornos negros, contendo lamparinas, velas de sebo, etc...), ao lado dos objetos de trabalho (folhas de coca, garrafas de aguardente e cigarros, imitações ou partes de animais domésticos, ovelhas, cães; dentes de defuntos, caveiras, fios de cores diversas, garras de tigre ou leopardo, cabelos de pessoas mortas, lãs, penas de

pássaros, raízes, sapos, aranhas e lebres, vivas ou empalhadas (sic), constituem-se nas condições de possibilidade de um relacionamento misterioso e ao mesmo tempo caloroso que se verifica entre o bruxo e o seu cliente. Nessa situação não-cotidiana há, segundo o autor, uma co-participação do cliente juntamente com parentes que também se manifestam com gritos e clamam ao espírito ausente do corpo a sua volta e a devolução da saúde do doente. O xamã é visto pelo autor como um sujeito capaz de transitar entre o mundo das relações sociais na terra e o das relações espirituais no além, através do fenômeno do transe.

Sobre a questão da iniciação do xamã ele destaca o caráter de dedicação e obstinação incondicionais à carreira de longos anos, que envolve também a leitura de difíceis textos mágicos escritos em lascas de árvores.

Com respeito à curandeira, Moffatt afirma que na Argentina sua presença é mais significativa no meio rural devido à ausência de espaço para o seu trabalho no contexto urbano tecnificado, competitivo e individualizado, que possibilita uma reinterpretação desse saber pelos agentes da medicina homeopata. Segundo o autor, esses operam a realidade de cura através de diagnóstico feito pela leitura da íris. Há ainda alguns médicos que manipulam o "placebo", isto é, uma fórmula inócua. Na sua visão, esses agentes, juntamente com a televisão, substituem as técnicas populares e artesanais de cura, diferentemente da realidade por mim observada.

Com respeito à procura por psicoterapias não-científicas, o autor recupera a importância do cliente partilhar da mesma cosmovisão do curandeiro, do estabelecimento de uma vinculação pessoal com ele, aliado aos poucos recursos econômicos

que dificultam opções de cura oferecidas pela psiquiatria erudita.

4 A SAÚDE COMO QUESTÃO POLÍTICA: UMA TÔNICA NO DEBATE DA DÉCADA DE 70

Por que demoraram a surgir no debate da imprensa questões ligadas às condições sociais de produção da prática médica, bem como o modo como elas se organizam em sociedade capitalistas dependentes? Por que somente na década de 70 a imprensa desperta para o enfoque da questão da saúde e para o discurso sobre o corpo como questões políticas? Essas questões serão, em parte, problematizadas aqui.

4.1 A MEDICINA CAPITALISTA

No debate sobre a saúde na década de 70, em que tomou parte a imprensa, a assistência médica foi pensada primeiramente do ponto de vista da crítica às políticas oficiais de saúde. Depois, esse debate destacou informações sobre vários tipos de atendimento à saúde (primário, secundário e terciário). Em seguida, constituiu-se num elemento sintetizador da articulação Estado-sociedade civil (organismos governamentais, formuladores de políticas oficiais de saúde e aqueles a quem a prática médica se destina, ou seja, o povo).⁵

O debate sobre saúde deslocou, portanto, o foco de análise de uma abordagem que enfatizava uma relação puramente técnica na produção da medicina, restrita a uma abordagem biomédica, para o debate sobre as relações sociais de produção

da prática médica em contextos capitalistas dependentes e, com isso, se abriu a questão à população. Isso ocorreu sobretudo a partir das denúncias feitas sobre a comercialização da medicina brasileira na XXVIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência realizada em 1976, em Brasília, DF.⁶ O debate passou a veicular problemas que diziam respeito à população como um todo, na medida em que a saúde e a doença, nessa nova abordagem, são pensadas e produzidas juntamente com as condições sociais de existência.

O que significa para os profissionais da área a abertura desse debate à população? E em que marco histórico pode ser situada essa questão e seus novos enfoques? A partir de 64 surge nos órgãos de planejamento e de financiamento - que contavam com o apoio institucional através de programas especiais e de formação de recursos humanos na Medicina Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, na Fundação Oswaldo Cruz, na FINEP, no PESES, no PEPPE e outros - um novo modo de encaminhar um trabalho científico. Tal abordagem procurava pesquisar a saúde e consolidar um pensamento crítico sobre ela através da difusão de uma análise sociológica das políticas de saúde referentes à medicina previdenciária, comunitária e saúde ocupacional.

As arbitrariedades cometidas pelo Estado autoritário (repressões, pressões políticas, perseguições aos pesquisadores e investigação de seus relatórios de pesquisa), repercutiram nos órgãos de planejamento e financiamento de pesquisas, sendo responsáveis pela perda do apoio institucional e pela dispersão de equipes de pesquisadores, quando não da extinção da própria instituição, como é o caso do PESES.⁷

Sobretudo na segunda metade da década de 70, a imprensa destaca o surgimento e a proliferação da medicina de grupo como sendo uma das características do período.

Esse debate sobre a saúde sintetiza a seguinte questão: como nossa sociedade produz a sua riqueza material e como a população dela se apropria. Por outro lado, como se organizam os serviços de saúde num país capitalista dependente, marcado por uma conjuntura autoritária, e quais são os modelos de prática médica que respondem a essas necessidades, destacando-se, 1) o atendimento primário (eficiente e modesto em termos tecnológicos e adequado às enfermidades básicas desse contexto); 2) a criação de nova medicina social que possibilite à população participar das decisões de saúde e estimule a criação de serviços de saúde em municípios que deles carecem; 3) o estímulo à desospitalização da medicina brasileira e sua substituição por postos de saúde nas comunidades periféricas das grandes cidades; 4) a implantação de assistência médica nas empresas; 5) o ensino médico voltado à formação do médico generalista e a criação de programas curriculares de medicina mais adequados às necessidades do povo brasileiro; 6) a descentralização das práticas médicas dos centros mais urbanizados ao lado da reeducação da sociedade para avaliar esses resultados; 7) a criação de uma nova política de distribuição do poder dentro da sociedade para que os recursos com que a população paga a previdência possam garantir efetivamente uma medicina que venha a ser utilizada por ela.⁸

4.2 A MEDICINA POPULAR

A questão da medicina popular, como um conjunto de di-

ferentes formas de cura desenvolvidas a partir da cultura popular, em confronto com a medicina dominante na década de 70, enfatizou dois aspectos: a) o da sua articulação com as demais opções de cura em sociedades capitalistas dependentes, e como alternativa a elas; e b) o das suas relações internas e a lógica da sua produção: seus agentes isolados (benzedeiras, curandeiras, parteiras) ou institucionalizados (médium, pastor, cura divina, pai-de-santo). Sublinhou o modo como essa medicina responde, em alguma medida, às necessidades de alguns setores da população brasileira.

Ambos os aspectos sintetizam a questão de que a produção da medicina popular e os diferentes modos de sua proliferação se inserem na história de determinados grupos sociais, especialmente os migrantes, constituindo-se numa das formas de expressão e de sobrevivência da cultura desses grupos na cidade.

Por outro lado, a prática da medicina popular acomoda, em certo sentido, algumas tensões sociais. Na medida em que se desobriga de oferecer respostas às doenças que proliferam sob determinados modos de produção, o Estado transfere para a população a iniciativa da produção artesanal de uma medicina de baixo custo e de fácil acesso, ainda que, em si, mais ineficiente do que a previdenciária. Essa prática é produzida pelos agentes que provêm, geralmente, das mesmas camadas sociais a que pertencem os seus consumidores e produzem soluções a curto prazo para as diferentes aflições, dentre elas, as doenças.

A crença nas virtudes terapêuticas das práticas populares de cura, além de se constituir numa eficácia simbólica, é ao mesmo tempo, um fator de sua legitimação social, já que reforça a especificidade cultural de determinados grupos sociais

diante da impotência da medicina erudita.

As diferentes formas de medicina popular são concebidas nesse debate como possuidoras de um "corpus" de explicação próprio, como uma ciência estruturada à base de um conhecimento popular, dotado de leis e princípios específicos e que produz explicações, algumas vezes, transcendentais. Constituem-se em um tipo de medicina que se opõe à erudita pela sua integração entre doença, biografia e relações sociais; e que se utiliza muitas vezes, de rituais. Podem se constituir ainda num veículo que possibilita o retorno às relações de solidariedade, à natureza, num momento da história em que as relações sociais se impessoalizam.

A legitimação da medicina popular que do ponto de vista da população encontra-se historicamente integrada à sua vida como proposta de incorporação de algumas de suas práticas em programas de assistência médica erudita, também foi uma questão discutida na década de 70.⁹ Nesse sentido, se inscreve a recomendação da OMS - Organização Mundial de Saúde - dirigida aos países subdesenvolvidos e também partilhada pela Declaração de Alma - Ata, datada de 1978, para que valorizem os seus curandeiros, como parte de uma perspectiva que pretende garantir um razoável nível de saúde até o ano 2000.¹⁰

Contudo, a questão de legitimidade social para qualquer prática, seja ela de cura, religião ou educação, está diretamente ligada ao acesso que os seus sujeitos têm aos canais de divulgação e ao poder que se distribui desigualmente entre os sujeitos sociais.

O debate que envolve o corpo na sua articulação com as relações de poder e de classe (um espaço onde a lei incide, na

estética corporal - modelagem do corpo -, na representação corporal, na identidade corporal, nas práticas homossexuais, nas relações sociais sexuais, no conhecimento genital do corpo, no controle da sexualidade e reprodução, no corpo como instrumento de trabalho, na dicotomia corpo - espírito, nas comidas naturais e ecologia, na relação corpo-terapias, no corpo-ritual de danças, com o poder-direito sobre ele), tem despertado a atenção de diversos setores da população brasileira, desde setores vinculados ao movimento feminista, até sociólogos, antropólogos e terapeutas. Essa discussão está renascendo, ganhando uma nova legitimidade e, portanto, se ampliando na conjuntura política atual. Juntamente com a divulgação dos resultados obtidos com as experiências de desospitalização na Itália, com a crítica aos sistemas repressivos de controle sobre os doentes mentais, Franco Basaglia recuperou a importância da família e da cultura popular nesse tratamento e na reinserção desses doentes na sociedade. A ele se somaram outros anti-psiquiatras como David Cooper e R. Laing.¹¹

A descoberta do corpo como valor em si, ligado à busca de maior prazer e de consciência de um direito sobre ele, negador, portanto, do seu uso apenas como força de trabalho, vem produzindo reivindicações concretas que vão de encontro aos dogmas da Igreja (especialmente no tocante à questão do aborto e da sexualidade diversificada) e tem colocado categorias que representam interesses diversos em relações sociais de troca e de concorrência. Nesse contexto é importante a redescoberta da teoria reichiana, cuja aplicação resultou em terapias bioenergéticas, orgonômicas, e outras. Na luta pela legalização do aborto travada pelas feministas, ao serem criticadas as condi-

ções de insegurança e de higiene a que se submetem as mulheres de baixa renda que optam pela solução do aborto, aparecem no debate sobre o corpo as "curiosas" (as médicas populares) e uma crítica à moral incorporada pela Igreja e pelas instituições médicas.

De outro lado, publicações têm surgido, como o jornal Luta e Prazer, a revista Rádice a Contact (da Comissão Médica Cristã do Conselho Mundial de Igrejas) e, outras, de grupos feministas, contribuindo para ampliar o debate.

A Igreja Católica, veiculando um novo posicionamento diante da fé e dos problemas sociais e guiada teoricamente pela Teologia da Libertação, marca um compromisso de se unir aos oprimidos na luta por melhores condições de vida e de saúde e pela transformação da sociedade. A Pastoral da Saúde, um dos núcleos religiosos de resistência à opressão dos governos anti-populares, integra um dos principais objetivos das pastorais da Igreja visando a criação ou o fortalecimento das organizações populares.¹²

A Campanha da Fraternidade "Saúde para Todos", lançada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB, em 1981, procura despertar a consciência da necessidade do desenvolvimento de uma medicina social que dê cobertura à população, ao mesmo tempo que salienta a necessidade de instrumentalizar ações urgentes que promovam uma conscientização sobre os direitos à saúde, o cuidado com ela e a prevenção às doenças. Para tanto, as famílias, indivíduos, grupos, instituições religiosas e leigas, como as comunidades, grupos de ruas, associações de moradores, são solicitados a promover discussões sobre as suas condições materiais de existência, para que as populações rurais e urba-

nas - muitas vezes aglutinadas em torno das Cartilhas de Saúde Popular - reivindiquem saúde através da união e da organização populares. Nessa nova aliança com os pobres, a Igreja entende que combater as práticas populares de cura desenvolvidas pelas benzedeadas significa sufocar as condições populares de resistir à dominação de classes, na medida em que elas, juntamente com outros sujeitos, são parte do povo oprimido.

O O Meio Grito constituiu-se, neste sentido, numa experiência singular de trabalho da Igreja no campo da saúde junto a populações subalternas (donas de casa, lavradores, estudantes, lavadeiras, etc...). Essa experiência foi realizada com o respaldo institucional da Igreja de Goiás e assessorada pelos profissionais de saúde ligados ao CEDI - Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Foi marcada pela **pesquisa participante**, isto é, uma participação efetiva da população no controle da pesquisa e da divulgação dos seus achados, como um novo momento na tomada de consciência de seus problemas, através de uma prática concreta de reivindicação popular e também uma nova técnica de pesquisa comprometida com o povo.¹³ Com isso fica evidenciado o fato de que os profissionais de saúde, comprometidos com as reivindicações populares, estabelecem novos marcos para a instrumentalização do seu saber, ao referirem suas técnicas a questões políticas que nascem de indagações sobre o sentido do seu trabalho junto a setores de nossa população.¹⁴

As classes subalternas é praticamente inacessível a utilização dos mesmos canais de validação que os agentes eruditos utilizam para o seu trabalho, isto é, a escola, a ciência, a imprensa, os hospitais, já que possuem pequeno poder de con-

testação e barganha dentro dessa sociedade, reduzindo, desse modo, a força para impor sua forma de cura diante do Estado e dos diferentes grupos sociais. A Prefeitura Municipal de Campinas, através do Programa de Postos Comunitários, também patrocinou experiências populares no campo da saúde, já discutido na Introdução.

Os meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, partindo de uma visão homogeneizadora e integradora que também é partilhada pelo Estado autoritário, manipulam as manifestações concretas da cultura popular, muitas vezes tentando produzir espaços em suas programações onde essas práticas possam acontecer. Em agosto de 82, para discutir a cura pelo candomblê no Fantástico, programa de audiência altíssima, a direção da Rede Globo convidou um médico-psiquiatra baiano já citado nesse capítulo, Álvaro Rubim de Pinho, para fornecer, enquanto profissional, um depoimento legítimo sobre essa modalidade de cura. Em 12 de setembro do mesmo ano, esse programa convidou um médico-pesquisador da Universidade Federal da Bahia para falar sobre a importância das plantas medicinais. Em 14 de novembro do mesmo ano ainda, a TV Globo mostrou uma cura produzida por uma pajelança no interior do Brasil, chamando para opinar um jovem médico ligado à Escola Paulista de Medicina de São Paulo. Todos esses fatos são tomados isoladamente e evidenciam manipulações e recriações da TV, mas não são uma oportunidade para criticar também as formas de cura desenvolvidas pelo Estado. São fatos tomados como exóticos, distantes e, portanto, vividos por aqueles que não conhecem a medicina erudita.

O texto "Coexistência Produtiva entre Medicina e Curandeirismo"¹⁵ revelou ao meio médico um tipo de trabalho comuni-

tário na área da saúde feito em Dakar, África. Esse trabalho apresenta uma conciliação entre os curandeiros locais e os agentes da medicina erudita, especialmente porque esses consideram alguns elementos culturais na formação de processos patológicos referentes às doenças mentais. Esse estudo também não avança na reflexão sobre o tema.

Há muitas discussões sobre trabalhos na área da saúde, mas é muito raro que os autores se preocupem em mostrar como os agentes profissionais de cura realizam o seu trabalho, onde marcam através dele um encontro com a vida e com as relações sociais. Isso acontece um pouco em documentos de folclore, porém com uma outra abordagem. No campo da Antropologia, um pouco na área do afro-brasileiro, que por ser um alheio do outro se faz toda uma análise, como um processo ritual.

Enquanto dissertação na área da saúde, onde a pesquisa que faço tem muito a ver com toda uma explicação sobre estratégias de vida e sobre relações entre pessoas na cidade? Ela não é uma etnografia que se encerra no estudo dos benzedores populares urbanos de Campinas. Procura ir além. Tenta ser um modo de explicar a vida num contexto urbano-social, as relações sociais e políticas travadas entre as pessoas, seu universo simbólico e a construção social de algumas das suas necessidades.

NOTAS DO CAPÍTULO I

¹Cf. MAIR, op.cit., p.248 a 252, onde a autora apresenta uma longa bibliografia, na qual dentre outros, destaco os seguintes pesquisadores: J.H.M. Beattie; M. Douglas; E.E. Evans-Pritchard; M.G. Marwick; J.C. Mitchell; V.W. Turner; M. Gluckman; M. Fortes; R.F. Fortune; J.R. Goody; C. Kluckhohn; R. G. Lienhardt; J.F.M. Middleton; S.F. Nadel e M. Wilson.

²A 1ª escola de Medicina no Brasil data de 1808. Antes disso havia uma medicina exercida pelos judeus, cristãos novos, primeiros profissionais: cirurgiões-barbeiros, barbeiros, boticários e seus aprendizes, que operavam a cura através de algum medicamento e instrumental técnico importado, tendo em seguida aprendido alguns conhecimentos sobre a flora medicinal nativa.

³É vasta a literatura folclórica que, de um modo ou outro, fala sobre a medicina popular no Brasil. Cito abaixo os trabalhos que considero mais relevantes. Contudo, para a minha pesquisa escolhi intencionalmente alguns já que eles não concentram preocupações exatamente na área de meu interesse particular.

AMARAL, A. Tradições Populares. Com um estudo de Paulo Duarte. São Paulo, Instituto Progresso Ed., 1948.

AMORIM, J. P. de. "Idéias de um curandeiro". BAF, 3 (3):15-24, maio 1958.

ARAÚJO, A. M. "Alguns ritos mágicos". "Abusões, feitiçaria e medicina popular". RAM, 26 (161):39-162, jul-dez., 1958.

AZEVEDO, T. de. "O vegetal como alimento e medicina do índio". RAM, 7(76):263-270, maio 1941.

BASTIDE, R. Sociologia do Folclore Brasileiro. São Paulo, Ed. Anhembi, 1959.

"Medicina e magia nos candomblês". In: Negros no Brasil: religião, medicina e magia, EDUSP, São Paulo, SP, 1971

CABRAL, M. A medicina teológica e as benzeduras. Suas raízes na história e sua persistência no folclore. Pref. de Walter Spalding. São Paulo. Departamento de Cultura, 1958.

CARVALHO, A. R. Pérola Verde: plantas que curam e diversos meios de grande poder curativo, Ed. Cupolo, São Paulo, SP, 1963.

- CASCUDO, C. Tradição, Ciência do Povo. Ed. Perspectiva, São Paulo, SP. 1971.
- CÉSAR, F. Crendices do Nordeste, Ed. Irmãos Pongetti, Rio de Janeiro, RJ. 1941.
- FERNANDES, F. Folclore e mudança social na cidade de São Paulo, São Paulo. Ed. Anhembi, 1961.
- FONTENELLE, L.R.R. "Aymorês: análise antropológica de um programa de saúde", DASP, Departamento de Documentação, São Paulo, 1959.
- IRAJÁ, H. de. Feitiços e crendices. Rio de Janeiro, Liv. Freitas Bastos, 1932.
- LIMA, J. Rezas, mezinhas, mandingas e mandingueiros da Bahia. Contribuição ao estudo do folk-lore baiano. 2ª ed. Bahia, Tip, Manu, 1952.
- MAGALHÃES, J. Medicina Folclórica. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceara, 1966.
- PACHECO, R.J.C. Medicina popular em São Mateus. Vitória, Comissão Espírito-Santense de Folclore, 1963.
- RAMOS, A. "Magia e folclore." RAM, 2(16):155-157, 1935.
- SÃO PAULO, F. Linguagem médica popular no Brasil. Rio de Janeiro, Barreto & Cia., 1936, 2v.
- WILLEMS, E. Cunha, tradição e transição em uma cultura rural no Brasil. São Paulo, Secretaria da Agricultura, Diretoria de Publicidade Agrícola, 1947.
- "Do ponto de vista da antropologia, são poucos os estudos sobre a questão da saúde, medicina popular e agentes de cura no Brasil, especialmente em sociedades urbano-industrial. Autores como Schulman, A.J. Rubel, Forster, Janice Klein, L. Nader, David Mechanic, B. Ingles, dentre outros, estudaram o fenômeno da medicina popular. Não disponho de referências bibliográficas completas sobre seus estudos. Sobre outros, também de autores estrangeiros, apresento abaixo uma relação:
- ACKERNECHT, E.H. Walser, H.W. & Koebling, H.M. (ed.) Ackernecht, E.H. Medicina and Anthropology, Sd ected, Essays Bern, Hans Huber, 1971.
- ALLAND JR., A. "Native Medical Practice" and "Native Medical Systems" In Adoption in Cultural Evolution: an approach to Medical Anthropology, N.Y., Vintage Books, 1971.
- AHO, R.W. and KIMLAMNOTT. "Creole and Doctor Medicine: Folk Believes Practices, and Orientation to Modern Medicine in a rural and industrial suburban setting" in Trinidad and Tobago, The West Indies Soc. Sci & Med. Vol. II, nº 5 1977.

- CABALLERO, O. Las Medicinas Marginadas, Ed. Guadarrama, Madrid, 1975.
- COLSON, C.A. & SELBY, F.L. "Medical Anthropology" in Anual Revue of Anthropology, N.Y., vol.3, 1974.
- FRAKE, Ch. O. "The Diagnosis of Disease Among the Subanun of Mindanao" in American Anthropologist 63(1):113-132, 1961.
- JAMES, D. Folk and Modern Medicine. Monarch Books, Inc. Connecticut, U.S.A., 1961.
- KELLY, I. Folk Practices in North Mexico, University of Texas Press, Austin, 1965.
- KIEV, A. "Curandeirismo: Mexican" in American Folk Psychiatry, 1968.
- LANDY, D. (org.). "The Hearlers Statutes and Roles" in Culture, Disease and Healing, Macmillan Publishing Co., N.Y. 1977.
- RITCHARD, D. e BODE, B. "Popular Medicine In Puntarenas, Costa Rica: Urban an Societal Features" in Middle American Research Institute, Publication nº 24, 249/275, Tulane University Press, New Orleans, 1971.
- SALLOWAY, J.C. "Medical Care Utilization Among Urban Gypsies" in Jack R. Rollwagen (ed.). Urban Anthropolgy. Vol. 2, n.1.
- SUCHAMÁN, E.A. "Social Patterns of Illness and Medical Case" in Patients, Physician and Illness, B.D. Paul (Ed.), N.Y., G. Jaco.
- SURINDER, M. B. "Atitude Toward Diferent System of Medicine: a Survey of four villages in the Punjab-India" in Soc. Sci & Med., vol.9, nº 11/12, 1975.

⁵No tocante às críticas que versam sobre políticas oficiais de saúde, sugiro a leitura dos seguintes artigos publicados pelo Folhetim nº 157, já citado: a) "Assistência Médica para quem?", debate coordenado por M. Cecília Ferro Donnangelo, pg. 3-6; b) "Nossas crianças estão morrendo", entrevista com o pediatra João Yunes.

Em outro artigo denominado "Subversão na Previdência Social", de autoria de Wanderley Guilherme dos Santos, há uma crítica a respeito da política de saúde que se propõe a estender às áreas rurais a previdência social urbana, desconsiderando que o Pró-rural resulta numa redistribuição igualitária dos serviços de saúde, "que não incentiva a substituição indiscriminada de mão-de-obra por capital", Jornal Folha de São Paulo, de 3/5/81, pg.4.

⁶Os artigos que, a meu ver, marcaram o início dessa consciência pela população foram: a) "Não é médico, nem inglês, mas confirma sua crítica ao comércio da medicina", in Jornal Folha

de São Paulo, de 16/7/76. b) "Os médicos e as escolas" in Jornal Folha de São Paulo, de 23/7/76.

⁷Cf. FLEURY, S.M. "Pesquisar Saúde pode. Não pode criticar." In: Folhetim nº 157, já citado.

⁸Cf. Folhetim nº 157, já citado, artigo denominado "Assistência Médica para quem?", pg. 3-6.

⁹Cf. Folhetim nº 218, do Jornal Folha de São Paulo, de 22/3/81.

¹⁰Cf. Artigo denominado "Curandeirismo na Saúde" do Jornal Folha de São Paulo, de 26/05/1979: "Desde o ano passado que a Organização Mundial de Saúde vem dando o máximo de suporte aos trabalhos dos tradicionais curandeiros no setor da saúde. A inclusão destes tradicionais curandeiros como profissionais da saúde torna-se indispensável, uma vez que o objetivo da OMS é alcançar um razoável padrão de saúde até o ano 2000".

¹¹No artigo do Semanário Movimento de 8/14-9-80, p.21, denominado, "Em Memória de Franco Basaglia", David Cooper, destaca as seguintes medidas acionadas pelo anti-psiquiatra: "Assinalemos, entre outras coisas, a desierarquização das estruturas de registro, a livre disposição dos horários de trabalho, a minimização das intervenções pseudo-médicas, a abertura plena de todas as reuniões aos internados e às pessoas estranhas ao asilo, o espaço livre deixado aos estagiários e pesquisadores de todos os países, com uma calorosa acolhida e uma larga autonomia de intervenção. A lista seria quase sem fim".

¹²A Igreja Católica ao redefinir as suas bases teológicas de ação comunitária nos diferentes domínios da vida junto aos oprimidos criou as Pastorais do Mundo do Trabalho, dos Direitos Humanos e Marginalizados, da Terra, da Periferia e da Saúde. Essa última modalidade de ação é guiada por uma visão na qual a questão da proliferação das doenças está diretamente determinada pelas injustiças sociais que estão presentes em outros domínios da vida da população: moradia, salários, educação, alimentação. Esse também é o enfoque da Declaração de Alma-Ata, extraída da Conferência Internacional Sobre Atenção Primária, realizada no ano de 1978 em Alma-Ata, Rússia que guia a ação pastoral da Igreja Católica neste campo. Essa conferência foi organizada e patrocinada conjuntamente pela Organização Mundial de Saúde e pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) e denuncia uma realidade: 80% da população mundial não possui acesso às formas regulares de atendimento à saúde.

¹³Caderno do CEDI nº 3. O Meio Grito: Estudo sobre as condições e direitos associados ao problema da saúde, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, Rio de Janeiro, RJ, 1980.

¹⁴Cf. BRANDÃO, C.R. "Saúde e Educação Popular" in Ca-
derno Saúde/Doença do Povo, nº 161, publicação mensal do CEDI,
Centro Ecumenico de Documentação e Informação, Rio de Janeiro,
RJ, 1980^b.

¹⁵"Coexistência Produtiva entre Medicina e Curandei-
rismo". In: Revista Atualidades Médicas, Vol. XIV, nº 8, Ed.
Abaeté Ltda, novembro, 1977.

CAPÍTULO II

UMA PORTA PARA A CIDADE

*Faltava farinha na panela, óleo na
botija*

São migrantes. Brancos. São mulheres e católicas na sua maioria. Distribuem-se desigualmente nas diferentes partes da cidade de Campinas, mas profissionalmente estão situadas de um modo particular nesse espaço urbano. Apresentam-se sempre através de uma religião. Não formam partidos, igrejas, quaisquer corporações religiosas, nem sindicatos. São autônomas em seus trabalhos. Atuam numa relação direta com os seus fregueses. A esse perfil acrescento mais um traço. São portadoras de uma prática social e de uma visão derivada de mundo muito singular: elas benzem.

Os dados de minha pesquisa revelam que a quase totalidade dessas profissionais populares de saúde viveram a experiência social da migração do campo para a cidade, passando por inúmeras cidades do Estado de São Paulo, Paraná e Minas Gerais, até se fixarem em Campinas.

Acompanhou-as nesse deslocamento espacial uma cultura rural que com elas também migra. Essa cultura vai passar por transformações, porque ela é fecunda e dinâmica, reinventando-se constantemente, e, somente agora, parece acontecer que as benzedeadas estejam constituindo uma medicina popular autenticamente urbana. Esse é, inclusive, um aspecto da questão que

uma outra pesquisa poderia revelar.

Neste capítulo, discuto uma categoria de profissional doméstica da bênção - a benzedeira popular urbana de Campinas - originalmente rural, católica, vindo para a cidade e aí proliferando. Discuto o viver na cidade - espaço político com o qual convive através da reprodução da sua força de trabalho. Falo sobre a maioria dos sujeitos sociais com quem vou trabalhar - clientes e benzedeiros - um dos introdutores na cidade da cultura popular do campo.

1. O PROCESSO MIGRATÓRIO

No processo migratório do Estado de São Paulo, a população de migrantes, anteriormente preparada para viver no campo, desloca-se para as cidades devido a algumas razões: primeiro, a infiltração do capitalismo no campo provocou uma alteração radical nas relações sociais agrárias, na maneira de se trabalhar e de se lidar com a terra, contribuindo, dessa forma, para que fossem redefinidas as relações dos camponeses com a sua propriedade, a terra e outros meios de produção, e com o capital. Segundo, a redefinição social do excedente de produção, voltado à geração de lucro, não mais atende ao fortalecimento das relações comunitárias como outrora (solidariedade vicinal, mutirão, trocas cerimoniais, festas sazonais, lazer). A experiência de uma solidariedade articuladora de todos os domínios da vida dos camponeses, solidariedade essa vivida a partir da sua identificação com a terra, que "forjava no trigo o milagre do pão, e na cana, a doçura do mel"¹, significava sobretudo a vivência de um poder peculiar, o de se expressar em relações

sociais concretas e totais, na medida em que a produção da sobrevivência material entrelaçava-se aos usos rituais criados geralmente a partir dela, visando ao fortalecimento das relações sociais, políticas e religiosas, e, portanto, simbólicas. Terceiro, com a progressiva demarcação dos limites de propriedade advinda do surto cafeeiro, e, portanto, da agricultura fundiária intensiva e comercial, e ainda, com o aumento da densidade demográfica - a economia agrária passa para uma economia de traços capitalistas em que predomina o capital comercial, não comportando mais um tipo social que exerça relações comunitárias de trabalho (CÂNDIDO, 1975). Quarto, com o processo de industrialização e de urbanização crescentes, e ainda, com a crise de 30, que desintegrou a economia cafeeira e provocou um fenômeno que se conhece por substituição de importações, marcando a falência das potências rurais, essa população é atraída para os grandes centros urbanos.

O processo de industrialização e o da urbanização tiraram as comunidades tradicionais do seu isolamento, provocaram uma desestruturação nas relações de produção agrária e nas relações tradicionais de poder, ao lado de serem responsáveis pelas redefinições nos próprios padrões de comportamento (DURHAN, 1973). Essa população, desapropriada dos seus instrumentos de trabalho em regiões agrícolas e explorada economicamente, ou aceita trabalhar novamente no campo sob novas condições de trabalho ou migra para as cidades.

A desarticulação da manufatura comunitária no campo e a redefinição dessa força de trabalho nas relações sociais capitalistas de produção, ao lado de outros fatores, constituíram parte das contradições que marcaram o processo de transformação

econômica e política no Brasil - fatores responsáveis pelos movimentos de migração urbana, refletidos nas próprias transformações ocorridas na estrutura de classes da sociedade como um todo.

No que tange à questão da saúde, já nos primeiros anos deste século, o Estado criou algumas medidas imediatas e insuficientes ligadas ao controle de endemias, das doenças pestilenciais (cólera, peste bubônica, febre amarela, varíola), de doenças infecciosas e parasitárias (tuberculose, lepra e febre tifóide), promovendo o saneamento dos núcleos urbanos gerados do processo de acumulação cafeeira e nos portos que serviram de escoamento para a exportação de alimentos, visando ao não comprometimento desse processo de acumulação. Entretanto, somente a partir de 1930 nasce um novo Estado que consolida um projeto político específico, intervindo no campo da saúde através da criação do Ministério da Educação e da Saúde e formulando uma política nacional de saúde, entre 1930 e 1966, parte de uma política social específica, que concebe a saúde como uma das questões sociais: ocorre a criação das Caixas de Aposentadorias e Pensões (BRAGA, 1978).

A articulação do Estado com as classes sociais, da saúde com a industrialização, assinalaram, nesse momento, uma das formas que o Estado assumiu a cada etapa do desenvolvimento capitalista brasileiro. Estado e burguesia assistem ao desenvolvimento industrial que promoveu o crescimento na quantidade e na composição da mão-de-obra, voltada à reprodução da força de trabalho urbano e da sua movimentação para a acumulação capitalista, excluindo, desse modo, a cobertura à população rural.

2. CAMPINAS E A MIGRAÇÃO

De meados do século XIX a meados do século XX, Campinas foi um grande centro comercial e de serviços. Deu-se em Campinas a exploração da agricultura do café em moldes capitalistas e um comércio já estabelecido, fatores que contribuíram, mais tarde, para o seu rápido processo de industrialização e de urbanização, especificidade do seu desenvolvimento na atração de migrantes:

"Historicamente o processo sócio-econômico (....) foi se acentuando no sentido de consolidar a formação urbana de Campinas e a criação de uma verdadeira burguesia. Assim, os capitais acumulados através da exploração das propriedades de café passaram a participar do processo de transporte e comercialização deste produto de economia colonial, consolidando e ampliando dessa forma a situação econômica da classe dominante. É da região campineira com capital e administração locais, que constroem as estradas de ferro, particularmente a Mogiana, que irá fazer junção com o sistema de transporte dominado pelo capital estrangeiro, ligando o porto de Santos ao planalto paulista. A diversificação do emprego de capital nas estradas de ferro e nas casas comerciais de café, se vieram de um lado dispersar do núcleo local os elementos integrantes da classe dominante, por outro lado passaram a constituir as bases para a transformação de uma economia estritamente voltada para o mercado externo, para um sistema econômico atendendo ao mercado interno, formado principalmente pelos colonos participantes de uma economia monetária. Estruturava-se paulatinamente uma organização econômica mais autônoma e com centros de decisão ligados ao sistema econômico interno da região. O setor secundário de Campinas desenvolveu-se em função de três características: em primeiro lugar, a amplia-

ção das indústrias iniciadas para atender a produção de implementos agrícolas e de transformação dos produtos alimentares; em segundo lugar, a constituição de tecelagens e fábricas de utensílios de consumo visando a substituir as importações; e, finalmente, a construção de importantes oficinas ferroviárias." (P.P.D.I., 1970: 5 e 6).

Campinas atual é um produto da expansão capitalista industrial. Isso quer dizer que se constitui também como uma mercadoria, na medida em que é uma cidade produzida por um modo de produção capitalista que concentrou suas riquezas historicamente com base na acumulação de capital, sendo também, um meio de produção de mercadorias, porque produz riquezas, ou seja, trabalho e trabalhadores.

Em Campinas o capitalismo promoveu uma forma de exploração do trabalho, uma nova forma de acumulação baseada na industrialização, que é também um efeito da transferência do capital do café para a fábrica. É somente sob essa ótica que pode-se compreender Campinas como uma cidade que viveu o processo de acumulação de capital, com base na economia cafeeira e, posteriormente, na urbano-industrial, contando já com a criação de uma infra-estrutura em função do tipo de sua economia predominante (postos, bancos, mercados, estradas). Essa característica torna-a, de alguma forma, diferente de outras cidades capitalistas brasileiras.

A partir de 1950, o crescimento urbano de Campinas se intensificou, acelerando-se nos últimos quinze anos, com um aumento no número de migrantes que se deslocaram para lá (4.777 em 1950 e 51.349 em 1960), vindos do interior do Estado de São Paulo e outros estados, predominantemente de Minas Gerais e

Paraná. Até 1960 a migração era atraída pela indústria de transformação. A partir daí, a construção civil ganha impulso. Em 1950 a indústria de transformação assimilou 7.699 indivíduos e já em 1960, 19.260. Ao lado disso, o aproveitamento desse contingente de migrantes para a construção civil foi de 2.016 em 1960, crescendo para 3.371 em 1968 (ALMEIDA, 1976).

Dessa forma, pode ser observado que a população de Campinas se apresenta em constante crescimento, tanto vegetativo quanto migratório (quadro 4).

QUADRO 4 - DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO PRESENTE, SEGUNDO O DOMICÍLIO, NA DATA DOS CENSOS DE 1940, 1950 E 1970

	1940	1950	1960	1970
Urbano	84.055 (64.7%)	106.834 (70.0%)	184.529 (84.1%)	335.756 (89.3%)
Rural	45.885 (35.3%)	45.713 (30.0%)	34.774 (15.9%)	40.108 (10.7%)
TOTAL	129.940 (100%)	152.547 (100%)	219.303 (100%)	375.864 (100%)

FONTE: IBGE, 1950, 1954, 1962; SPCV, 1970; ALMEIDA, 1976

Por outro lado, houve em Campinas uma rápida urbanização em função de um aumento populacional incontido, assinalando um processo descompassado com relação ao de industrialização local. Essa situação específica da cidade, juntamente com outros fatores estruturais e conjunturais provocaram uma deterioração nas condições gerais de vida dos trabalhadores migrantes, consequência de uma infra-estrutura urbana precária para atender à demanda de necessidades como água, esgoto, saúde, moradia,

lazer, educação - bens que se fazem a cada momento mais indispensáveis na reprodução da força de trabalho urbana. Nessa etapa de acumulação capitalista somam-se elevadas taxas de doenças típicas, como por exemplo acidentes de trabalho (POS-SAS, 1980).

O contingente migratório que se desloca para Campinas tem escapado ao controle das autoridades administrativas e tem ainda produzido transtornos significativos. Em 1977 a SAP - Sociedade Amiga dos Pobres, cuja clientela é constituída por migrantes, calculava que 1.240 pessoas migrassem mensalmente para Campinas. Desses, apenas 440 ou seja, 35,4%, pretendiam fixar-se nessa cidade, e, na verdade, encontraram condições mínimas para tanto apenas 132 pessoas. Calcula-se que, dos restantes, 760 vieram em busca de recursos médicos, permanecendo na cidade o tempo suficiente para esse fim. E mais: aproximadamente 500 pessoas devem estar a caminho de outras cidades vizinhas (VIANA, 1978).

A SAP calcula receber anualmente um contingente de 1.600 migrantes oriundos de Minas Gerais, Paraná, Mato Grosso, Goiás, Bahia, Rio de Janeiro, Rondônia, e outros estados, e que esse contingente pode ser distribuído em meses de maior incidência (aumentando em fevereiro e março, decrescendo em abril, maio, junho, julho, aumentando novamente em agosto, setembro e decrescendo em outubro). É certo que esses dados devam ser relativizados, uma vez que não é toda a população de migrantes que busca essa instituição, e, além disso, pareceram-me também imprecisos. Pessoalmente acredito que outros dados demonstrem que haja um processo migratório que se acelera, sobretudo com migrantes vindos do Paraná e Minas Gerais.

Ao estudar a migração do ponto de vista da saúde mental, esse mesmo autor fornece alguns dados para se relacionar a elevação nos índices de delinqüência e de criminalidade no contexto urbano de Campinas como algo ligado às próprias características do seu processo de urbanização.

Diante da constatação de elevado percentual de doenças nas populações de periferia, calculadas em 1978 em 150 mil habitantes, o que correspondia a quase 1/4 da população da cidade, a Secretaria Municipal de Saúde, através de uma política social com ênfase na Política Municipal de Saúde, instalou nove postos de atendimento comunitário, com equipe médica visando dar atendimento a essa população (VIANA, 1978). Atualmente a cidade conta com quase quarenta postos de medicina comunitária, cobrindo os bairros da periferia.

As características migratórias apresentadas por esse município fazem parte da dinâmica populacional brasileira, como mostra Costa, ao assinalar que as estimativas para o Brasil demonstram que: a) no decênio de 1960-70, o deslocamento espacial do campo para a cidade resultou num fenômeno que contou com 6.5 milhões de habitantes, sendo que 3.2 milhões representam um índice de deslocamento inter-regional. Calcula-se que, por volta de 1970, o fluxo migratório urbano, ou seja, de cidade para cidade, representou um índice de 29.2 milhões de habitantes, equivalente a uma migração de pelo menos uma vez na vida de 31.7% da população nativa e 31.3% da população total do país (COSTA, 1975).

Nesse fluxo migratório insere-se a história da população de migrantes que estudo: a migração desse grupo de pessoas vinculou-se diretamente às condições precárias de sobrevivência

no campo, geradas pela aceleração na dinâmica de acumulação capitalista. Antes de se fixar na cidade de Campinas, essa população viveu uma experiência de moradia em regiões agrícolas distintas: Franca, Ribeirão Preto, S. João da Boa Vista, Barretos, Batatais, Icém. Há ainda os oriundos do Sul de Minas Gerais e do Estado do Paraná.

3. MIGRAÇÃO E POBREZA

Se o fenômeno migratório está condicionado às transformações estruturais já citadas, determinações familiares específicas podem se constituir no móvel imediato desse deslocamento, acompanhando redes sociais de parentesco (RAMOS, 1976), ou buscando recursos médicos e hospitalares, ou ainda melhores condições de trabalho para o chefe da família e para os filhos (ALMEIDA, 1976).

Contudo, a vinda do migrante para a cidade não redefine a sua situação social, porque ele continua sendo pobre: perdeu as condições sociais do seu trabalho (a terra que cultivava) e uma relação justa com o seu salário. Na cidade, a maneira pela qual as pessoas se relacionam com a profissão e com o meio de se obter dinheiro é muito diferente da maneira como isso se dava no campo, onde sua relação de salário é outra. A sua migração é, ao mesmo tempo, um ato de expropriação dos benefícios coletivos (O MEIO GRITO, 1980).

Embora na cidade o seu salário possa ser maior do que o que auferia no campo, o apelo ao consumo e as condições sociais de vida na cidade (alimentação, transporte, moradia) consomem significativamente esse parco salário.

Por outro lado, as dificuldades de emprego, de moradia, de educação, de saúde, os diferentes níveis de remuneração e de qualificação profissional, constituem-se nos fatores responsáveis que resultam em condições ruins de fixação e de sobrevivência numa cidade. Aí se vive através do consumo de bens materiais e simbólicos e ela apresenta problemas de uma sociedade de classe: produz riquezas econômicas, de um lado e gera pauperização, de outro, por ser o espaço onde ocorre a concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das necessidades, da propriedade privada e da Divisão do Trabalho Social (MARX & ENGELS, s/d).

Na cidade, o espectro de especialização é muito maior para uma pessoa que chega da roça, despreparada como um lavrador. Seguramente ele poderá ser um operário desqualificado e, se quiser ascender socialmente, e se o fizer será necessariamente, como parte de um projeto pessoal, onde ele vai ter que se profissionalizar por conta própria, ou seja, arcando com o ônus dessa opção. O assumir-se profissionalmente, instrumentalizando-se para tanto, é visto por ele e também pela sociedade como condicionadores da vontade e da iniciativa pessoais (DURHAN, 1973).

Enquanto no campo o trabalhador agrário vive num espaço de relações familiares e comunitárias de produção, na cidade o migrante deverá se capacitar para viver dentro de um espaço redefinido de relações sociais de produção em que o familiar e o comunitário perdem completamente o sentido. Na cidade, a população migrante vive experiências de quebra de rituais (festas aos santos, por exemplo), das horas de encontro e do serão, defrontando-se com situações de impacto cultural (filas, buro-

cracia, relações impessoais; contudo, conserva alguns traços compatíveis com a antiga situação. Esses traços podem ser expressos no modo como arranjam inteiramente a sua casa, na preparação de alguns pratos culinários e no próprio aproveitamento das ervas na preparação da medicina caseira para tratar de suas doenças menos complexas, do que vem também sendo expropriada.

Essa medicina caseira, se constituía num dos elementos de afirmação da cultura dessa população que, ao dialogar com a natureza através do trabalho de obter o seu sustento em moldes não plenamente configurados como capitalistas, extraía dela os seus recursos terapêuticos, que democrática e solidariamente poderiam ser partilhados, conhecidos e utilizados por toda a população.

Situando-se como população de periferia, já que em grande proporção são empurrados para os piores locais da cidade por força da especulação imobiliária, os migrantes acabam por não ter participação alguma na distribuição de bens e serviços. A situação real de pobreza soma-se uma situação de marginalidade social, que lhes nega a participação efetiva nos processos de decisão política (WEFFORT, 1966). É nesse contexto, no que tange à criação de novas políticas de saúde, a colocação de Braga parece-me reveladora:

"A partir do momento em que a nova dinâmica de acumulação de capital, sob a dominação do capital industrial, produza seus resultados característicos, como a aceleração da urbanização, ampliação da massa trabalhadora em precárias condições de higiene, saúde e habitação etc..., novas exigências

pressionarão no sentido de efetivação e ampliação das políticas sociais" (BRAGA, 1978:15).

Ao se considerar que no contexto urbano a vida política é mais intensa do que no campo e que os órgãos administrativos (da Prefeitura) têm autonomia para decidir o destino dos recursos de arrecadação local, as verbas alocadas para a melhoria das condições de vida na periferia são restritas, por se acreditar que o problema da migração é gerado fora do município (VIANA, 1978). Essa postura diante da aplicação dos recursos locais vai, em parte, determinar novas trajetórias do migrante.

Deslocando-se internamente dentro de uma mesma cidade, ou destinando-se a cidades vizinhas menores, os migrantes vão criando estratégias de sobrevivência através das quais alguns se fixam, outros regressam à sua terra de origem e outros ainda continuam a sua trajetória, motivados por novas áreas de industrialização (BOGUS & RODRIGUES, 1980).

Não foi objeto de minha pesquisa analisar o fenômeno migratório na cidade de Campinas e, por isso, no que tange à benzedeira, é restrita a quantidade de material empírico de que disponho. Como acredito que haja entre as várias vilas e bairros periféricos da cidade uma longa semelhança, apresento alguns dados de um trabalho que levanta com fidelidade aspectos referentes à vida econômica dos migrantes que partilham uma situação de moradia, numa vila popular planejada pela COHAB-Campinas (Cooperativa Habitacional de Campinas), Vila 31 de Março (ALMEIDA, 1976).

Dois aspectos deste estudo são importantes para as preocupações que se delineiam no presente capítulo. Primeiro, que os operários especializados absorvidos pelas grandes indústrias

locais (Bosch, General Eletric, Swift, Singer) são oriundos, em sua grande maioria, de municípios vizinhos a Campinas. Segundo, que apenas a mão-de-obra não-qualificada é constituída por migrantes vindos do interior do Estado de São Paulo, do Sul de Minas e do Norte do Paraná. Aqui pode ser situada parte da população que estudo.

Remeto o leitor aos quadros 5 e 6, onde apresento um indicador do modo como sobrevive o migrante dessa vila na periferia de Campinas. Em seguida comento esses quadros, de acordo com as conclusões obtidas pela autora.

Oitenta por cento das famílias dessa vila possuem uma renda mensal abaixo de dois salários mínimos. Há famílias de três membros com dois salários mínimos e há as de dez membros vivendo com a mesma quantia. Há casos raros de famílias de quatro a seis membros, vivendo com sete salários mínimos.

Esta pesquisa revela que nas várias subcategorias ocupacionais (quadro 6) as famílias operárias apresentam uma grande mobilidade ocupacional, passando-se da condição de desempregado, subempregado para "bem empregado" para os homens. Para as mulheres, a subcategoria empregadas domésticas refere-se a mulheres casadas, enquanto vendas, fábricas e oficinas, a mulheres solteiras.

A renda básica de uma família varia internamente na vila e situacionalmente nas famílias, estando condicionada pelos seguintes fatores: a) pelo número de seus membros (e, portanto, membros que fazem parte da força de trabalho, ainda que nem sempre diretamente produtiva); b) pela mobilidade ocupacional dos seus membros e c) pela quantidade de horas-extras realizadas para a complementação do salário.

QUADRO 6 - CARACTERIZAÇÃO OCUPACIONAL DAS UNIDADES DOMÉSTICAS DAS PESSOAS ENTREVISTADAS

Pai	Mãe	Filhos
Fiscal urbano (prefeitura)	Costureira	Um operário, dois estudantes
Operário	Aposentada por invalidez. Era atendente de hospital	Um estudante
Morto. Era ferroviário	Pensão do marido	Dois operários, um inválido, uma criança e uma casada (não mora na vila)
Motorista de caminhão	Não trabalha fora	Seis estudantes*
Operário	Atendente de hospital	Uma funcionária de escritório e dois estudantes
Comerciário	Não trabalha fora	Três crianças
Operário	Não trabalha fora	Um operário, uma operária e duas crianças
Operário (construção civil)	Lavadeira	Três crianças
Aposentado por invalidez	Não trabalha fora	Um operário, uma professora do MOBREAL, uma casada (não mora na vila)
Morto	Não trabalha fora	Três operários, um bancário, um patrulheiro, uma comerciária, uma atendente, duas crianças e uma casada (não mora na vila)
Cozinheiro em restaurante	Comerciária	Duas (não trabalham)
Aposentado por invalidez (operário)	Não trabalha fora	Filha manicure**
Cobrador de ônibus	Não trabalha fora	Dois operários, uma operária, cinco crianças
Comerciante (barraquinha da vila)	Não trabalha fora	Três operários: uma filha (não trabalha)
Comerciante (barraquinha da vila)	Aposentada. Era comerciária	Um operário, duas crianças, quatro filhos que não moram na vila
Trabalhador braçal em transportadora	Não trabalha fora	Um operário, dois patrulheiros, uma comerciária, cinco crianças
Comerciário	Não trabalha fora	Um operário, dois bancários, um funcionário de escritório, uma comerciária, dois que não trabalham
Operário	Não trabalha fora	Um estudante
Morto	Empregada doméstica	Um operário
Sorveteiro	Não trabalha fora	Um funcionário de escritório
Operário (construção civil)	Não trabalha fora	Dois crianças
Jardineiro	Não trabalha fora	Um filho (não trabalha)
Motorista	Costureira	Dois crianças

*Irmão da mãe é motorista de ônibus

**Avô (não trabalha fora)

Fonte: ALMEIDA, 1976

QUADRO 5 - DISTRIBUIÇÃO OCUPACIONAL DOS MORADORES DA VILA 31 DE
MARÇO - 1968-1970²

Categorias Ocupacionais	Homens	Mulheres Solteiras	Mulheres Casadas
Trabalhos em fazenda	8	-	1
Operários em fábricas e oficinas (2)	211	33	5
Obras públicas	29	-	-
Construção civil	89	-	-
Trabalhos em (ou como): energia Elétrica	4	-	-
Transportes	41	-	-
Vendas	48	12	5
Escritórios	39	18	3
Vigias de prédios	19	-	-
Serviços hospitalares	3	17	6
Carteiros	6	-	-
Jardineiros	11	-	-
Guarda-civil	6	-	-
Armas	27	-	-
Entregas	7	-	-
Serviços braçais	8	-	-
Lavagem e engomagem de roupas	-	5	18
Ferrovitários	6	-	-
Cozinheiros (em hospital)	2	3	15
Serventes	29	4	7
Empregadas domésticas	-	134	74
Serviços de faxina (em edif. comerciais)	6	5	12
Serviços de hotelaria	1	3	-
Alfaiates e barbeiros	8	-	-
Costureiras e cabeleleiras	-	2	17
Tintureiros	2	-	-
Serviços mirins	23	-	-
Ambulantes	16	-	-
Outros	9	1	-
Não identificados	24	13	8
Inativos com renda (5)	50	1	21(6)
Subtotais	732	251	192
População total da vila: 2 850 pessoas			
Trabalham	682	250*	171
Não trabalham	30	48	393
Inativos com renda	50	1	21

*Incluindo menores de 14 anos que exercem trabalhos de adultos e não são mirins

Fonte: ALMEIDA, 1976

Essa renda possui um destino. Ela é revertida ao suprimento das necessidades que se colocam enquanto prioridades para os moradores dessa vila: a preocupação com o pagamento da casa, depois a alimentação; em seguida, o vestuário e os gastos com transporte, quando não é possível fazê-lo a pé ou de bicicleta.

O padrão de consumo dessa população de acordo com a autora será determinado por dois fatores: a) pelo nível da renda das famílias e b) pelas estratégias familiares, da qual pode ainda resultar uma poupança ou ser desviada para qualquer outro consumo.

Concluindo, a autora sintetiza a situação de dominação vivida pela maior parte dos moradores dessa vila:

"Trabalhando (ou tendo trabalhado) em diferentes empresas; estando mais ou menos sujeitos aos desequilíbrios da oferta de emprego; com experiências anteriores diferentes no que se refere a relações de trabalho e à vida urbana; com salários e estratégias individuais diferentes, eles vivem uma situação compartilhada que é de ordem estrutural. Em sua totalidade não são proprietários dos meios de produção e dependem, para viver, da venda da sua força de trabalho. São trabalhadores assalariados. Pertencem à classe dominada (ALMEIDA, 1976:54).

Para a classe trabalhadora, o processo de acumulação capitalista com base na industrialização resultou inevitavelmente na deterioração das suas condições sociais de vida, já que diminuiu o poder aquisitivo do salário do chefe de família, provocando, dessa forma, a necessidade de outros membros da família fazerem parte da força de trabalho direta ou indiretamente produtiva. E, ainda assim, houve uma diminuição da renda

familiar, criando ou acentuando uma situação de carência.

Em abril de 1978 o jornal O Estado de São Paulo publicava:

"de 375 mil habitantes em 1970, Campinas conta hoje com aproximadamente 600 mil. Este aumento resultou sobretudo da entrada de migrantes no município, que se fixam especialmente às margens da Via Anhangüera. Com isso cresceu também a faixa de pessoas que moram em favelas: os barracos aumentaram em 250 por cento desde 1974. Atualmente 30 mil pessoas vivem em sete mil barracos".

4. OS BENZEDORES COMO MIGRANTES PÓBRES

Durante a pesquisa de campo registrei 123 benzedores residentes nos seguintes bairros de Campinas: Vila Manoel da Nóbrega, Jardim Garcia, Vila Castelo Branco, Jardim Londres, Vila Boa Vista, Vila Teixeira, Vila Industrial, Parque da Figueira, Vila Costa e Silva, Vila Marieta, Jardim São Vicente, Alto Jardim Eulina, Vila Campos Sales, Jardim Leonor, Taquaral, Bonfim, Vila Nova, Guanabara, Cambuí; nos pontos: Barão Geraldo, Guarã e no centro da cidade.

Dos 30 benzedores entrevistados, 24 originam-se de regiões interioranas do Estado de São Paulo, como Franca, S. João da Boa Vista, Barretos, Ribeirão Preto. Há os oriundos de Minas Gerais e outros que são imigrantes italianos. Talvez para todos Campinas não represente ainda a meta final da trajetória de migração, marcada pela busca de um destino.

Dos 30 benzedores entrevistados, a maioria é migrante como outros migrantes quaisquer. Dificilmente se destacam entre si; dificilmente migram para ser benzedores. Entre os mi-

"ERRATA"

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
v	23	professores	professores
vi	3 e 4	Departamento Medicina	Departamento de Medicina
vi	16	mestrado	Mestrado
vi	22	cliente	"cliente"
viii	19	CLIENTE	"CLIENTE"
x	21	NOTA DE CAPÍTULO V	NOTA DO CAPÍTULO V
xi	6	A INICIAÇÃO DO DOM PELO ESOTERISMO	INICIAÇÃO NO DOM PELO ESOTERISMO
xi	22	CAPÍTULO XI	CAPÍTULO IX
2	2	(câncer de mama e colo de útero) otorrinolaringologia	(câncer de mama e colo de útero), otor- rinolaringologia
2	19	medicina popular praticada pelos	medicina popular praticada pelas
6	26	e da sua família	e a da sua família
7	19	Posto de Saúde	Postos de Saúde
7	24	3.2 Rosacruceanos	4 ROSACRUZ
7	23	5.6 Seixo-no-Iê	Seicho-No-Iê
7	4,5,6	compressas cataplasmas banhos	compressas, cataplasmas, banhos,
7	7,8	alimentação vegetal (arroz, açú- car mascavo)	alimentação natural (arroz integral, açú- car mascavo)
7	9	do-in	Jo-in,

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
7	27	-----	7. CENTRO ESOTÉRICO
9	4	setores de produção	setores da produção
11	22	a histórico	ahistórico
11	23	ã formas	ãs formas
12	3	convivência	conivência
12	4	eles percebem	ele percebe
12	16	aquela mais necessitada	essa mais necessitada
13	14	avançada da	avançada de
13	20	isto é introduzida	isto é, introduzida
13	26	orgnismos	organismos
13	27	Assitência	Assistência
15	23	muito prôprias	muito prôpria
16	1/2	populares	populacionais
16	20/22	quadros de referências	quadros de referência
17	26/27	dos problema	dos problemas
19	19	buscadas	buscados
22	8	arrebanhado	arrebanhando
23	25	instituições populações	instituições populares
26	13	garrafas	garrafas
28	10/11/12	Comunidades Religiosas não eclesiais (família)	Comunidades Religiosas não eclesiais (família)

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LE	LEIA-SE
29	5	ortodoxas a	ortodoxas e a
29	6	Gaurady	Garaudy
29	25	pogramas	programas
33	26	afetivamente	efetivamente
33	29	objetivo	objeto
36	8	domínios de vida	domínios da vida
36	20	autência	autêntica
36	26	comportamentos	momentos
37	2	exploratória	exploratória
38	1	cliente	"cliente"
38	11	Cliente	"Cliente"
40	17	cliente	"cliente"
40	23	se tratava um	se tratava de um
41	21	quanto da medicina erudita	quanto do da medicina erudita
42	26	etc.	etc.,
44	11	a meu interesse	ao meu interesse
44	14	etc...,	etc.,
44	14/15	perguntas tipo	perguntas do tipo
47	5	objetivo	objeto
48	23	com as	como as

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
49	13	desvinculadas	desvinculados
50	3	aparelho do Estado	aparelho de Estado
50	19	participam nas relações	participam das relações
51	1	setores de classes populares	setores das classes populares
53	8	vila 31 de Março	Vila 31 de Março
55	5	práticas	práticas
62	13	relação	revelação
64	21	discutidos do capítulo V ou VIII	discutidos no capítulo V ao VIII
64	26	mediadores alguém	mediadores, alguém
64	28	que sejam	que saiam
65	14	tipos de infortúnios	tipos de infortúnio
65	21	ressuscitamento	ressuscitamento
66	7	sentida pela agente	sentidas pelas agentes
66	7/8	pressentida e legitimada	pressentidas e legitimadas
67	8	fenômeno de iniciação	fenômeno da iniciação
67	21	do mesmo modo que a da	do mesmo modo que a da
70	22	A autora traça	Parágrafo. A autora traça
71	17	indagações particulares aos seus clientes	indagações particulares dos seus clientes
72	9	denominado Isoma	denominados Isoma
72	24	a doença é concebida	o doente é concebido

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
73	13/14	dada a sua	dado à sua
74	16	prende-se a uma análise	preendeu-se a uma análise
76	10	operacionalizada	operacionalizadas
77	3	área de conhecimento	área do conhecimento
81	2/3	dimensão que considero importante	dimensões que considero importantes
82	2	caridade e bondade,	caridade e bondade
82	13	de um médium na Umbanda	de um médium na umbanda
82	14/15	a prova de aquecimento do azeite quando	a prova do aquecimento do azeite, quando
82	24	o processo da autonomia	o processo de autonomia
83	1	cisões internas às instituições	cisões internas junto às instituições
83	25/26	causalidade mágica de doenças	causalidade mágica das doenças
85	14	de fenômeno orgânico próximo	de fenômeno orgânico próxima
86	13	e relações sociais.	e relações sociais).
87	8	de se estabelecer graduações	de se estabelecerem graduações
88	8	indígena	indígena
90	6/7	produção da prática médica	produção das práticas médicas
92	9	destacando-se,	destacando-se:
92	25	previdência	Previdência
93	8	cura divina	de cura divina
94	17	discutiva	discutida
96	7	a revista Rádice a Contact	a revista Rádice, a Contact

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LE	LEIA-SE
97	11	etc...).	etc.).
99	15/16	onde a pesquisa que faço tem muito a ver	onde a pesquisa que faço tem a ver
99	20	num contexto urbano-social	num contexto urbano
100	18	escolhi intencionalmente alguns	escolhi intencionalmente alguns,
100	29	Folclore	Folclore
101	13	2ª ed; Bahia,	2ª ed., Salvador, Bahia
102	20	Urban Anthropology	Urban Anthropology
102	22	Illness	Illness
103	3	Pesquisar Saúde pode	Pesquisar saúde pode
103	43	O meio grito: Estudo	O meio grito: estudo
114	21	onde a sua relação de salário é outra.	onde sua relação com o salário era outra.
115	22	vive	vivia
116	1	relações impessoais;	relações impessoais);
116	3/4	inteiramente	internamente
118	22	e oficinas, à mulheres solteiras	e oficinas à mulheres solteiras
119	18	energia elétrica	Energia elétrica
120	44	(prefeitura)	(Prefeitura)
124	9/10	e a umbandista e do esoterista	e a umbandista do esoterista
124	18	Vila 31 de março	Vila 31 de Março
124	29	e uma faxineira	e uma faxineira.
125	5	Bosque	Bairros, Bosque

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
125	6	Proença	J. Proença
125	7	Bairros Cambuí	Cambuï
126	8/9	semi-analfabetizado	semi-alfabetizado
126	21	e mais como religião	e mais com uma religião
127	3	"desemprego aberto", combinando	"desemprego aberto, combinado
127	21	considerada mais como uma caridade,	considerada mais como uma caridade:
129	25	Em outros termos	Em outros termos,
134	27	forma prática da produção	forma prática de produção
138	1	Lado Feminino No Ofício da Benzedeira	Lado Feminino No Ofício da Benzeção
139	32	no entanto a lei não efetiva	no entanto a lei não efetiva,
140	4	macumbeira - além de não	macumbeira, além de não
141	3	prefeituras locais	Prefeituras locais
141	6	Por contraposição, agente artesanal	Por contraposição, a agente artesanal
142	2	determina as palavras	que determina as palavras
144	25/26	dessas provas no capítulo IX:	dessas provas nos capítulos VIII e IX.
145	25	apenas às práticas	apenas à práticas
145	28	e, no ato de realizar-se:	e, no ato de realizar-se,
147	14	benzederias	benzedoiras
147	18	é (a) benção, a benzeção, o benzi- mento através	é a benção, a benzeção, o benzimento, atra- vés

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
147	19	invocão	invocação
148	16	instrumentalização, competência e legitimidade,	instrumentalização, competência e legitimidade
148	21	expresso	expressa
149	7/8	tratamento mais aprofundado do capítulo XI	tratamento mais aprofundado no capítulo XI
150	15	meio secreto	meios secretos
150	19	ou aplicando,	ou aplicando
152	12	etc...,	etc.,
153	6	etc...),	etc.).
153	23	aquele	aquele
154	4	prescrições	prescrições
155	15	prã mōde	pra mode
155	18	às veiz	Às veiz
155	20/21	que nem enfermera. sabe?	que nem enfermera, sabe?
157	31	e não sabe do que é,	e não sabe o que é,
160	9/10	banhos de imersão	banhos de imersão e
165	10	embora controle o feitiço	embora controlem o feitiço
167	8	trabalho com os astros,	trabalho com os astros,
169	1/2	estômago-caído	estômago caído
169	23	jã feita a	jã feita e
170	7	etc...	etc.
170	10	etc...	etc.

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
170	12	defesa contra o inimigo	<i>defesa contra o inimigo,</i>
171	15	Reservado alguns dias	Reservados alguns dias
171	25	etc...	etc.
172	21	xingamentos	chingamentos
173	8	etc...	etc.
173	10	etc...	etc.
174	3	quebranto	<i>quebrante</i>
174	5	etc...	etc.
174	6	etc...	etc.
174	9	<i>cruzamento de vida e encosto...</i>	<i>cruzamento de vida e encosto,</i>
174	11	<i>poejo...</i>	<i>poejo</i>
174	11	copos com velas queimados.	copos com velas queimando.
174	13	bíblicas	bíblicas
175	2	etc...	etc.
175	12/13	Pomba-giras, aboclos e retos-velhos	Pomba-giras, Caboclos e Pretos-velhos
177	26	trjaetória de iniciação	trajetória de iniciação
179	36	voltada	voltava
181	18	<i>Eu fiquei triste,</i>	<i>eu fiquei triste</i>
181	35	voce	você
183	41	benzeiras	benzedeiças
199	9	talensi	tallensi

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LE	LEIA-SE
199	27	O DOM E A PRÉ CONDIÇÃO	O DOM E A PRÉ CONDIÇÃO
200	18	<i>eu não ensinei prá ninguém, e nem</i>	<i>eu não ensinei prá ninguém, eu não</i>
202	19	(EVANS-PRITCHARD, 1978), <i>lhes</i> <i>eram transmitidos, paulatinamente</i>	<i>lhes eram transmitidos, paulatinamente</i> (EVANS-PRITCHARD, 1978).
204	13	<i>pelã</i>	<i>pela</i>
205	8	A aquisição desse saber	A aquisição desse saber
206	10/11	<i>benzeção</i>	<i>benzedura</i>
209	1	INCONSCIENTE	INCONSCIENTE
209	33/34	<i>'você se concentre</i>	<i>'você se concentre'</i>
210	6	<i>benzeu lã a mulher, Daí</i>	<i>benzeu lã a mulher. Daí</i>
212	22	<i>lhes traga saúde,</i>	<i>lhes tragam saúde,</i>
216	7	<i>o que fortalece</i>	<i>que fortalece</i>
222	29	<i>tranquilidade</i>	<i>tranqüilidade</i>
224	14	<i>gira</i>	<i>gira</i>
224	19	<i>gira</i>	<i>gira</i>
226	20	<i>a ouvi-los e a tê-lo</i>	<i>a ouvi-los e a tê-los</i>
226	27	<i>desencarna</i>	<i>desencarna</i>
227	30	<i>Queria uma geladeira nova e gan-</i> <i>nhei</i>	<i>Queria uma geladeira nova e ganhei</i>
228	20	<i>mediunidade inconsciente</i>	<i>mediunidade inconsciente</i>
229	4	<i>mêdiun</i>	<i>mêdiun</i>
230	13	<i>gostos</i>	<i>gostoso</i>
230	24	<i>gira</i>	<i>gira</i>

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
235	44	forma	força
236	1	jã moços ao todo são quatro:	jã moços, ao todo são quatro:
236	10	ãquele encontrado	ãqueela encontrada
236	20	legitimado	legitimando
237	8	jaculatōrias, simpatias	<i>jaculatōrias, simpatias</i>
237	10/11	massagens, banhos	<i>massagens, banhos</i>
237	13	e efetividade	e afetividade
237	17/18	Benzedeira é um médio	<i>benzedeira é uma médium</i>
237	24	irradiações	<i>irradiações</i>
237	29	um fiel	uma fiel
237	43	dar passes	<i>dar passes</i>
237	52	gira	<i>gira</i>
237	56/57	6. O agente doméstico esotérico	5. O agente doméstico esotérico
237	56/57/58	Centro Esotérico Comunhão do Pensamento Parentesco religioso	Centro Esotérico Comunhão do Pensamento. Parentesco religioso
237	61/62/63	Aprendem a realizar concentra- ção irradiação, quiromancia, leitura de bola de cristal	Aprende a realizar <i>concentração, irradiação,</i> <i>quiromancia, leitura de bola de cristal</i>
237	64	Aprendem a realizar <i>trabalhos</i>	Aprende a realizar <i>trabalhos</i>
240	11	O aprendizado ocorre	O aprendizado corre
241	28	seguinte	seguida
243	18	resistência política, aglutinadora	resistência política aglutinadora

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
244	9	etc....,	etc.,
244	11	Seixo-No-Iê	Seicho-No-Iê
244	26	discuti no capítulo	discuti nos capítulos
247	25	etc...	etc..
250	16/17	<i>crianças</i>	<i>crianças</i>
253	16	cozido	cozidos
253	31	carriado	<i>carriado</i>
257	19	<i>três ano de idade. Eu sô</i>	<i>três ano de idade, eu sô</i>
257	29/30	<i>olha como tã o meu menino?</i>	<i>olha como tã com o meu menino?</i>
261	31	benções	bênções
262	14	legítima	legítima
263	9	que faz questão	e faz questão
265	12	apresentações	representações
266	18	sobre os seus sujeitos	entre os seus sujeitos
267	8	cumplicidades	cumplicidade
270	19	<i>Aí, meu Deus</i>	<i>Aí, meu Deus</i>
271	23/24	camadas populares	classes populares
272	7	permanentes	permanentemente
274	26	<i>que existia,</i>	<i>que existia.</i>
277	7	a às vezes	e às vezes
277	17	presente	presentes
278	2	Estratégia de cura	Estratégias de cura

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
278	3	antibióticos	<i>antibióticos</i>
278	8	contágio	contágio
278	11	bolha no rosto	<i>bolha no rosto</i>
280	2	essa doença	<i>essas doenças</i>
280	5	doença	doenças
281	6	quente fresco	quente-fresco
282	5	doenças pegadas	<i>doenças pegadas</i>
284	19	É se a senhora	<i>É, se a senhora</i>
285	1/2	doenças de benzedeira,	<i>doenças de benzedeira</i>
286	28	emagrecimento	emagrecimento
287	24	algumas destas doenças infecto-contagiosas e respiratórias	algumas destas, doenças infecto-contagiosas e respiratórias,
288	25	descompromissados	descompromissado
289	15	prefeitura	Prefeitura
290	4	emagrecimento	emagrecimento
290	7/8	mais curtos, fezes esverdeadas, choro, emagrecimento	<i>mais curto, fezes esverdeadas, choro, emagrecimento</i>
290	23	"ponta de fogo"	<i>ponta de fogo</i>
290	24	"ventosa"	<i>ventosa</i>
296	9	peçoas	peçoais
296	17	desordem na vida	desordem na vida
297	30	devem ser redobrados	deve ser redobrado
298	13	queda	quebra

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
323	9	<i>Ficô boa, e teve</i>	<i>Ficô boa, casô e teve</i>
324	16	<i>etc...</i>	<i>etc.</i>
326	22	<i>ôleo santo</i>	<i>ôleo santo</i>
326	26	<i>etc...</i>	<i>etc.;</i>
328	17	<i>etc...</i>	<i>etc.</i>
329	22	<i>etc...</i>	<i>etc.</i>
337	25	<i>Perguntou-me</i>	<i>Perguntou-me:</i>
338	13	<i>velha, nê</i>	<i>velha, nê?</i>
338	21	<i>por que</i>	<i>porque</i>
340	27	<i>corrente catôlica,</i>	<i>corrente catôlica</i>
341	15/16	<i>posse, consulta</i>	<i>passê, consulta</i>
342	4	<i>de cartomancia</i>	<i>da cartomancia</i>
342	19	<i>de osso</i>	<i>do osso</i>
343	11	<i>derivado</i>	<i>derivada</i>
345	36	<i>concentração</i>	<i>concentração</i>
346	9	<i>o conteúdo</i>	<i>um conteúdo</i>
347	3/4	<i>Caboclos e Pretos-Velhos espaço) Santos;</i>	<i>Caboclos e Pretos-Velhos espaço), Santos:</i>
348	12	<i>delas</i>	<i>dela</i>
348	16	<i>procedo o estudo</i>	<i>procedo ao estudo</i>
349	5	<i>médico-hospitalar</i>	<i>médico-popular</i>
349	25	<i>amigos vizinhos</i>	<i>amigos, vizinhos</i>

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
298	17	De outro lado	De outro lado,
299	9	jogando	jogado
299	15	sufrimento	sufrimentos
299	16	corrente católica	corrente católica
300	20	conforme já	(conforme já
301	21	porque o umbigo não fora cicatrizado.	porque o umbigo não fora cicatrizado.
302	10	As ascendência	A ascendência
302	16	do antagonismo das classes sociais.	dos antagonismos entre classes sociais.
302	18/19	de classes sociais.	de classes sociais. (quadro 28).
302	28	esta	estã
302	29	num sofrimento. (quadro 28).	num sofrimento.
303	6	vista embaralha	a vista embaralha
306	5	o lugar que é...	o lugar que é...
306	6	se for aqui	se for aqui,
306	11	cruz de cinzas	cruz de cinza
306	19/20	corrente católica, o da crença	corrente católica, o da crença
309	11	e acrescenta;	e acrescenta: Nossa! Tã com quebrante, viu?
314	11	Para o cobreiro	Para o cobreiro,
315	5	toma-se	tomam-se
318	5	pessoa como	pessoa boa como
321	24	agente	a agente

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
417	10	corrente católica	corrente católica
417	12	quebranto	quebrante
418	14	e vista	de vista
420	4	ē na demanda.	ē demanda.
420	6	corrente católica	corrente católica
421	4	Nōis crē	Nois crē
423	13	Tocaram	Tacaram
423	19	crente sobre crente	crente sobre crente
426	4	nela	nelas
427	4	ainda dimensão	ainda uma dimensão
427	5	sobre oas acusados.	sobre os acusados.
427	11/12	Seixo-No-Iē	Seicho-No-Iē
427	16	livros de orações	livros de oração
427	22	pela segunda	pela segunda,
429	1	reconhecidos socialmente e re- compensados	reconhecidas socialmente e recompensadas
432	1	aquí em casa. E eu respondo com o	aquí em casa. Outro dia cinco terreiro cruzaram em casa e eu respondi com o
433	7	e confiança	e da confiança
434	3	mais num (mas	mais num (mas,
434	16	roupona brnaca	roupona branca
434	21	vēio Caboclo	Vēio Caboclo
434	29	Como ē que a gente...	Como ē que a gente...?

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
434	31	cobra?	coabrã?
436	36	diferentes de pode	diferentes de poder
437	9	internas do ofício	internas ao ofício
440	11	outras benzedeiros mas é	outras benzedeiros, mas é
441	4	produção de ofício	produção de um ofício
441	26	relações sociais; é o	relações sociais e o
447	20	católicos, evangélicos e me- diúnicos	católico, evangélico e mediúnico
451	23	Nesse ato, as especialistas,	Nesse ato, as especialistas
452	8	supersticiosos	supersticiosos
453	20	crê	tem
453	25	é que o ofício da benzedeira se constitui	é que o ofício da benzedeira se constitui.
453	26	não apenas	Não apenas
454	17	tenho	tendo
455	20	sumetida	submetida
456	5	monopolítico	monolítico
456	19	monopolítico	monolítico
459	1	dimensão de sua	dimensão da sua
459	15	aucalipto	eucalipto
459	16	avaliadas	avaliados
459	22/23	é parte da benzedeira	é parte a benzedeira

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LE	LEIA-SE
350	19	<i>Por caso se a senhora está doente</i>	<i>Por acaso se a senhora está doente</i>
351	24/25	<i>problemas de mudanças domiciliares</i>	problemas de mudanças domiciliares
357	25	compeensiva	compreensiva
360	13	relação exclusiva	relação excludente
365	24/25	destinatário da benzedeira	destinatário da benzeção
367	5	etc...,	etc.,
372	7	benzedeira crente	benzedeira <i>crente</i>
374	25/26	na medicina	da medicina
371	1	de poder entre aqueles	de poder processadas entre aqueles
376	10	pensado-vivido esse saber instrumento	pensado-vivido, esse saber instrumento
376	22	atividade	atividades
381	2	mas já que	mas que se
390	20	<i>resposos</i>	<i>reponsos</i>
394	27	e um tipo	a um tipo
399	26	ideologia	ideologias
402	2	etc...,	etc.,
402	3	etc...,	etc.,
410	19/20	<i>a pensar menos</i>	<i>e pensar menos</i>
415	8/9	(O sr. cruza como <i>ē</i> ,	(O sr. cruza, como <i>ē</i> ,
415	31	e recomendação	e de recomendação
416	10	e benzedeiras	e benzedeira

PÁGINA	LINHA	ONDE SE LÊ	LEIA-SE
459	29	relações da forma como se	relações de força que se
461	9/10	para a cidade e a recompõe	para a cidade e recompõe
462	7/8	ã luz do processo de trabalho da benzedeira	ã luz do processo de vida da benzedeira

grantes, elas são em maioria mulheres como outras mulheres quaisquer. Desses benzedores, apenas treze se profissionalizaram.

Desses benzedores, 23 são mulheres, 7 homens. Suas idades variam entre 42 a 89 anos (entre as mulheres) e 55 a 82 anos (entre os homens). Distribuem-se desigualmente pelas religiões: católica (14), *corrente católica* (1), pentecostal (4), espírita kardecista (7), espírita umbandista (3) e esotérica (1) (quadro 7).

QUADRO 7 - DISTRIBUIÇÃO DOS BENZEDORES POR IDADE E POR DENOMINAÇÃO RELIGIOSA

Idade	Mulheres 42-89	Homens 55-82
Religião Católica	12	2
<i>Corrente Católica</i>	1	-
Pentecostal	4	-
Kardecista	3	4
Umbandista	3	-
Esotérica	-	1
Subtotal	23	7
TOTAL		30

Verifico pelos depoimentos que versam sobre a iniciação dos benzedores entrevistados, que 10 mulheres e nenhum homem, já eram benzedoras na sua terra de origem. Outros, 7 homens e 13

mulheres, transformaram-se em benzedores depois da sua migração para as cidades onde haviam instituições religiosas do pentecostalismo, kardecismo, umbanda e esoterismo, conforme discuto no capítulo V ao VIII.

Ao invés de situar as categorias religiosas em três campos distintos (católico, evangélico e mediúnico), preferi compor uma outra classificação que particularizasse a distinção entre categorias que parecem ser muito importantes, como por exemplo, a kardecista da *corrente católica* e a umbandista e do esoterista. No capítulo IV exemplifico essa distinção com material de campo.

Antes de se fixarem em bairros, em vilas ou no próprio centro da cidade, locais onde foram localizados e entrevistados, os agentes domésticos residiam em diferentes pontos da cidade de Campinas.

Eles estão no exercício da profissão há um tempo que varia entre 4 a 60 anos. Na cidade de Campinas a sua distribuição se faz nos seguintes bairros: Vila 31 de março (8), Vila Nova (1), Taquaraí (1), Bonfim (3), Cambuí (2), Vila Rica (1), Vila Nova Teixeira (3), Vila Costa e Silva (1), Bosque (3), e Centro da Cidade (7) (quadro 8). Desses, 20 vivem em residências próprias, oito em alugadas e duas em cedidas. Das propriedades particulares calculo que 13 foram adquiridas através de financiamento, como por exemplo COHAB-BNH, ou de Institutos Previdenciários. Das 30 unidades residenciais, 10 possuem um cômodo próprio destinado ao atendimento médico-popular e em 20 eles ocupam um cômodo qualquer da casa e destinam a esse fim. Do total dos benzedores, 23 não possuem auxiliares nas tarefas domésticas, seis possuem empregadas domésticas, e uma, faixineira.

QUADRO 8 - DISTRIBUIÇÃO DOS BENZEDORES POR UNIDADE RESIDENCIAL
E POR BAIRRO HABITADO

Distribuição	Mulheres	Homens
Centro da cidade	5	2
Bosque	-	1
Proença	1	-
Bairros Cambuí	1	1
Taquaral	1	-
Bonfim	3	-
Vila Nova	1	-
Periferia		
Vila Costa e Silva	1	-
Vila Rica	-	1
Vila 31 de Março	7	1
Vila Nova Teixeira	2	1
Subtotal	23	7
TOTAL		30

Dos 30 agentes domésticos, 24 são "brancos" e seis "pretos"; 14 são analfabetos; nove, semi-alfabetizados; seis, alfabetizados; e um obteve instrução secundária.³ Do total dos agentes domésticos de cura popular entrevistados, 15 são casados, 14 viúvos e uma amaziada (quadro 9).

QUADRO 9 - DISTRIBUIÇÃO DOS BENZEDORES POR COR, GRAU DE ALFABETIZAÇÃO E ESTADO CIVIL

Distribuição		Mulheres	Homens
Cor	Preta	6	-
	Branca	17	7
Grau de Instrução	Analfabeto	13	1
	Semi-analfabetizado	8	1
	Alfabetizado	2	4
	Instrução Média		1
Estado Civil	Casado	11	4
	Solteiro	-	-
	Viúvo	11	3
	Amaziado	1	-

No geral, do ponto de vista profissional, podem os benzedores ser situados numa categoria de subemprego ou de desemprego? Eles parecem identificar o seu ofício menos como uma profissão em si (ou como uma ocupação profissional) e mais como religião. Isso parece ocorrer pela própria dualidade presente na sua vida: do ponto de vista religioso, eles possuem um "dom"; do ponto de vista social, parecem estar marginalmente inseridos no processo de produção. Eles parecem ocupar um espaço nas relações sociais que não se caracteriza necessariamente como profissional: é um espaço oscilante entre a pura vocação (religião) e a pro-

fissão.

Essa dualidade também pode ter outros desdobramentos: nos critérios de pesquisa sobre "desemprego aberto", combinando com os diversos dados sobre sub-remuneração, as informações sobre a evolução do PEA - População Economicamente Ativa - e as mudanças estruturais que essa tem sofrido" (AGUIAR, 1983:26) parecem sugerir uma forma de subemprego para a remuneração auferida por algumas categorias profissionais. E, nesse sentido, sendo a maioria dos benzedores migrantes, fica a questão: estaria eu a discutir o ofício de benzer realizado pelos profissionais populares autônomos de cura diante de uma categoria de subemprego? E ainda, estariam eles contribuindo para a elevação dos índices de subemprego (ou de desemprego)? Continuariam como tal, mesmo se pudessem obter um emprego melhor? Outras questões acerca do que sejam o benzedor e a benzedeira, vou discutir em outros capítulos.

Os quadros 10 e 11 pretendem sugerir a distribuição dos agentes domésticos em relação aos gastos que eles fazem pelos trabalhos desenvolvidos. Indicam que, quando a renda básica não é obtida através do exercício da benzeção que é, no caso, considerada mais como uma caridade, a ideologia que informa a prática é mais religiosa.

QUADRO 10 - FONTE DE RENDA DOS BENZEDORES

Fonte	Mulheres	Homens
Renda sô através do benzimento	2	-
Outros trabalhos básicos (da benzedeira ou do cônjuge) e benzimento complementar	21	7
SUBTOTAL	23	7
TOTAL		30

QUADRO 11 - FONTE DE RENDA E TRABALHO

1. Viúva. Lava roupa para 12 famílias. Recebe aposentadoria do marido pelo FUNRURAL
2. Aposentadoria do marido, além da renda de um bar de propriedade do casal
3. Servente da UNICAMP, além da aposentadoria do marido falecido
4. Viúva. Aposentadoria do marido pela FEPASA, mais a sobrinha que é lavadeira
5. Marido trabalha no DER, revenda de roupas
6. Aposentadoria própria em banca de verdura no Mercado Municipal e aposentadoria do sobrinho na FEPASA. Ele era chefe de escritório e aposentou-se como chefe de seção.
7. Aposentadoria do marido pelo FUNRURAL
8. Aposentadoria própria como gerente de pensão, pequenas vendas de produtos como detergente, amaciador de roupa, água sanitária, produtos para limpeza de fogão, mais serviços manuais como travesseiros, almofadas. Recebe ainda ajuda dos filhos que trabalham como empregados na Coca-Cola e na General Electric
9. Aposentadoria do marido que era funcionário no Correio
10. Pensão do marido como lavrador pelo FUNRURAL, mais a ajuda do genro aposentado por invalidez. Ele era comerciante.
11. Aposentadoria do marido. Ele era fruteiro autônomo. Alveja sacos, faz crochês, tricôs, vende roupas que a filha pinta, borda. Faz aventais para uso na cozinha
12. Alfaiate, ex-padre
13. Aposentadoria do marido que era cozinheiro num hotel
14. Aposentadoria do marido que era lavrador, pelo FUNRURAL, além da ajuda dos filhos que trabalham no Correio, no Bradesco, como eletrecista-encanador, e em consultório médico
15. É funcionário da FEPASA. Sua mulher é costureira
16. É ferreiro (faz chaves, fechaduras), obtém ajuda de terceiros
17. É zelador de um prédio
18. Vive por meio de caridade
19. Tem propriedades (casas), e administra um Posto de Gasolina que cedeu para o filho
20. Aposentadoria do marido por invalidez. Ele trabalhava como servente num grupo escolar
21. Aposentadoria do marido pelo FUNRURAL, mais aposentadoria própria como servente em hospital. Também recebe aposentadoria do filho por invalidez. Era operário
22. Aposentadoria própria como cabeleleira, além de ajuda do filho que é advogado
23. Aposentadoria do marido como gerente de uma farmácia
24. Trabalha como enfermeira num hospital e tem a ajuda dos filhos
25. Mora com a filha que é ajudante de enfermagem num hospital. Recebe a aposentadoria do marido pelo FUNRURAL
26. Tem terreno
27. Faz "trabalhos" usando a filiaridade do terreno da irmã
28. Tem terreno, além da aposentadoria do marido por invalidez. Trabalha como servente numa fábrica
29. Vive de caridade de terceiros

Na cidade, os empregos obtidos por esses benzedores podem ser definidos por um nível de remuneração mais alto do que os que eles possuíam no campo, possibilitando-lhes um maior consumo de produtos industrializados (geladeira, fogão a gás, televisão, eletrodomésticos), comprados sempre a prestação, o que resulta num encarecimento do produto. Entretanto, a sua aquisição pode lhes dar a sensação de que estejam até *millionários* perto do que *éramos*, dado que esses objetos são praticamente inacessíveis, mas também dispensáveis à vida no campo.

Acerca das situações anteriores de extrema pobreza partilhadas por vários benzedores, alguns exemplos concretos relatados por eles podem ajudar a relativização do adjetivo *millionários*: a) uma benzedeira conta que *tapava* os furos da panela com um pano para cozinhar o seu feijão e b) outra enfatiza que dava comida para seus filhos numa lata de goiabada. E os exemplos de pobreza se multiplicam em direção ao desamparo diante de situações de sofrimento, doença e morte nas suas famílias.

Já que na cidade a especialização profissional se constitui num dos elementos articuladores de diferenças entre os diversos sujeitos e categorias profissionais, os benzedores presenciam uma especificidade profissional do seu trabalho, ao lado de uma tendência ao empobrecimento (ou redefinição nos moldes urbanos) da sua cultura rural. Em outros termos enquanto no campo, ao menos em princípio, as profissionais populares do benzimento atendiam as pessoas *dependendo da sua precisão* e como parte do exercício de uma "clínica geral", na cidade começa a surgir alguma preferência por males específicos.

Numa comunidade rural os benzedores vivem dentro de um sistema referencial da benzeção predominantemente católico. A cidade é o espaço onde se dá a recriação de uma experiência de vida comunitária, que reflete no seu trabalho a sua identidade e a sua vida. Com a vinda para a cidade eles passam a fazer parte de um sistema infinitamente diferente, pois entram em concorrência com outras profissões e com benzedoras de outras denominações religiosas. Passam daí a explicar para si mesmos essas diferenças e iniciam uma competição com outros profissionais da bênção.

Na cidade, parece que os benzedores são forçados a entrar - ainda que marginalmente - para o mercado de trabalho. O trabalho na cidade é colocado como fonte de renda e é claramente separado do lazer, que se transforma num bem de consumo, geralmente inacessível a eles. Trabalho como fonte de renda e lazer como um descanso, são realizados e desfrutados à parte na cidade, diferentemente do que ocorria no campo.

É no processo de expropriação da terra e na exploração do trabalho feito pelas classes dominantes com o respaldo do Estado que a categoria benzedor partilha uma experiência de identificação com a categoria posseiro, colono, índio - todos definidos a partir da questão agrária (BONIN & MERCADANTE, 1980) - e todos ainda veiculando um pequeno poder de contestação dentro da sociedade.

E é nesse contexto de trocas sociais mais amplas que essa população subalterna afirma a sua identidade de pobre, oprimida, desenraizada e expropriada do saber científico sobre o corpo e as funções vitais.

Situando-se no meio dos dominados, como é que essa categoria de profissionais populares do benzimento representa essa condição? Como essa categoria explica a sua inserção no contexto social? Como ela resolve a contradição entre ser objetivamente pobre e ser portadora de um poder peculiar na sociedade? É o que discuto no próximo capítulo.

NOTAS DO CAPÍTULO II

¹Versos de música "Cio da Terra" de Chico Buarque de Hollanda e Milton Nascimento.

²O quadro 2 foi constituído sobre a ocupação de todos os indivíduos inscritos na COHAB, no período que abrangeu esta pesquisa, 1972 - 1973. Transcrevo desta pesquisa as notas (2), (5) e (6):

"(2) Agrupei aqui os setores têxteis, equipamentos, metalúrgica, química, alimentação e bebidas, calçados, madeira, curtume, ferro, borrachas e vidros".

"(5) Ai estão incluídos aposentados, licenciados e os que recebem pensão de viuvez".

"(6) viúvas que receberam pensão"

Esses dados foram extraídos literalmente de Almeida, op. cit., quando constituiu essa população para amostragem (ALMEIDA, 1976: 48-54).

³Esse benzedor fez um curso de Teologia de nível médio e foi ordenado padre em Batatais.

CAPÍTULO III

O DOMÍNIO SOCIAL DA BENZEÇÃO

Sõ atendo gente conhecida ou que vem com indicação, porque tenho medo dos centro espíritas. Eles são registrados, pagam multas, taxas e impostos.

Busco reconstruir neste capítulo a maneira como a benzedeira simboliza o domínio social da benzeção, enquanto um espaço concreto de atuação. Falo sobre o ofício de benzer, traço o perfil da benzedeira e alguns aspectos de ideologia que informa o seu comportamento.

Encaminho, no final, uma discussão que procura especificar como a benzedeira resolve a seguinte contradição: ser uma agente religiosa, *do bem* e sentir-se marginal, perseguida. O domínio social do trabalho da benzedeira é um espaço sustentado pelo boato, pelo fuchico, pela fofoca, além de acusações e contra-acusações de bruxaria que podem recair sobre ela. Quando analiso o ofício da benzedeira no contexto urbano e as representações construídas sobre ele, essas relações estão presentes e informam a minha argumentação.

1 O OFÍCIO DE BENZER

O benzimento é uma coisa que a gente alcança, que nem ir no médico. Uma coisa, uma benção; é uma benção que a gente dá.

Como a benzedeira simboliza a idéia da benzeção? Em que

a diferencia de outros trabalhos?

Na sua visão, um ato de benzeção é aquele que geralmente é realizado em seu espaço residencial, quase nunca no domicílio do cliente, com uma pequena ou grande privacidade, ou com ausência total dela; que envolve a utilização de alguns elementos básicos da natureza (sal, água, plantas) e a invocação das entidades sagradas (deuses e demônios) para conseguir auxílios imediatos para os clientes. Nesse ato, a produção de gestos que teriam um efeito simbolicamente eficaz (*sinal da cruz*) ao lado da realização de pactos com santos, guias e trindade - os parentes religiosos da benzedeira através de uma relação de proximidade, porém de exterioridade, existente entre essa e aqueles e, nesse sentido, semelhante aos feiticeiros de que fala Weber (1971) - representam alguns dos elementos mantenedores da relação concreta de troca pautada entre ela e os seus clientes.

A benção da benzedeira, mais do que tudo, é a expressão concreta do poder peculiar que ela acumula nesse ato e significa criar as condições necessárias à remoção do mal ou removê-lo efetivamente, se o perigo ou a tragédia forem pequenos. É uma forma de proteção, de apaziguamento aos homens que, nas suas relações concretas, deparam-se com ameaças, castigos, desencontros, infortúnios, aflições. Curar, por outro lado, implica uma prática que demanda a realização de novenas, banhos, massagens, além do ato da benzeção, parte da cura.

É portanto, o fenômeno da benzeção veiculado como uma forma prática da produção de situações de reparo, através de uma das linguagens do saber popular. O poder simbólico, instrumentalizador de toda prática de benzeção popular, veicula

uma linguagem singular, grande suporte da especificidade e da autonomia da benzedeira na sua relação com a clientela e com sujeitos de sua ou de outras categorias profissionais. É a benzedeira quem detém o poder, porque é ela quem faz concretamente o seu trabalho e é ela quem diz o que é para ser feito nele.

Como um ofício de certa forma artesanal, a benzeção é um trabalho aberto a diferentes tipos de criatividade. A benzedeira acompanha todos os passos da sua produção e se identifica no todo e nas partes distintas dessa experiência. Faz dela um trançar de bênçãos e um modo religioso de processar relações sociais vivas e, às vezes, até duradouras, como é o compadrio.

2 PERFIL DA BENZEDEIRA

As benzedeadas são sujeitos sociais que não se organizam em corporações religiosas. Elas são praticantes liberais, atuando numa relação direta com a clientela, sem intermediários. Elas não são funcionárias de ninguém. Somente elas benzem, sem auxiliares; trabalham em geral sozinhas. São autônomas, não submetem outras benzedeadas aos seus trabalhos de benção. Tampouco criam confrarias religiosas. Elas empregam a si mesmas. Gozam, portanto, de liberdade para selecionar sua clientela, bem como para estipular o modo como desejam receber a sua remuneração.

No caso das pentecostais e das mediúnicas, elas podem fazer ou podem ter feito parte de corporações religiosas. Nesse caso parece haver uma filiação religiosa, sem haver, contudo, uma corporação profissional dessas especialistas de bênçãos dentro da religião; elas podem estar vinculadas a instituições

religiosas, na condição de membro ou fiel. Mas, a característica básica dos seus trabalhos é a responsabilidade única e direta assumida individualmente por elas. Como fiel, possuem direitos e deveres, compatíveis com a sua posição hierárquica nessas instituições, por oposição, por exemplo, ao líder, (padre, pastor, médium) e às relações que advêm da sua posição social de liderança.

Elas são praticantes de uma religião e se apresentam sempre através de uma denominação religiosa. Podem ser membros de uma igreja, de um centro ou de um terreiro, mas, na condição em que foram pesquisadas, realizam a prática do benzimento por sua conta, fora das esferas e dos quadros coletivos do seu grupo de fé.

Portanto, uma das características da organização do trabalho das benzedeadoras é que elas não produzem relações corporadas (num mesmo lugar, num mesmo bairro - onde uma grande benzedeadora, por exemplo, pudesse submeter benzedeadoras menores aos seus trabalhos de benção e de cura, quando não tivesse tempo para atender), como também, produzem, de modo tênue, o reconhecimento de uma hierarquia em termos de uma competência profissional. Mesmo que participem de uma religião, elas não formam um subgrupo corporado, que é uma das diferenças estabelecidas por Durkheim para separar a magia da religião. Para o autor, na magia, mesmo quando os magos formam uma confraria, o que é um fenômeno mais raro, cada mago constitui-se numa unidade diretamente responsável pelo seu trabalho (DURKHEIM, 1968).

Caracterizando-se por possuírem diferentes graus de envolvimento com as religiões declaradas, elas observam um código de benzedura particularizado e fundamentalmente diferente

daquele expresso, por exemplo, por um padre, agente situado no núcleo do sistema religioso católico. Isso porque, uma se constitui de modo semelhante a um mago; o outro, a um sacerdote. Uma não se submete a leis de confrarias religiosas; o outro é regulado por elas. Uma não integra socialmente uma comunidade eclesial de sujeitos que partilham de uma mesma visão de mundo, centrada na integração entre a sua biografia e a sua história. Diferentemente, o outro o faz e não atua sem o respaldo dessa comunidade.

Através da ação da benzedeira em situação ritual, as entidades sobrenaturais, cumprindo um pacto de reciprocidade com os homens *apesar de nem eu* (a benzedeira), *nem ela* (a cliente) *merecer* são mobilizadas para a execução do ofício de curar e benzer os seres socializados, interceptando aí a medicina popular com a religião.

As benzedeadas se apoiam mais na religião e agem como sendo especialistas autônomas. O substrato da sua prática é predominantemente religioso e não mágico, mas o seu exercício, tal como ocorre, do ponto de vista sociológico, tem mais a ver com a magia do que com a religião. É na magia, e não na religião, que se apresentam agentes isolados e, nesse sentido, elas poderiam ser definidas como mágicas que utilizam a religião. Uma das características mais ambivalentes das benzedeadas é que, apoiando-se totalmente na religião, os atos concretos da benzeção sempre se aproximam da magia, como será descrito no capítulo que versa sobre a etnografia da benzeção e analisado no capítulo que trata da profanação do sagrado e a sacralização do profano.

2.1 LADO FEMININO NO OFÍCIO DA BENZEDEIRA

Em qualquer lugar onde se pergunte "quem benze por aqui?", a questão é formulada no feminino: "conhece alguma benzeadeira por aqui?". Verifica-se o pressuposto de que o ofício de benzer é mais exercido por mulheres do que por homens. Por que o ofício da benzeção em contextos urbano-industriais é executado geralmente por mulheres, enquanto nas sociedades "primitivas", ao contrário, o seu paralelo era realizado primordialmente por homens?¹

Na realidade, em minha pesquisa constatei mais mulheres do que homens como profissionais populares autônomas do benzi-mento. Mulheres, mães, domésticas, pobres, idosas, sem estudo, reunindo qualidades inferiorizadoras para o contexto de produção capitalista, mas portadoras de um ofício que lhes exige a posse de um poder peculiar. Por que isso? Talvez por se tratar de uma profissional doméstica, suspeito que haja diferenças no tocante ao desempenho do seu ofício. Por exemplo, enquanto pode ser observada a predominância masculina em ofícios itinerantes pode se observar também a feminina em atividades domésticas, onde se apresentam como cartomantes, benzeadeiras, costureiras caracterizando-se aí uma espécie de divisão sexual do trabalho.

Enquanto sujeitos populares, as benzeadeiras parecem acreditar que reúnem em sua pessoa todos os elementos que a livrem da *dependência dos outros*, no tocante às formas de curar doenças *mais simples*. Há ainda um outro aspecto da questão: quanto mais avançada for a sua idade, tanto mais *experiente da vida* se torna a benzeadeira, sendo mais procurada, mas, para-

doxalmente, se for muito velha, alega que pode perder o dom.

3 A IDEOLOGIA DA BENZEDEIRA: LEGITIMIDADE E MARGINALIDADE, A SUA CONTRADIÇÃO

Quando tem muito movimento tem que por praca. No Fortunato tem praca, a senhora viu? Ali que senhora devia de ir. Ele dá remédio, ele faz trabalhos. Eu fui quando eu era bem moça. Eu fui umas três vezes. Quando não tem praca não pode (realizar práticas de cura). Mas é duro! Sai no jornal o rosto da gente, a casa. Por isso que eu não peço qualquer gente. Quando vem aí, eu já falo que não cobro, porque sabe com é, né? Aí logo começa a falar que a gente é feiticeira (...). Que faz o mal (...). É por isso que não é todo mundo, não é todos que sabem que eu benzo. Eu só falo que benzo bichas, essas coisas...

Como as benzedeadas se representam enquanto benzedeadas?

A "escritura" reconhece que a prática da benzeção e da cura informal incluídas no chamado curandeirismo ou ainda no charlatanismo, devam ser sancionadas e que os agentes que as instrumentalizam devam ser punidos com pena de reclusão de três meses a dois anos, além de multas em dinheiro.²

Numa sociedade altamente medicalizada como é a brasileira, todo aquele que com o seu trabalho de cura popular confrontar os agentes legítimos da medicina erudita poderá ser ameaçado se desse confronto surgirem conflitos explícitos, com prejuízo, incômodo ou questionamento das práticas desenvolvidas pelos últimos. No entanto a lei não efetiva na quase totalidade dos casos, a punição junto às benzedeadas. Em minha pesquisa não constatei sequer um caso de prisão ou de multa pela prática de benzeção. Que razões se escondem por trás da lei que não é aplicada? Quando é que a autoridade de uma entidade ofi-

cial se faz prevalecer sobre as benzedeiras?

Na visão das benzedeiras, os estigmas construídos pela população acerca da sua identidade como os de feiticeira, curandeira, macumbeira - além de não as atingirem efetivamente, isto é, não resultarem em processos judiciais contra elas, quando do exercício da sua profissão, ainda reforçam, por outro lado, o status socialmente conferido aos agentes da medicina erudita, também injustiçados nesse modo de produção vigente.

As relações sociais reproduzidas ao nível das classes dominantes realizam uma crença que exprime que as doenças devam ser combatidas pelo agente erudito, pois esse tem legitimidade social e respaldo político, além de uma autonomia própria ao seu exercício profissional. Ele é detentor do conhecimento científico, ainda que esse possa não responder às necessidades da cultura popular. Antagonicamente, a benzedeira é popular, profana, ignorante, portanto, ilegítima. Todo aquele que se aproxima do saber erudito ou é dele um porta-voz, parece ganhar reconhecimento social, podendo até mesmo fazer uso disso para manter a ordem das coisas. Remeto o leitor ao contexto da Introdução dessa dissertação para relembrar a peculiaridade da inserção do agente erudito na estrutura social de uma sociedade desigual.

Como rezadeiras ou conselheiras, as benzedeiras assumem a sua identidade social diante dos policiais, o que parece resistir a um estigma e a uma possível, mas não freqüente, ameaça de punição. Algumas benzedeiras mantêm sigilo de seus trabalhos, por não estarem legalmente credenciadas para tal. As vezes, disfarçam dos centros espíritas com os quais con-

correm em posição privilegiada, quando cobram *para abrir alguma coisa com uma oração mais forte*. Os centros espíritas são registrados pelas prefeituras locais; portanto, devem contribuir com taxas e impostos para se manterem enquanto tais, o que implica, conforme explicam as benzedeadoras autônomas, no encarecimento dos trabalhos deles. Por contraposição, agente artesanal, cujos gastos são menores, aliado à crença de trabalhar *na base da caridade* implica às vezes, no fato de não cobrarem quase nada. Contudo algumas que cobram podem se sentir ameaçadas e, por isso, pedem sigilo acerca do seu exercício profissional.

É difusa e confundida, além de mal-regulamentada, a profissão das benzedeadoras, onde o aspecto profissional propriamente dito está muito ligado ao humano. É uma profissão que permite o trânsito livre entre o campo sagrado e o profano, sem contradições, sem ambigüidades ou constrangimentos. As práticas que elas desenvolvem não possuem o respaldo institucional da igreja. Elas são legitimadas pelo *dom*, pelo *conhecimento de missão*, ou ainda, pela sua retórica religiosa. Ao lado disso, é tênue a relação de controle que essas agentes exercem sobre os potenciais clientes e os clientes efetivos, e elas são manipuladas de um modo ou outro, tanto pelas autoridades eclesiásticas, pelas médicas, quanto pelas políticas.

Sobretudo as benzedeadoras de formação mediúnica dizem que procuram ter o controle das redes de relações sociais de quem as procuram e dissimulam a sua identidade diante de pessoas desconhecidas, para se protegerem e para protegerem o cliente dos "de fora", protegendo-se duplamente nesse ato.

Obviamente, não são todas as benzedeadoras que manipulam a sua identidade de maneira tão explícita. Contudo, *à priori* a

qualquer contato com pessoas desconhecidas, é a desconfiança determina as palavras que exprimem sentimentos de ilegitimidade:

você que é da polícia? Eu tenho um filho que é advogado. Eu conheço muito da vida. Já fui investigar até nos rendez-vous. Já fiz muitas coisas, mas agora só faço o bem.

Aliás, é necessário destacar que qualquer pesquisador pode, em determinados momentos da pesquisa de campo ativar o sentimento de ilegitimidade nas benzedeadas, que vivem um conflito permanente. No caso concreto pesquisado, a percepção que tive dessa ambigüidade possibilitou-me caminhar com maior cautela no processo de pesquisa e relativizar o peso das afirmações do tipo da que segue abaixo:

quando não quero atender mais, eu saio no portão com uma fitamétrica. Assim, as pessoas acham que eu sou costureira. Quando não quero atender, digo que não benzo mais. Não é todo tipo de gente que eu benzo. Quando você vem aqui, ninguém vai dizer pros outros que você veio aqui.

O sentir-se marginal, perseguida, mesmo sabendo-se emissária religiosa, leva-a a produzir um discurso muito ambíguo com relação à sua segurança profissional:

não dá problemas com a polícia, porque o Dr. Ruy de Almeida Barbosa vem na casa da minha irmã. Ele é que é o padrinho do terreiro. Eu não tenho terreiro, porque eu não quero, mas eu eu posso ter. Minha irmã tem um terreiro e ela me disse: 'pode trabalhar sossegada, que você diz que é filiar do meu terreiro. Num tem perigo, você pode trabalhar'. O Dr. Ruy de Almeida é padrinho nosso.

As benzedeiros *mais fortes* podem ter uma proteção mais explícita, passível de intervir por elas a nível do seu trabalho, quando isso for necessário. Um benzedor kardecista revelou-me que é correspondente de um dos jornais da cidade e que noticia casos policiais sobre a Vila 31 de Março. Como agradecimento ao fato de eu ter conseguido uma consulta oftalmológica com um amigo médico para a sua mulher, ofereceu-me respaldo policial à pesquisa, além de acesso a um caderno onde ele anotava os nomes, endereços e problemas dos seus clientes. Contrariamente, outro benzedor, esse residente na Vila Nova Teixeira, disse que foi obrigado a encerrar as suas atividades de bênção atendendo reivindicações dos vizinhos junto à polícia, por alegação de tumulto no bairro, indisciplina dos carros estacionados, barulho e, *amontoamento de gente* nas ruas dos bairros. Não tive, contudo a oportunidade de apurar a veracidade desses fatos.

Algumas benzedeiros podem criar uma rede de relações sociais de segurança a nível dos seus trabalhos. É necessário reconhecer que o temor à polícia está mais no nível das suas preocupações do que na realidade dos fatos, diferente, nesse sentido, de situações passadas, onde as benzedeiros eram reprimidas, repudiadas e perseguidas (BOLTANSKI, 1979; BRANDÃO, 1980).

As benzedeiros populares são sujeitos que possuem um recorte próprio da polaridade saúde-doença e das relações sociais. As constantes justificativas que fazem junto aos clientes devem-se ao fato de situarem o seu ofício numa fronteira ambígua entre a bondade e a ilegitimidade. Ao menos em princípio, todas as benzedeiros sentem-se compromissadas a atenderem

aqueles que por elas procuram. Isso porque, coloca-se como um dos traços essenciais da sua identidade social junto aos clientes, amigos, vizinhos e parentes, o fato de serem boas. Paradoxalmente, outro traço delas é temor à perseguição, à marginalidade, à ilegitimidade: reconhecem-se legítimas, mas desconfiam-se ilegítimas, errantes e, por isso, a toda hora têm que se explicar.

A presença dessa dualidade de sentimentos na própria construção da sua identidade social e política, está fundada nos sentimentos que as benzedeadoras despertam nas pessoas e no modo como a sociedade as vê, análogo, nesse sentido, ao que Mauss chama a atenção, no tocante aos mágicos australianos:

"Os sentimentos que neles desperta o tratamento de que são objeto, suas manias de perseguição ou de grandeza, os predestina mesmo a atribuir-se poderes especiais" (MAUSS, 1974:58).

Ao lidarem com práticas de cura e bênção, elas lidam com pessoas. Ao lidarem com pessoas, lidam com relações sociais dentro e fora da comunidade onde moram. Essas pessoas exigem das benzedeadoras provas concretas que tornem evidente e legítimo o seu dom. Por isso, elas sempre terão histórias de curas fantásticas a contar para os clientes e amigos. Nesse ato, elas criam as posições que lhes são favoráveis e as que lhes são contrárias. Apresento exemplos dessas provas no capítulo IX.

O espaço social em que as benzedeadoras se movimentam e, em particular, as *de terreiro*, é amplo. Nele brotam relações sociais de diversas naturezas (política, de amizade, compadrio, parentesco e religião). Talvez por não ser forte o estigma

construído pela população em geral (vizinhos, amigos e clientes), e em particular, pelos representantes da ideologia dominante (padres, pastores, polícia, médicos) sobre as benzedei-
ras, algumas delas encontrem respaldo nas relações de freguesia desenvolvidas com pessoas públicas (por exemplo, deputados e prefeito) que possam tentar nos terreiros e nos consultórios populares cooptar posições políticas e utilizá-las a seu favor. Essas questões contudo, possuem outros desdobramentos que são tratados no último capítulo.

4 A BENZEDURA, UMA RELAÇÃO PECULIAR

A benzedura constitui-se também numa relação de troca social feita geralmente entre sujeitos da mesma classe social, benzedei-
ras e clientes que, no momento específico desse ato, possuem poderes diferentes. Nesse sentido, coloca-se como um forte elemento de aglutinação cultural e de fortalecimento de relações sociais, na medida em que:

"A vida de cada homem e dos homens entre si, tem que ser acumulada de bên-
ções, como proteção prévia e eficaz das boas relações sociais, e da relação, homem-mundo" (PRADO, 1974:42).

A benzedura, enquanto relação social, é difícil de ser caracterizada como sendo apenas uma prática de cura. Além de envolver outras modalidades de males, a benzedura não se liga apenas às práticas de cura de males reconhecidos como corporais, espaço no qual atua, por exemplo, o ervateiro, o raizeiro ou o médico. Ela é, sobretudo, uma prática que atravessa e transcende os espaços religiosos já citados e, no ato de realizar-se.

constitui um campo simbólico específico, no qual brotam relações simbólicas permanentes e efêmeras.

Muitas vezes as benzedeadas se reconhecem exercendo a cura de males de origem social e sobrenatural. Nesse sentido, e também por causa de própria estrutura simbólica da sua prática (*benzimento, oração, passes, exorcismo*), o trabalho das benzedeadas é reconhecido por elas mesmas como ligado mais à religião do que à medicina popular.

Através do exercício das práticas de benzeção e dominando técnicas de manipulação ritual, as benzedeadas estabelecem com os *espíritos, os guias, os santos, os médicos e advogados do espaço* uma comunicação com o mundo das relações sobrenaturais, esperando deles benefícios imediatos e concretos. Aliando-se a eles, e, às vezes, indo de encontro aos cânones eclesiásticos e mais, apoiadas na sua tradição cultural (lendas, mitologia), as benzedeadas produzem, individualmente, soluções ambíguas, que ora afirmam, ora negam a cultura popular; produzem também práticas inovadoras ao aproveitarem os recursos da sua cultura e, junto com eles, os meios para fortalecê-la e recriá-la. No caso analisado, essa negação pode ser explicada: a) por se tratar de sujeitos que integram as classes populares e b) pela posição que essa categoria profissional ocupa no sistema religioso.

4.1 O CÓDIGO DA BENZEDURA

A benzeção é instrumentalizada através de um código, mais ou menos explícito de remuneração, onde entram dinheiro, alimento de copa e cozinha e favores. Esse código é regido pela

percepção do princípio da reciprocidade, que, na visão da benzedeira, é figurado como uma forma de reconhecimento realizado pelas mãos humanas: *dou com uma mão e recebo com a outra*.

O trabalho da bênção realizado por meio de uma relação de contrato entre a benzedeira e o cliente não se estabelece obrigatoriamente através de quaisquer intermediários; é uma relação direta e pessoal.

Compreendo pelo conceito código de benzedura um conjunto de regras e critérios que norteiam as relações sociais entre a benzedeira, o seu cliente e a comunidade onde ela atua. No ato da benzeção são observadas relações de amizade, de confiança, de solidariedade e de compromisso, processadas pela:

a) utilização dos artifícios do saber mágico-religioso, através das benzederias que são sujeitos sociais pertencentes a uma categoria profissional que opera a realidade de cura dentro de um duplo domínio: o da religião e o da medicina popular. São agentes de cura cuja técnica essencial de trabalho é (a bênção, a benzeção, o benzimento) através da possessão, ou da invocação de entidades associadas ao domínio do sagrado e reconhecidas como adequadas para esse fim. Mesmo que elas operem com outros recursos de cura (receitas, banhos, massagens, por exemplo), o que as caracteriza é que elas se reconhecem como agentes situadas entre a religião e a medicina popular (ou são de religião), cujo ato básico de cura provém do exercício da bênção: *benzeção, imposição de mãos, benzimento, passes*;

b) ausência de uma ética estatutária codificada na escritura e uma ênfase na tradição dos seus costumes e necessidades historicamente definidos;

c) existência de uma habilidade profissional fundamentada na revelação divina e no aprendizado em instituições religiosas ou em contextos confessionalmente difusos;

d) prestação de serviços altruísticos expressos em *ajudar no bem*, na *caridade*, como respostas à busca do *bom viver*, por meio de relações esporádicas processadas entre as benzedei-ras e os clientes;

e) presença de um envolvimento (parcialidade) nos ser-viços prestados, procurando não apenas ajustar as contradições sociais e oferecer respostas parciais, momento em que recriam uma relação de dependência, mas que também criam regras de ques-tionamento da realidade social;

f) execução do ofício por cada benzedeira, individualmen-te, de maneira particularizada, e em "relação de consultório", muitas vezes através da utilização de objetos rituais;

g) instrumentalização, competência e legitimidade, con-cretizados na própria prática de bênção. A existência de um traço autoritário, decorrente da relação de domínio que elas possuem sobre o campo sagrado;

h) surgimento de uma tênue competição profissional en-tre os sujeitos da sua categoria profissional, expresso pelo temor às *benzedei-ras mais fortes*, possuidoras de vínculos com *a polícia* e algum temor às instituições religiosas;

i) existência de um código ora implícito, ora explícito de remuneração;

j) processamento de relações sociais parcamente sancio-nadas pela clientela constituída³;

Considerando esses elementos, a benzedura é uma re-lação social que envolve direitos e deveres entre as partes

envolvidas, sendo a benzeção o produto dessa relação. A benzedeira e o seu ofício se determinam reciprocamente, e, por isso não podem ser definidos separadamente. Sõ se define a benzeção relacionando-a à benzedeira e ao cliente, e mediatizando a benzeção pela relação de benzedura - uma prestação de serviços - que é o elemento concreto sintetizador do conteúdo dos ritos de bẽção. Essa relação será objeto de um tratamento mais aprofundado do capítulo XI.

As benzedeadas possuem não sã um repertório de técnicas para lidar com o sobrenatural, mas uma teoria do seu trabalho - uma espécie de substrato teórico de base religiosa - que, às vezes, varia de uma tendência religiosa para outra, e até individualmente, nesse contexto. As benzedeadas reconhecem como sendo o fundamento religioso da sua prática a sua opção religiosa e o conhecimento *do bem, da missão*. Assim, cada gesto tem o seu fundamento. Enquanto integrantes de sua categoria profissional, as benzedeadas surgem num contexto muito claro, marcado: a) pelo domínio dos seus conhecimentos; b) pela sua autonomia de ação; c) por veicularem um código portador de um poder simbólico específico; d) por viverem num contexto urbano e fazerem da benzeção um ofício a partir do qual tecem relações com o mundo.

Discutida parte do conteúdo que informa o comportamento das benzedeadas, procuro explorar no capítulo seguinte as diferentes modalidades de profissionais autônomas do benzimento.

NOTAS DO CAPÍTULO III

¹Na literatura clássica sobre magia, feitiçaria e bruxaria há referências com respeito também aos profissionais femininos dessas artes: a) Mauss destaca a existência de mágicas, relacionando-se à experiência de casamento, menstruação, gravidez, parto, menopausa, histeria, crises nervosas e revelação de espíritos (MAUSS, 1974); b) Malinowski fala acerca das bruxas voadoras como sujeitos que desfrutavam uma posição social de destaque entre os trobriandeses, por viverem uma grande liberdade sexual (MALINOWSKI, 1976).

²O Código Penal ao explicitar toda uma insensibilidade e desconhecimento acerca do papel que os agentes informais de cura desempenham na cultura popular, prevê:

a) no artigo 283: Charlatanismo

"Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalíveis. Pena: detenção de três meses a um ano e multa, de dois mil a dez mil cruzeiros".

b) no artigo 284: Curandeirismo

"Exercer o curandeirismo. I. prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente qualquer substância; II. usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III. fazendo diagnósticos. Pena: detenção de seis meses a dois anos. Parágrafo único: Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito a multa de dois mil a dez mil cruzeiros" (Código Penal Brasileiro, 1978).

³Para caracterizar a benzedura apoiei-me na classificação feita por Millerson acerca dos atributos que caracterizam uma profissão (Millerson, G. The Qualifying Association: a study in profession, Routledge London, England, 1964).

CAPÍTULO IV

AGENTES DE FÉ, AGENTES DE CURA: A BENZEDEIRA UMA AGENTE VERSÁTIL

Na Introdução abordei, ao lado do modo capitalista de medicar, como um sistema organizado de saúde se reproduz, qual é a sua lógica interna e como se constitui a medicina popular na cidade. Nesse contexto optei por trabalhar com as agentes populares de cura, benzedeadoras, que benzem fora do parentesco e dentro da religião; são agentes religiosas domésticas: são profissionais populares autônomas do benzimento. Traçado o mapa em que localizo a posição dessas agentes domésticas dentro de uma estrutura de relações de profissionais e agências que lidam com a cura do corpo e da alma, depois de observados os recortes que permitiram fazê-las surgir como uma categoria sociológica, especificamente, como um conjunto de sujeitos sociais que articula seu trabalho a partir do dado religioso, uma vez que todas as benzedeadoras se apresentam, na prática, através de uma religião, construo um sistema classificatório para mostrar as diferenças contidas no interior das práticas desenvolvidas por elas. Em seguida discuto os dados apresentados.

1 A AGENTE DE FÉ CATÓLICA

As benzedeadoras católicas são as que mais fazem questão de se definir religiosamente: são católicas e definem como ca-

tólicos os fundamentos teóricos de suas práticas.

Sua identidade de agente católica é proclamada pela vizinhança e pela clientela que emerge do seu próprio convívio social. Salvo algumas exceções, são pouco conhecidas em outros bairros. Sua rede de relações sociais é pequena. Possuem uma clientela local e atuam em relação afetiva com ela.

O benzimento realizado por elas restringe-se aos seres humanos socializados. Animais e plantas excluem-se da benzeção. Objetos pessoais podem ser benzidos, simbolizando o consulente ausente. Realizam sua tarefa na sua própria residência, sem que necessariamente tenham um cômodo destinado para esse fim, com altares, etc..., implicando uma pequena privacidade ou a sua ausência.

Utilizam instrumentos de trabalho como: terço, faca, aliança, pano para alinhar, prato, xícara, copo; plantas para ritualizar a água como: arruda, guiné, chaga de cristo; chás como: hortelã, alecrim, noz-moscada; ainda sal, óleo, vinagre, açúcar, brasa, álcool e verifica-se também um uso muito restrito de produtos farmacêuticos.

D. Maria Luzitana explicou-me os fundamentos do uso restrito de medicamentos quando estabelece uma diferença entre benzer e curar:

então, quando a gente vai benzer, remédio de farmácia não vale. Não uso nada. São com a oração eu benzo. São com essa oração que Deus ensinou que eu benzo. Não, assim chá, curar essas coisas, não. Essa mulher (sua mestra) sabia tudo, mas eu não quis aprender. Eu não tinha tempo para isso. E depois, quando a gente vai ficando de idade, vai ficando assim (cansada). Quer descansar, né? A gente pega um recado, a gente tem que dar o fim.

Essas agentes geralmente possuem um horário irrestrito de atendimento e, no tocante à sua remuneração, seu código é bastante implícito. Ora nada aceitam, desde que seja configurado como um pagamento. Ora aceitam, como algo que brota da afetividade dessa relação, como um alimento (açúcar, macarrão, óleo, etc...). Às vezes aceitam uma quantia simbólica de dinheiro. Não é clara nessa categoria e nem em outras, a relação cobrança-perda do dom.

A justificativa para permanecer implícito o código de remuneração apontada pela benzedeira é:

eu não gosto de cobrar, não. Jesus quando andava no mundo não cobrava nada. Agora, se você me dá uma coisa da sua vontade, do seu coração, aí... um presente, qualquer coisa, eu aceito de coração. Mas cobrar, eu não cobro, de jeito nenhum. Nunca cobrei. Tem gente que cobra. Nossa! Eu não tenho coragem. Benzimento é uma caridade!

Isso porque a atitude de benzer é vista como uma caridade, porque não tem pagamento o benzimento. Benzimento não se cobra. Essa caridade é revestida de um caráter místico, sagrado, relacionado aquele que possui o dom. Volto a essa questão nos próximos capítulos.

Durante o benzimento, o corpo da benzedeira católica quase não se move. Ela permanece em pé, movendo apenas os lábios em voz semi-baixa e, com a mão, realiza o gesto eficaz das mãos em cruz. Utiliza-se de orações como: Ave-Maria, Credo, Reponso de Santo Antonio, Pai-Nosso e de jaculatórias que deverão fazer parte do seu código de benzedura. Esse código é particularizado até no interior de uma mesma categoria religiosa de agentes domésticas, tendo para cada motivo uma oração

diferente. Retomo adiante essa questão.

Não atuam sob o efeito da possessão. Realizam algumas modalidades de práticas quando se estabelece a relação de benzedura: benzimento, cura, novena, massagem, banhos, oração, aconselhamento, prescrições. Pode o benzimento ser realizado em três vezes (o que é mais comum), em nove vezes (a novena) e num único dia, uma única vez:

eu faço três dias. E se a pessoa não melhora, se for coisa muito difícil, aí eu faço a novena. Faço em nove dia ...

Ou então: sexta-feira vale para todas as vezes o benzimento.

Enviam bênçãos à distância, por meio de telefone. Uma benzedeira me ensinou o procedimento de quem tem um filho que necessita ser benzido e não pode levá-lo até essa médica popular:

num tem portância. Pode estar longe, aonde for. Pode estar longe; às vezes me telefonam as mães das crianças: 'd' Maria, a criança já melhorou!' É a fé que vale. Você quer que eu benzo o seu sobrinho para você ver? Deixa o nome e o endereço aí, eu benzo os três dias. Eu rezo uma Ave Maria e pingo (o óleo no prato com água). Rezo outra Ave-Maria e torno a pingã.

À distância o consulente pode ser benzido através de uma roupa ou de qualquer outro objeto pessoal levado até a benzedeira, por exemplo quando uma cliente apresenta-lhe uma cueca do filho que tá ruim na matemática, ou ainda, em alguns casos, por causa de um papelzinho que tem o nome da criança que foi deixado embaixo da porta.

Esse tipo de agente não controla rede de relações so-

ciais. Atua no combate a um grande repertório de males: quebrante, inveja, olho gordo, tosse, úlcera, dores em geral, feridas, vômitos, mau-feito, papo, bucho-virado, alcoolismo, mal de simioto, quinzena, irizipela, cobreiro, lumbriga (desconfiada, assustada, aguada), caxumba, queda de cabelo, grosseirão no corpô.

Duas benzedeadas desta pesquisa já exerceram funções anteriores de parteiras. Além, essa relação foi observada somente entre as católicas. Uma delas busca, inclusive, legitimar-se através de um médico:

eu já pari 56 criança. É assim, filha! Acho que de tanto sofrimento que eu tive, eu peguei essa experiência. Porque eu sinto não ter vindo prá cá há mais tempo, prá mãe eu ser uma enfermeira. Porque eu gosto de lidar com doente. Então eu peguei aquela experiência, sabe? às vezes ia num lugar com uma mãe que estava (para dar a luz) e eu ficava ali ajudando, que nem enfermeira. sabe? Eu fui pegando aquela experiência. Eu era nova esse tempo, muito cheia de vontade de fazer as coisa. Trabalhava muito. Então eu pegava e ficava prestando atenção naquilo, que eu era muito experiente, eu peguei aquilo e ficava assim... (treinando, aprendendo). Então, como eu tinha muita experiência, depois o médico lá da cidade é assim: quando o homi (o marido da parturiente) ia buscá ele, ele falava assim: 'quem tá lá com a sua mulher?' - 'é a D. Maria!' - 'Pois então não precisa de eu ir lá, não. A D. Maria... foi ela que mandô (chamar o médico)?' - 'Não, não foi' - 'Então não precisa de eu ir. Eu sei o que a D. Maria tá fazendo. E se eu chegar lá eu solto a coisa por conta dela. Eu sei que ela dá conta'.

A relação benzedeadas-parteira foi muito bem discutida por PRADO (1974:42):

"Não são todas as benzedeadas que são parteiras, mas não há parteira que não seja também benzedora. Aliás, na difícil tarefa de secundar o parto de uma mulher, onde vida e morte se roçam de perto, situa a benzedead, dentro de um domínio semântico de triunfo da primeira sobre a segunda. Todas as vezes que, de novo, a morte rondara vida, a parteira será chamada a atuar (agora como benzedora)".

Enquanto outras benzedeadas católicas indicam mais chás e medicamentos conhecidos como Gelol, Iodex, Vick Vaporube, Vinho Silva Araújo, a cura, por outro lado, é associada à *curandice*, de conotação pejorativa, pois implica sempre em remuneração. Elas não gostam de ser identificadas como curadoras ou curandeiras:

a gente nota, a gente assina. Eu fico tão contente quando a mãe fala: 'ih! eu trouxe ela (a criança) aqui pra senhora benzer. Ela dormiu a noite toda'. Aliviou a criança, alivia a mãe. É tão bom, né? Agora vai cobra? Pra que, né? É o maior bisurdo que eu acho e cobra pra benzê. Agora se fosse pra curã, fazer uma cura, aí tinha que comprar remédio, comprar as coisa. Mas aí, não. A gente não recebe nada disso, não.

Essa é uma questão que possui outros desdobramentos, que serão aprofundadas no último capítulo. Essa categoria de sujeitos sociais passa quase sempre despercebida dos centros espíritos que integram um mercado institucional de bens religiosos e de cura, e não compete com eles.

2 A AGENTE DE FÉ DA CORRENTE CATÓLICA

Identificando-se para a sua clientela como católica e

sendo reconhecida pelos clientes como espírita, a benzedeira da corrente católica constrói sua identidade num nível de ambiguidade muito grande. Embora maior do que a da benzedeira católica, não é grande a rede de relações sociais que manipula: sua clientela é constituída de amigos que vêm buscar o bom-viver.

Benze apenas no contato direto com o consulente, sem intermediários, em um cômodo escuro, reservado e próprio para esse fim, com altares e velas queimando em copos de óleo. Nesse atendimento médico-popular a privacidade é guardada.

Para efetuar os trabalhos de benzeção, essa benzedeira utiliza instrumentos de trabalho tais como os descritos anteriormente, acrescentando mais alguma coisa como salsa, cidreira, poejo, hortelã, picão branco, erva de bicho. Permanece ainda muito restrita a indicação de produtos farmacêuticos nessa categoria de agente de cura.

No tocante à restrição ao atendimento de alguns clientes, essa benzedeira me explicou o modo como manipula a sua identidade:

quer dizer, eu sou franca a dizer. Tem certa gente (para quem) eu falo que não estou benzendo mais. (Por que?) Gente que colhe aqui e vai esparramar lá e não pode, né?. A senhora vê uma pessoa que entra na minha casa e outra vê a senhora aqui, já fica (pensando): 'o que essa fulana tá fazendo, então'? E falo, porque eu estive doente, né? Porque ela queria saber a vida dos home, o que os outros têm. Porque, às vezes, a senhora tá com uma trapalhação no seu negócio e não sabe do que é, e vem aqui, tira aquele mau-olhado. Às vezes, qualquer uma amiga da senhora pensa que é amigo, não é, é traidor... Isso a senhora sabe.

O combate às doenças espirituais através dos guias exi-

ge um aprendizado específico por parte da benzedeira, situação que discuto nos capítulos seguintes. Mas ela lembra que:

remédio de farmácia tem que ser indicação do médico. É o médico que tem que dar. O guia só fala pra ir no médico. É pra ir. Ele fala: 'eu trato se for pra tomar ervas', e ele fala (o nome das) ervas que é pra tomar. Agora tem uma erva terrestre. É uma erva, bom pra gripe, tosse.

Atuando num local e horário que asseguram a privacidade do cliente, e restrito a duas ou três vezes por semana, o código de remuneração da benzedeira da corrente católica vai tornando-se menos implícito. Para ela, benzer e curar são categorias de pensamento e de ação que se correspondem. Ela teme o estigma de *feiticeira*.

(...) já falo que não cobro. Porque você sabe como é que é, né? Aí, logo começa a falar que a gente é feiticeira, porque aqui tem disso, né? (O que é uma feiticeira?) É o que faz o mal, essas coisas... É por isso que são benzo bicha, essas coisas ("boas", "de bem").

Segundo o modo como encaminha a sua prática de benzimento, os medicamentos e as receitas são prescritas através dos guias:

É. Agora tem pessoa que vem aqui e fala. Esse o guia fala: 'isso aí é de fígado, vai na farmácia e toma uma injeção!' (Ele fala o nome da injeção?) Ele fala: 'vai lá no farmacêutico e toma uma injeção: você solta isso, biliar. Você está estufada. Isso não é nada. É fígado ou rim. Toma quebra-pedra com palitãria, porque palitãria é bom pra bixiga. Esse..., o quebra-pedra, é bom pros rins.

Se por um lado a situação temida é a de ser confun-

dida com o estigma de *feiticeira*, de *macumbeira*, por outro lado, é com a própria categoria *curandeira* que a *benzedeira* do caminho católico se identifica, na justa medida:

curandeira é que nem a gente. É a mesma coisa (curandeira e benzedeira). Ela recebe aquele dom que nem eu. Daí desenvolve. Aquele segue o caminho de um jeito, e eu já sigo de um jeito outro. A outra segue de um outro jeito. É aí que vem, com as rezas que a pessoa faz, vê o que é. Aqueles guias que têm protetor... Eles fala protetor. Aí vem. (Toda benzedeira tem que desenvolver?) Tem. Ninguém, ninguém recebe o protetor ou espírito sem ter desenvolvido.

Crê nos santos, na Trindade e nos guias; nos guias médicos (ou médicos do espaço por oposição aos médicos da terra) e nos advogados do espaço: Dr. Francisco e Dr. Osório do espaço. Os guias são colocados por ela numa relação de igualdade de poder ao dos médicos da terra, de quem também se espera obediência e submissão:

e tem que fazer direito o que manda. Tem que fazer direito que nem um médico manda. Porque se um médico manda você fazê... você não pode fazer isso, isso assim, você tem que cumprir. Porque se você não cumprir, ele não tem culpa. A mesma coisa é a pessoa com o guia. Eu, eu não, o guia sabe? Você não pode comer isso, isso assim, pronto. Você entendeu? O guia é como um médico, né?

Essa benzedeira demarca um domínio em que convivem a medicina científica e a medicina popular. Ambas se complementam, na visão. O médico da terra é auxiliado a diagnosticar pelo médico do espaço:

tem gente que precisa, né? Às vezes

vai no médico da terra e não está bem certo. Torna a volta, toma uma coisa e aí ele (o guia) fala: 'você leva pensamento em mim quando vai no médico, que ele dá (o remédio) e ele acerta'. Dr. Francisco do espaço ponha a mão no doente que o médico (da terra) acerta.

O mal do cliente é dissipado ora por orações, ora por passes, ora por benzimentos, consultas, novenas, massagens, banhos de imersão e de defesa, chá, irradiação, concentração, aconselhamentos, prescrições, trabalhos ou por alguma oração mais forte para abrir alguma coisa. É muito utilizado o álcool em cruz para a massagem.

O corpo da benzedeira dessa denominação religiosa começa a ganhar mais expressão. O abraço efusivo é uma situação presente, a gesticulação na benzeção, o estralar dos dedos, mas:

vou falar a verdade. Eu não leio (cartas). Faço as minhas rezas, faço o que tem que fazer. Quando benzo, faço o nome do Pai, rezo o Pai Nosso. Se é prã rezã o Pai Nosso prã senhora, eu rezo. Se é prã rezã a Ave Maria, eu rezo, entendeu?

Atua ora sob efeito da concentração que possui como móvel o dom e a missão, fenômenos que discuto nos caps. Vao VIII.

Não gosta de dar atendimento através do telefone e esse fato tem a ver com a própria manipulação da sua identidade, que a priva, às vezes, de um contato face a face com as pessoas. Costuma atender sob a indicação de pessoas que lhes são conhecidas; ancora-se nos santos, nos guias e na trindade, seus sustentadores espirituais.

Atua no combate aos seguintes problemas: *morroída, olho gordo, inveja, quebranto, tifo, teirico, bi-*

xiga. Não acredita em cartomacia, horóscopo ou quiromancia. Diferentemente das benzedeadas católicas, acredita que, na prática da novena, *iluminando os guias com uma vela acesa*, mantida dentro de um copo com óleo *nove dia incarriado*, as dificuldades do consulente serão *desembaraçadas* mais facilmente.

Essa categoria de profissionais populares do benzimento, pelas características de suas práticas, concorre com os centros espíritas. Em função dessa real concorrência e do caráter ilegítimo que imputa às suas práticas, é que ela seleciona sua clientela, para que ninguém a derrube:

quando você vem no portão, eu já tenho uma coisa, um aviso dos guias, se eu posso atender, ou não.

3 A AGENTE DE FÉ CRENTE

Durante a pesquisa de campo encontrei apenas quatro benzedeadas *crentes*. Sobre duas delas, que frequentam a Igreja Quadrangular, obtive muito pouca informação. Com a terceira, que frequenta a Igreja Seicho-No-Iê, o contato que tive também foi pequeno. Portanto, a descrição que segue refere-se à quarta benzedeadas.

Ela se define e se identifica como *crente*. Faz questão de frisar que *crente é aquele que realiza a vontade divina*. É reconhecida pelo seu grupo de vizinhança e de clientela como "a benzedeadas que benze com a Bíblia em cima da cabeça (do cliente)". É muito conhecida em quase toda a cidade, onde reside numa vila popular e é a mais versátil da minha pesquisa.

Ela constituiu uma clientela bastante diferenciada socialmente, formada por pessoas que residem nos diferentes bairros

da cidade de Campinas, nas suas imediações e em outras cidades, como São Paulo e Jundiaí. A benzedeira não exerce um controle rígido sobre a clientela que frequenta sua casa. Atende com frequência por telefone, e também desloca-se para a casa do cliente quando é solicitada, geralmente depois de ter encerrado o expediente da benzeção, por volta das 16 horas.

Restringe o seu benzimento aos seres humanos socializados. Os objetos pessoais, fotografias de parentes e algumas roupas são benzidas se simbolizarem o consulente na sua ausência. Para serem atendidos, os clientes reservam seus horários com muita antecedência (na madrugada do mesmo dia), quando apanham uma *ficha*. Possui um cômodo especial, em sua casa, destinado ao benzimento. Nesse cômodo não construiu altares. A existência desse cômodo destinado ao atendimento não é indicador de uma privacidade tácita.

Há uma cortina escura, porém transparente, que separa esses cômodos. As pessoas que estão na sala de espera ouvem o diálogo que ocorre nesse cômodo. Nessa sala de espera que contém vários bancos de madeira, onde sentados os clientes esperam pela sua vez, eles pouco conversam entre si. Contudo, parte da produção de material de campo colhida sobre eles se verificou nesse local, quando não na própria sala de atendimento. Às vezes ali, um único dia, podem ser atendidas mais de 40 pessoas.

Duas horas antes de iniciar as práticas de benzimento que são distribuídas em três dias úteis da semana, 2ª, 4ª e 6ª feiras, desde às 5 horas da madrugada ela está em jejum e oração. Faz questão de mostrar o joelho *calejado* de orar nessa posição por longo tempo.

Frisa que atua sob o poder da autoridade divina, um agen-

te externo a ela, que a fortalece espiritualmente e que lhe deu uma ferramenta de trabalho muito singular: *recebi a espada e tenho que lutar com ela.*

É a benzedeira que menos utiliza objetos de trabalho na sua benzeção. Com a cadeira, fotografias, objetos de uso pessoal, orações, passes, gestos, *óleo santo*, *água*, às vezes *álcool* e a *Bíblia*, ela faz uma série de combinações. É muito restrita quanto à indicação de *chãs*. Prepara o *óleo santo* e, através da sua ritualização, ele adquire uma função terapêutica. O código de remuneração é explícito. Quando o cliente não paga, ela cobra *uma ajuda para os pobres, para os frangelados*. Não é fixada a quantia, mas ela é sempre esperada. O jejum é mantido sob *pão e água para fortalecer o espírito e me santificar*. Não é comum o exercício do jejum por parte das benzedei-
ras de outras denominações religiosas.

É vasto o repertório de males para os quais ela desenvolve técnicas rituais. Realiza desde *benzimentos*, *passes*, *orações*, *massagens*, *banhos*, até *exorcizações*. A cura, para ela, está associada a dois fatores: a *fé* do cliente nos seus trabalhos e a sua crença no poder divino, porque *eu não sou medicina*.

Possui uma grande capacidade de memorização e uma leitura rudimentar da *Bíblia*. Durante o benzimento ela recita em voz alta orações espontaneamente criadas e utiliza textos contidos na *Bíblia Sagrada*, nos Livros de Salmos e Provérbios do Velho Testamento, que se encontram ensebados pela manipulação. Eles possuem uma linguagem poética, lírica e bastante carregada de ensinamentos de conotação moral e máximas. Usa uma gesticulação pequena e pequenos movimentos corporais. Coloca com freqüência a mão sobre a cabeça do cliente, numa atitude de apaziguamento.

Quando observei a D. Yolanda que ela estava com uma sala nova e, particularmente, com quadros coloridos, respondeu-me dizendo que tinha sido registrada pelo prefeito:

veio o prefeito e me registrou aqui. Sabe como é que foi, filha? Foi uma coisa assim. Ele estava naquela crise política... Quando tava naquela campanha, ele veio aqui e falou comigo: 'Olha, D. Yolanda, a senhora a gente já conhece, a senhora é de muita oração. Deus lhe deu esse dom, porque a senhora é boa'. Eu falei: não, filho é pela bondade e misericórdia de Jesus, então a gente recebe, não? Mas não porque nós merecemos, porque eu não (me) considero nenhum pó na presença de Deus (...). Ali (na Bíblia) onde Jesus disse que chegou João, disse que chegou para ser batizado, aí João disse: 'mas eu que devo ir a ti, tu que vens a mim? Eu não sou digno nem de desatar a correia de sua alpargatas'. Se humilhou, claro, perante o mestre. Aí Jesus disse: 'não João, é para que cumpra a escritura e tu me batizará com o fogo e com o Espírito Santo'.

A seu modo ela acredita que tem uma contribuição para a paz mundial, orando todos os dias porque:

sim, os dias estão se apertando. Parece que os povo estão assim... Num estão muito chegado a Deus. Estão meio desligado da justiça divina. Então eu acho que os dias vem se apertando. Os dias são maus. Eu acho que isso é falta de oração.

4 A AGENTE DE FÉ KARDECISTA

Se comparada com a benzedeira da corrente católica, essa categoria apresenta frêgeis diferenças. Define-se e identifica-se como *espírita* e é definida e identificada pela clientela como tal. As benzedeiros Kardecistas constituem uma cate-

goria de profissionais de cura conhecida no local onde reside e atua numa relação afetiva e instrumental com a clientela. Tratamentos como "mãezinha", "vozinha" foram presenciados por mim durante a fase de levantamento de material de campo junto a elas.

Possuem uma clientela grande e rotativa, e com mais frequência exercem suas atividades num cômodo próprio, reservado a esse fim. Nesse cômodo são construídos altares com diferentes santos e velas para *iluminar os guias*. Frisam que não trabalham com *exus*, que não *fazem demanda*, embora controle o *feitico*.

Não fazem *novenas* como prática rotineira. Frequentam *romarias*. Controlam explicitamente as redes de relações sociais e sustentam que não atendem *gente de terreiro* e *gente variada*. Colocam-se radicalmente contra as práticas umbandistas, mas concordam em realizar *trabalhos para descruzar* ou *para desmanchar*. Seus aliados externos são os santos, os guias e a *trindade*. Atuam em estado de *possessão* e de *concentração*. Realizam *passes*, *invocações*, *benzimentos*. Constantemente acusam as benzedeadas que cobram *fortunas* pelos benzimentos.

Localizei nessa categoria um benzedor que possuía uma receita escrita para facilitar um parto:

Escrever em papel limpo cinco versos do Salmo 19. Colocá-lo sobre o ventre da parturiente, com um punhado de terra apanhado numa encruzilhada. Recitar o Salmo 19 sete vezes em seguida, por inteiro, e acompanhado dessa oração: Oh, Senhor dos Céus e da Terra. Lançai o vosso olhar misericordioso sobre esta paciente Fulana, filha de (nome dos pais), que está entre a vida e a morte. Aliviai-lhe os sofrimentos e protegei-a como também fruto do seu ventre que venha à luz. Dai vida e saúde a ambos. Pelo amor do sagrado nome. He. Amém, Selah!

Munido com a arma do Breviário de Nostradamus, no qual está contida essa fórmula escrita, ele se entende como um agente legítimo que consegue não apenas salvar a vida física da mãe e da criança, como também a alma de ambas.

A explicação subjacente ao quadro de referências que orienta essa prática é que a parturiente pode estar mais próxima à *desencarnação*, e por isso o aspecto central da evidência dessa gestação se manifesta no desenvolvimento do ventre, ao qual é dado um maior destaque, sendo o depositário dos símbolos religiosos e naturais.

Para as agentes kardecistas, a maior parte da explicação para as doenças está calcada no plano mágico-social, indicador que revela tensões políticas entre as pessoas e uma manipulação dos deuses a seu serviço.

O código da remuneração para as agentes domésticas kardecistas é explícito. Nem sempre lidam com cartomancia ou quiromancia como auxiliares nas categorias de diagnósticos de doenças e males.

5 A AGENTE DE FÉ UMBANDISTA

Identificando-se para a clientela como benzedeadoras de *terreiro*, e sendo identificadas por ela da mesma maneira, as benzedeadoras umbandistas são conhecidas e reconhecidas como aquelas que fazem *trabalhos* e *demanda*. Possuem terreiro ou estão de algum modo ligadas a ele, mas atendem também como autônomas em suas casas, num cômodo próprio para esse fim, onde há altares. Contudo, nem sempre a privacidade do cliente é respeitada.

Quando a atividade de bênção a ser desenvolvida pela

benzedeira *de terreiro* exige uma ação dos guias num ritual mais complexo, que envolve uma trama de acusações e contra-acusações de bruxaria e feitiçaria, ela pode realizá-lo no terreiro. Mas, a maior parte dos dados que manipulo nesta pesquisa referem-se à benzeções realizadas na própria residência da benzedeira.

Não exercem controle sobre a clientela e diversificam o seu trabalho com as seguintes atividades: *passé*, *benzimento*, *consulta*, *cartomacia*, *quiromacia*, trabalho com os astros, com a lua e as estrelas.

Para essa denominação religiosa de profissionais populares de cura o adjetivo *macumbeira* não possui forte conotação estigmatizante, tendo até mesmo sido utilizado em tom de brincadeira, numa situação em que uma delas me servia um café:

tã bom de doce, filha? Não repare que eu sou tão pobre que nem pires eu tenho. Casa de macumbeira é assim mesmo.

Os objetos de trabalho instrumentalizados pelas benzedeiras *de terreiro* são: *pólvora*, *velas*, *carne*, *charuto*, *pinga*, *fita*, *cigarro*, *gasolina*, etc... O horário de atendimento é restrito a alguns dias da semana. O uso de chãs e plantas para ritualização é restrito. Utilizam muitos banhos e massagens.

Essas benzedeiras aliam-se aos santos, à *trindade* e aos guias. Conhecem as *rezas católicas* e utilizam-nas em seus trabalhos. São explícitas na remuneração, atribuindo preços diferentes para as diversas atividades desenvolvidas em suas casas. Uma benzedeira *de terreiro* me contou que ela pode cobrar sem temor, porque possui respaldo institucional do terreiro da irmã, cujo padrinho é um deputado federal, já referido anteriormente.

Na articulação da prática popular de cura umbandista, o corpo ganha uma expressão mais acentuada, porque as benzedei-
ras empenham-se em expulsar o mal do cliente. Dores, chutes,
batidas, tapas, são as expressões corporais desse trabalho, ex-
pressões de dor. O corpo cai, levanta, ginga, chaqualha, pois
na possessão, a consciência parece estar apagada. Aí invocam os
seus parentes religiosos: *dão passe, benzem e fazem consultas.*

6 O AGENTE DE FÉ ESOTÉRICO

Essa modalidade de profissional popular de saúde se de-
fine dubiamente: ora como católico, ora espírita, ora esotéri-
co. É reconhecido pela clientela como um benzedor espírita. En-
contrei apenas um dentro dessa modalidade.

Afora a *bola de cristal* que abandonou por falta de con-
dição para instrumentalizá-la - porque exigia-lhe muita dedi-
cação - ele usa nos seus trabalhos os conhecimentos de carto-
mancia e de quiromancia. Como ele já está idoso, sente-se mui-
to cansado para executar trabalhos que lhe exijam *muita concen-
tração.*

É explícito o seu código de remuneração. Em dezembro de
1979, na sua sala de atendimento - que não é um cômodo privado,
mas um canto da sua sala de visitas - havia uma tabela com os
preços de seus trabalhos: 40,00; cartomancia, 35,00; bola de
cristal 300,00, e trabalhos contra enfeitiçamento, nas cacho-
eiras 210,00. No cômodo de atendimento não existem altares, nem
imagens. Há apenas uma escrivaninha e uma cadeira. Não atua sob
efeito da possessão, mas sob *concentração. Dá consultas.*

O repertório de males que combate é: *quebrante, bucho*

virado, espinhela caída, feitiço, maus espíritos, estômago-caído, diabete, mal de simioto e câncer.

Pretendo ressaltar neste capítulo um aspecto: o dos universos simbólicos. Enquanto as benzedeadas católicas e *crentes* podem ser recortadas no universo simbólico cristão, e do mesmo modo, as agentes kardecistas e as umbandistas no universo mediúnico, a benzedeadora da *corrente católica* e o benzedor esotérico situam-se num campo ainda não muito definido (quadro 12).

QUADRO 12 - UNIVERSOS RELIGIOSOS

UNIVERSO SIMBÓLICO CRISTÃO	UNIVERSO SIMBÓLICO INTERMEDIÁRIO	UNIVERSO SIMBÓLICO MEDIÚNICO
CATÓLICO	CORRENTE CATÓLICA	KARDECISTA
CRENTE	ESOTERISTA	UMBANDISTA

Mais especificamente, o que distingue os agentes situados no universo simbólico intermediário daqueles situados no universo simbólico cristão são os seguintes fatores:

- a) são mediúnicos, mas nem sempre se definem como tal;
- b) são definidos e identificados pelos *de fora* como espíritos;
- c) com maior intensidade que as agentes católicas e mediúnicas, recriam as explicações mágicas para doenças e infortúnios.

Poderia aproveitar uma classificação teórica já feita a recortar essas diferentes categorias profissionais populares nas áreas: católica, evangélica e mediúnica (BRANDÃO, 1980). Mas, os dados empíricos me apontaram novas trilhas, a partir dos quais tentei fazer uma classificação mais detalhada, considerando a existência de alguma mobilidade profissional hori-

zontal no universo da benzeção, como: a) benzedeadas católicas que dão passes, invocam guias, referem-se ao seu corpo como *cavalo*, alegam que os seus guias não lhes permitem revelar orações, fornecem explicações sobre os espíritos, dizem-se *videntes*, benzem-se com benzedeadas espíritas, acreditam em *maus-fluídos* ensinam a maneira de se fechar o corpo contra os males e inimigos, etc... b) benzedeadas kardecistas, invocam os santos católicos, possuem altares com eles, usam terços, gesticulam o *signal da cruz*, ao mesmo tempo que atuam sob o efeito da possessão, etc... c) benzedeadas crentes acreditam em N. Sra. Aparecida, N. Sra. do Bom Parto, faz romarias, diz-se vidente, e exorciza pessoas, usa óleo como defesa contra o inimigo, acredita em *inveja e olho gordo* (quadros 13 a 17).

QUADRO 13 - A PRÁTICA DE BENZEÇÃO E O TIPO DE AGENTE

TIPO DE AGENTE DOMÉSTICA	ESPAÇO DE TRABALHO, HORÁRIO, REMUNERAÇÃO E FORMAS DE PAGAMENTO
Católica	a própria casa: ausência quase sempre de um cômodo especial em que tenha construído altares; em horário irrestrito, por telefone, na ausência do cliente. É implícito o código de remuneração que geralmente é feito em dinheiro, em pequena quantia, em alimentos (arroz, feijão, doce), ou em presentes.
<i>Corrente Católica</i>	a própria casa com um cômodo especial, com altares e privacidade. Tendência a se fixar horários. Código não muito implícito de remuneração, a não ser para algumas <i>orações mais fortes</i> , situação em que é explicitada a quantia para o pagamento. A agente doméstica da <i>corrente católica</i> pode ser definida pela sua ambigüidade em relação ao fundamento religioso de sua prática. Conhece a doutrina kardecista e a utiliza nas suas explicações. Ao mesmo tempo a própria agente doméstica se define e se identifica como católica. Essa modalidade religiosa de agente doméstica parece estar a meio caminho entre a católica e a kardecista. Teme, mais do que outras categorias de agentes, as agências de cura do espiritismo que possuem existência legal, institucional.
<i>Crente</i>	a própria casa com um cômodo destinado a esse fim, sem altares. Reservado alguns dias da semana para essa prática, com um sistema de remuneração mais ou menos implícito: em dinheiro ou alimento, e o uso de fichas que obedecem a ordem de chegada de cada cliente.
Kardecista	a própria casa com um cômodo especial, com altares e privacidade. O trabalho é distribuído em alguns dias da semana, com horários determinados. Código de remuneração explícito, com preços determinados.
Umbandista	a própria casa com um cômodo destinado a essa prática, e às vezes, o terreiro, em alguns dias determinados da semana, com preço determinado para as diferentes modalidades de práticas: <i>passes, benzimentos, consultas, trabalhos</i> , etc.
Esotérico	a casa, sem cômodo próprio e, portanto, sem altares. Código explícito de remuneração pelos diferentes trabalhos como: cartomacia, quiromacia, <i>bola de cristal</i> , contra <i>enfeitiçamento</i> , etc... O agente doméstico esotérico é uma categoria profissional popular de saúde que mescla a sua prática com conhecimentos de diferentes fundamentações teóricas: em princípio se afirma católico e se reconhece como tal. Frequenta o kardecismo, mas se reconhece também um esotérico. Além disso, manipula símbolos do umbandismo em seus trabalhos. O local de atendimento assemelha-se a um consultório médico e a postura profissional é de distanciamento. Como extensão do seu trabalho recorre às encruzilhadas e às cachoeiras.

QUADRO 14 - TIPO DE CLIENTELA E RELAÇÃO COM OUTRAS BENZEDEIRAS

TIPO DE CLIENTELA, SUA RELAÇÃO COM A BENZEDEIRA, IDENTIDADE DA AGENTE, MAL DO CLIENTE E A RELAÇÃO COM AS OUTRAS AGENTES RELIGIOSAS	
Católica	clientela próxima, local, pequena, sem controle. Relação afetiva, direta ou indireta (por telefone, por roupas íntimas ou objetos pessoais). Assumida a sua identidade como benzeadeira católica. O mal do cliente é afastado pelo benzimento. Essas benzeadeiras não repudiam agentes de outras denominações religiosas, não recorrem a eles, e pouco sabem sobre as práticas que eles desenvolvem.
Corrente Católica	atende com referência, gente com indicação. Estabelece rigidez em relação a gente de terreiro. Possui um controle dos seus trabalhos e de sua clientela. A sua identidade é assumida como se fosse católica. Relação de afetividade e de instrumentalidade com a clientela. O mal do cliente é assimilado pela benzeadeira, podendo provocar-lhe arrepios e ser cuspidos. É comum a recorrência às instituições espíritas kardecistas.
Crente	clientela altamente diversificada. Sua relação com os clientes é de proximidade, porém não de afetividade. Sua identidade de crente é assumida diante da clientela. Não há nenhuma relação com outros agentes domésticos. O mal do cliente é eliminado pelos poderes divinos.
Kardecista	sua clientela é grande e rotativa, e é constituída por pessoas de diferentes bairros da cidade. Relação afetiva com ela foi observada e destacam-se tratamento como "vozinha", "tia". O controle sobre a clientela é formal. A identidade da benzeadeira é assumida como sendo espírita que só faz o bem. Possui ligação com os centros espíritas.
Umbandista	não controlam rede de relações sociais ligadas aos clientes. Possuem uma clientela rotativa e grande. Assumem a identidade de terreiro e até zombam do adjetivo macumbeira. O mal do cliente é expulso com chutes, xingamentos, palavras, gestos profanos. Possuem uma relação afetiva e instrumental com os clientes.
Esotérico	sua clientela é irrestrita e heterogênea. Possui uma relação de distância em relação a ela. Assume-se com a identidade de católico, espírita e esotérico ao mesmo tempo. O mal do cliente é eliminado por seus trabalhos e pela sua capacidade de concentração.

QUADRO 15 - TIPO DE TRABALHO E CARACTERÍSTICAS DO OFÍCIO DE BENZEÇÃO

TIPO DE TRABALHO DESENVOLVIDO, ESTADO DA BENZEDEIRA E EXPRESSÃO CORPORAL	
Católico	benzimento, cura, novena, massagem, banho, oração, aconselhamento, prescrição. Grande uso de jaculatórias, orações e outras rezas. O corpo realiza movimentos estreitos, a voz é baixa.
Corrente Católica	benzimento, trabalho, oração mais forte, passe, cura, concentração. Trabalho pautado em termos de uma missão. Atuação em estado de concentração e as orações utilizadas são registradas pela literatura popular, como "Cruz de Caravaca". O corpo começa a ganhar expressão: os movimentos são mais largos, há muitos bocejos, ondas de arrepios, etc...
Crente	realiza benzimentos, orações, massagens, banhos, indica chãs, prescrições, etc... Atua em estado normal, faz orações em voz alta para o cliente e suas práticas são determinadas pela autoridade divina como sendo uma missão.
Kardecista	idem, somando a massagem, consulta, irradiação. Atuam sob efeito da possessão, a maior parte das vezes, e o corpo estremece, provocando movimentos largos. A voz muda e a fala é alta.
Umbandista	idem ao espírita kardecista, mais trabalhos em terreiros como uma extensão do consultório. O corpo aqui expressa movimentos largos, contínuos e a fala é alta e forte.
Esotérico	realiza consulta, trabalhos, benzimentos, massagens, banhos, irradiação, concentração, cartomancia, quiromancia, leitura do pensamento. Atua em concentração e usa orações apreendidas.

REPERTÓRIO DE MALES QUE SÃO COMBATIDOS PELAS AGENTES DOMÉSTICAS E OBJETOS DE TRABALHO	
Católica	<i>quebranto, mau-olhado, olho gordo, tosse, úlcera, dores em geral, feridas, vômitos, parto, alcoolismo, bucho virado, nervo torto, quinzema, rizipela, cobreiro, lumbriga (aguada, desconfiada, assustada, queda de cabelo, grosseirão no corpo, simioto, caxumba, etc...) Utilizam para o enfrentamento desse tipo de situação: chás (hortelã, camomila, erva-doce, cidreira, etc...) e outros objetos tais como: terço, aliança, fotografias, faca, cinza, brasa, óleo, sal, água, nata, prato, xícara, copo, fita, pano para alinhar, limão, açúcar, álcool e vinagre.</i>
Corrente Católica	<i>idem à católica, mais destroncadura, dor de estomago, mau-encaminhamento, cruzamento de vida e encosto... idem à católica, mais alguns elementos como: velas, arruda, alecrim, picão branco, erva de bicho, salsa poejo... O uso desses objetos de trabalho é menor. Utilização de copos com velas queimados.</i>
Crente	<i>todos os males arrolados para as duas categorias anteriores. Pouco uso de chás e largo uso das invocações bíblicas e óleo santo.</i>
Kardecista	<i>em princípio todos os males arrolados acima, com uma ênfase sobre o encosto ou ao trabalho feito à distância. Utilização de pouca planta e substituição pelas velas. Não fazem novenas, apenas iluminam os guias para esclarecerem as dificuldades e agirem com maior habilidade. Realizam trabalhos.</i>
Umbandista	<i>idem ao espírita, com um uso largo de pólvora, velas, gasolina, carnes, pinga, cigarro, fitas, charutos e outros objetos rituais. Uso da cartomancia e da quiromancia, explicação do encosto e trabalhos feitos à distância.</i>
Esotérico	<i>trabalhos contra feitiço, enfeitiçamentos; realiza cartomancia, quiromancia, leitura em bola de cristal. Uso de chás plantas comestíveis como mamão. A cadeira e a escrivaninha constituem objetos de trabalho indispensáveis.</i>

QUADRO 17 - CRENÇA RELIGIOSA E RELAÇÃO COM INSTITUIÇÕES DE CURA

Católica	Trindade e os Santos: N.Sra Aparecida, S. Judas, N. Sra dos Remédios, N.Sra da Conceição, etc... Passam quase despercebidas dos centros espíritas.
<i>Corrente Católica</i>	somam-se a esses santos os guias <i>médicos e advogados do espaço</i> . Temem as instituições religiosas que possuem existência institucional legal. Estabelecem com os santos e guias uma relação de parentesco religioso.
<i>Crente</i>	crença fundamentada na Trindade e nos Santos (N. Sra. Aparecida e N. Sra. do Bom Parto). Não possui <u>res</u> paldo institucional da religião de origem.
Kardecista	crenças semelhantes às da <i>corrente católica</i> . Relação definida quanto à instituição religiosa espírita: são frequentadores na condição de membros e assumem diante da clientela essa identidade. Às vezes parecem gozar de um respaldo institucional dessa agência religiosa.
Umbandista	crença semelhante às da <i>corrente católica</i> . Contudo, crêem em <i>Orixás, Pomba-giras, aboclos e retos-velhos</i> . Têm alguma ligação com terreiros ou de direção própria ou de parentes. Possuem respaldo deles, além de possuírem cobertura de pessoas públicas nos seus trabalhos.
Esotérico	crença na Trindade, nos santos e nos guias. Possui vinculação com o Centro Esotérico.

Traçado o campo simbólico no qual defini a benzeção, a benzedura e as relações sociais permanentes e efêmeras que aí se processam; traçado o mapa em que demarqueias diferentes categorias existentes de benzedeira a partir de um dos seus núcleos distintivos, a religião, discutirei a seguir como esse campo simbólico se mantém.

Em outros termos, já que as benzedeadas formam um campo simbólico que socialmente faz sentido, para que a instituição benzeção e benzedura, que transcendem os limites dos diferentes espaços religiosos se mantenham, bem como o nome da profissional da benzeção, a benzedeira, é necessário que haja um mínimo de relações simbólicas expressas em relações sociais concretas. E essas relações por mais genéricas que possam parecer, possuem uma estrutura. Discuto, a seguir, a estrutura dessas relações, isto é, a estrutura da trajetória de iniciação da benzedeira, que a coloca como analfabeta de educação formal, mas erudita das *ciências divinas*.

CAPÍTULO V

O DOM.

"Os incidentes (nas estórias sobre a iniciação no dom - parêntesis meus) variam em número e em lugar dentro de limites bastante estreitos e são apenas maneiras mais-ou menos perfeitas de representar, por imagens e costumes diversos, uma mesma instituição, um mesmo fenômeno social complexo. (MAUSS, 1979:76:77)

Este é o primeiro capítulo da discussão que versa sobre a produção do saber popular e a reprodução social da benzedeira. Com base na trilha aberta por Mauss (1974 e 1979) vou abordar aqui uma questão fundamental que raramente é discutida em estudos sobre profissionais populares de cura: quem são as benzedeiras e como elas se constituem como benzedeiras. Procuro tratar, do capítulo V ao VIII, os aspectos centrais da questão da produção do saber popular concernente à benzedeira urbana de Campinas.

A formação profissional de uma benzedeira pode ser concebida como uma trajetória assinalada por três momentos básicos.

Neste capítulo discuto a percepção que a benzedeira popular urbana possui sobre o dom de benzimento. Trata-se do primeiro passo da sua trajetória de iniciação, quando ela se descobre vocacionada para o exercício do ofício de benzer, através da descoberta pessoal da existência de um dom. Discu-

tindo o dom, procuro revelar como se constitui internamente o modo da sua opção profissional.

1 O SENTIMENTO DE VOCAÇÃO, O DOM E A DECISÃO PELO OFÍCIO

Eu sempre fui uma pessoa descrente, até que uma coisa ruim aconteceu na minha vida. Depois eu recebi uma jaculatória de uma prima minha, que me falou para benzer somente depois que ela morresse. Comecei benzendo meu filho, que ficou doente e não sarava. Depois, benzia outras crianças também.

Como se coloca a questão da decisão do ofício da benzeção para a benzedeira? Como é que, num determinado momento da sua vida, ela percebe que possui um dom para a benzeção? Momento inicial que move a benzedeira em busca de um conhecimento que lhe possibilite o exercício do seu ofício, o despertar para a benzeção é o "chamamento", isto é, quando ela se descobre vocacionada para *praticar o bem*. Os depoimentos abaixo apresentados revelam como as benzedeiros representam esse instante, quando respondem à minha pergunta: "como é que a senhora começou a benzer?". Através desse modo de se exprimirem elas mostram a vida desse segmento social e, dentro dela, esse marco, o chamamento para o dom, delimitando a fronteira interna que as separa das outras benzedeiros e marcando exatamente o lugar dessa diferença.

Primeiramente ordeno o material de campo, separando aquele necessário para construir uma tipologia que depois será retomada teoricamente.

A) UMA VISÃO, UMA PROVAÇÃO OU UMA REVELAÇÃO POR MEIO DOS ESPÍRITOS:

sou uma pessoa decidida e debato com qualquer um que teve estudo de escritura. Minha mãe teve vinte e dois filhos e por isso nós não pudemos estudar. Trabalhei muito tempo na roça ajudando meu pai a plantar cana. Um dia eu vi uma senhora vestida de branco, com uma coroa pendurada do lado da mão esquerda. Ela andava toda cheia de colares, parecia uma portuguesa. Eu fiquei presa numa porteira. Quando ela chegou perto de mim, eu fiquei assustada com o que ela me disse: não se assuste, minha filha! Depois bateu uma nuvem no rosto dela e a mulher sumiu. Essa santa apareceu três vezes no mesmo dia. Conteí para um estradeiro que tinha visto uma coisa estranha e ele me falou: 'é sorte, é uma estrela'. Deus ia de me mostrar uma graça! Fui à Igreja, e conteí para o padre e ele me falou que eu era uma pessoa corajosa e era para ajudar no bem. Ele disse que essa santa era uma prova que eu tinha de passar na terra, para provar minha coragem. Benzo desde os quinze anos de idade. Vai fazer quarenta anos que eu benzo.

B) DOM INATO, EXPRESSO PELA EXISTÊNCIA DE UMA FÉ INICIAL:

faz vinte e cinco anos que eu benzo. Oração eu fazia desde pequenica. A primeira bênção que eu recebi foi quando minha irmazinha caiu, e não voltada. Fui no quarto, ajoelhei e pedi para Deus que me desse fé, para que minha irmazinha voltasse. Cheguei na cozinha, ela voltou. E sempre estou recebendo graças. Porque o poder de Deus cura. A fé, a simplicidade e a vontade de fazer os outros felizes (me levaram a ajudar os outros). Quem tem fé sofre calado. Quem nasce com o dom de benzedeira já nasce com ele. Não aprendi com ninguém. Foi pela minha fé. Desde pequenica tenho dom, mas, antes,

somente fazia oração. Não benzia. Agora benzo e faço oração. Não tenho estudo, mas tenho muitas ciências das coisas divinas. Tenho vidência também. Vejo as coisas visíveis e as invisíveis. Sempre tive uma vida de muito sofrimento, muita coragem, muita fé e simplicidade. É só Deus mesmo, N. Sra. Aparecida que livra a gente e guarda. A vida são mistérios, a vida é marga-sa.

C) UM AVISO, UMA VOZ

(....) Eu falei não, é não. É sobre as orações que eu faço, sei lá, os santos me mostram. Eu olho para a pessoa assim, eu vejo. Isso não é meu, é Deus que me dá, que me deu. Minha mãe me batia, menina (por causa disso)! E depois a mãe ia fazer tudo aquilo que eu dizia e era certo. Eu tenho revelação. Se eu tô assim numa oração, eu vejo (....) É porque nós, filha, nós temos a obrigação de fazê um exame de consciência, de espírito, pra vê se provém de Deus ou não (....) Cê tem que consagrã sua vida (....) Consagração é jejum (....) Eu tenho uma missão. Eu ficava voando (extasiada) quando via um culto evangélico. Minha mãe me batia porque não compreendia essa vontade, mas Deus é do caipira (....) É é assim, desde que eu comecei a benzer na oração. Nas minhas orações tinha uma voz suave que me dizia que eu tinha que retribuir. Não podia ficar só para mim. Conversava com outras pessoas sobre essa voz, inclusive com um padre, que disse que era um dom, para uma pessoa consagrada que tem esse dom. Não pode enterrar o talento, o padre dizia.

D) A VIDÊNCIA E A NECESSIDADE

eu aprendi a benzer sozinha, sem ninguém me ensinar, nem nada. Eu tinha o dom desde pequena. Eu via, isto é um

dom, sabe? Vidência e radiação. Via acontecimentos que se passavam na Europa, via pessoas invisíveis, via saci, ouvia vozes, risos. Depois disso, precisei começar a benzer no sítio, porque no sítio não tinha médico (...). Firmava o pensamento na palavra e (afirmava): Fulano está em tal lugar. Eu nem conhecia ele e (afirmava) que ele tava com uma roupa nova assim, assim, e ele tava mesmo. E era certo. (...). Meu irmão foi machucado também. Meu irmão foi na guerra também. Então eu tava passando roupa, eu tava trabalhando no emprego naquele tempo e me veio o pensamento, me veio a idéia. Daí eu peguei e desliguei o rádio, e pensei bem assim: Eu fiquei triste, porque vi que ele tinha tomado uma estirada na perna. Eu vi a assistência, vi tudo. Daí eu falei pra minha patroa... (...). Daqui a 15, 20 dias veio uma carta da Cruz Vermelha pra mim. Esse dom me veio e pronto (sem explicações). Parece que Deus diz, desse jeito (e eu faço). Não frequentei escola nunca fui na escola, trabalhei na roça... Só fio o pensamento, só.

E) A NECESSIDADE E A VONTADE DE AJUDAR OS OUTROS:

eu comecei a benzer por causa dos meus sobrinhos. Quando ficavam doentes, precisava ficar correndo atrás de um, atrás de outro. Então disseram pra mim: 'você quer aprender a benzer, eu ensino uma oração pra voce!' Mas era com brasa! Ela (a outra benzedeira) queria me ensinar, se eu aceitasse; se não, ficava por isso mesmo. Então ela me ensinou uma oração para quebrante e outra para mau-olhado.

F) A HERANÇA VOCACIONAL:

minha mãe era benzedeira e me ensinou uma oração para caxumba. Eu não posso ensinar pra ninguém, a não ser quando for parar de benzer, se não perde o valor a oração. Benzo há 40 anos.

G) A HERANÇA VOCACIONAL E A DOENÇA:

minha mãe, minha tia e minha sogra eram benzedeadoras. Eu tinha um nervoso que não curava. Até desmaiava, a garganta apertava. Pedi pra Deus que se ele me curasse eu ajudaria os outros até o final da minha vida. Um velhinho que estava para morrer ensinou uma oração para a minha mãe, que tirou uma cópia e deu para mim. Só posso ensinar a benzer quando eu parar ou ficar doente para morrer.

H) UM SOFRIMENTO E A INSTITUIÇÃO KARDECISTA:

benzo desde os quatorze anos de idade. Eu já nasci com esse dom espiritual. Tenho uma religião e não tenho nenhuma. Eu professo mais a espírita. Nasci com esse dom espírita e achei que nunca deveria deixar esse dom. Se se pratica o bem, todas as religiões são boas. Dona Olívia, era uma média que foi na minha casa um dia e me disse: 'José, você está sofrendo, porque você quer. Enquanto você não utilizar aquilo que você tem, vai continuar a sofrer'.

I) A HERANÇA VOCACIONAL, UM SOFRIMENTO E A INSTITUIÇÃO KARDECISTA:

benzo faz 44 anos. Um dia recebi um espírito de luz, era N. Sra. Aparecida, no meio de uma estrada. Eu levei um susto muito grande. Falei para uma mulher e ela disse para eu ir a um centro. Eu não conhecia o centro e pensei que fosse no centro da cidade. Então eu fui até o centro (espírita) e comecei a desenvolver a mediunidade porque eu era becedada. Se não desenvolver a mediunidade para afastar o espírito becessor a pessoa fica mais perturbada. Já fui cega de uma vista, do olho esquerdo. Sofri durante dez anos. Só sarei depois que desenvolvi. Minha boca era torta, só sarei depois que desenvolvi. Benzo porque Deus me

deu essa missão para cumprir aqui na terra. Antes de ir ao centro, vi três vezes N.Sra. Aparecida que jogou o manto em cima de mim. Eu assustei bastante, porque eu não conhecia nada disso. Se fosse hoje, eu abraçava ela. Meu pai foi um curador católico, mas não era muito procurado.

J) O DOM E A INSTITUIÇÃO UMBANDISTA:

Ah, filha, acho que já é da gente mesmo, né? É a força da gente mesmo, né? A gente nasce com esse dom. Então a gente frequenta terreiro, os guias te põem na gira. Sabe o que é a gira? É a roda que tem de ir com roupa branca (...). E a gente gasta um dinheiro pra desenvolver.

K) A HERANÇA VOCACIONAL E A INSTITUIÇÃO ESOTÉRICA:

(Eu comecei a benzer) por livro mesmo. Já desde criança, eu sempre tive esse pensamento em benzer, fazer curas. Quem benzia era a minha avó. De mau jeito, benzia quebrante e ela passou a oração para mim. Ela benzia quebrante, bucho virado, tudo essas coisas. Ela fazia tudo com a oração. Depois continuamos, comecei a trabalhar com o baralho tarô nos próprios livros. Depois fiz um curso no Centro Esotérico Comunhão do Pensamento em São Paulo. Aprendi a fazer a leitura do pensamento também. Não uso mais a bola de cristal, porque exige muita concentração. Tudo é a força dos próprios esotéricos que faz a gente aprender tudo isso. Minha mãe e minha irmãs eram parteiras...

1.1 A DESCOBERTA DO DOM

Que indicadores concretos revelam às benzedeadas que elas possuem um dom? Como esse dom se manifesta? Qual é o seu conteúdo simbólico e quais as suas implicações na vida dessas benzedeadas?

Por meio de identificação ou de reconhecimento de uma característica peculiar (*revelação divina, sonho, voz, provação terrestre, iluminação, vidência*), sofrimento inexplicável, sentimentos que sintetizam os conceitos de revelação e de posseção (MAUSS, 1974 e 1979), ou por carregarem herança vocacional de seus parentes consangüíneos, ou ainda, movidas pelo pagamento de alguma promessa aos santos, as benzedeadas despertam para a existência misteriosa de um dom em sua vida. Lévi-Strauss particulariza algumas circunstâncias em que se produz uma revelação do conhecimento ao feiticeiro: por meio de uma visão, impressão corporal, inferência, raciocínio ou por ouvir dizer (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Despertam para a possibilidade de praticar a benzeção, firmada através de um código particular que lhes possibilita um acesso ao sobrenatural e a sua manipulação. Bêncão, benzi-mento, benzedura, cura popular. Despertam para os seus segredos, mistérios e estratégias, descobrindo-se vocacionadas para executá-las, cumprindo, desse modo, uma necessidade, a necessidade de criar laços, pactos e contratos com os deuses no sobrenatural e com os homens no social. Essas situações assinalam o desenvolvimento de relações de reciprocidade mais estreitas entre ambas as categorias de sujeitos.

A descoberta do dom da benzeção é a **consciência da identidade do diferente**. A benzedeadas é uma outra, uma rara, uma nova pessoa: **alguém que possui um dom**. Isso não a torna um alguém acima ou à margem, mas um alguém com **alguma coisa própria**, socialmente própria: o **dom**, que impõe a **missão**, que é a **prática da benzeção**.

Com relação às benzedeadas católicas, quando a desco-

berta do dom de benzeção não é feita por elas mesmas, geralmente o é por um agente erudito da religião, um padre, um sacerdote. Isto é, para elas explicarem o fenômeno que gerou o sentimento de vocação para o ofício de benzer como algo calcado numa experiência de cunho pessoal, elas resgatam sujeitos pertencentes à categoria dos educadores eclesiásticos.

Contudo, esse resgate é feito por meio de uma lógica que é própria às benzedeadas: sempre esses educadores estarão legitimando as experiências singulares das benzedeadas e oferecendo-lhes um sentido, uma linguagem, um canal religioso de expressão, a missão, momento exato para elas pensarem num novo projeto pessoal. Essa missão coloca a benzedeadas numa relação de troca, envolvendo contratos e promessas entre ela e os deuses, semelhante ao acontecer do rito mágico discutido por Mauss (MAUSS, 1974). Desvendada essa experiência, ela se constituirá para a benzedeadas católica num dogma, num dogma de fé, num dogma de religião.

Às vezes, o recebimento de uma *instrução em sonho* ou em situações concretas da vida e a recorrência ao padre, enquanto um sujeito socialmente legítimo na tarefa de decifrar esses "mistérios", é um dado importante para compreender os passos da trajetória de iniciação da benzedeadas, mas não é um dado absoluto. Essa trajetória poderá, num segundo momento, determinar a permanência da benzedeadas nessa religião ou o seu afastamento dela.

A revelação do dom como um acontecimento dramático ocorre sobretudo com relação às benzedeadas kardecistas ou umbandistas, cuja iniciação no dom está muito ligada às situações de sofrimento (seja ele uma doença, o que é mais comum, seja uma

crise de vida). Essas situações impõem-lhes uma missão que é o desenvolvimento da mediunidade, condição "sine qua non" ao desenvolvimento desse dom, e paralelamente, à superação desse sofrimento.

É um dom por toda a vida? Por quantos anos?

Para a maior parte das benzedeadas de formação mediúnica, essa missão possui um tempo lógico, geralmente 25 anos e, via de regra, ele é determinado pelos guias, mas pode também variar individualmente na categoria, já que parece ser particularizado a cada caso:

estou parando de benzer porque já completou 25 anos de missão. Durante o dia era fila igual cinema. Joana D'Arc adora criança. Quando é caso de doença, eu tento invocar os guias. Não é sempre que eles vêm. É o guia quem benze. Não pode chamar muito o guia. Não pode abusar muito.

A missão, contudo, encerra uma crença, a de que se a benzedeadora dedicar-se a uma vida voltada aos outros, ela não mais será assediada pelos espíritos (os magogos), que vagando e pensando fora do seu planeta provocam doenças, sofrimentos e infortúnios, tanto quanto os bruxos que manipulavam consultas oraculares, estudados por Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 1978).

Para as benzedeadas mediúnicas a missão se coloca como a consciência da necessidade do desbloqueamento espiritual, condição para a passagem dos espíritos não iluminados. Partindo dessa consciência, a própria benzedeadora relacionará na sua vida a questão da mediunidade desenvolvida à benzeção, uma como condição para a outra.

Por se conceberem eleitas, escolhidas, possuidoras de um dom, as benzedeadas interpretam essa experiência como sendo um chamado para o exercício do ofício da benzeção. Esse ofício também é concebido por elas como sendo uma caridade, uma graça, e, ao seu modo, uma dádiva, que deve expressar genericamente uma ajuda no bem, numa relação pautada por direitos, deveres, obrigações de ambos os lados, agentes e clientes.

Mesmo que o dom possa ser identificado e reconhecido como tal pela própria pessoa da benzedeadas, o que é mais comum na categoria católica, ou por algum outro tipo de sujeito social, a percepção do dom lhe trará a consciência do surgimento do novo, a consciência do surgimento de uma nova vida, uma inovação que se passa a nível individual da benzedeadas. E, coletivamente, com relação ao seu grupo profissional, apresentando diferenças e semelhanças internas com respeito ao modo como ele se manifesta.

A percepção do dom é a própria percepção de um forte acontecimento em suas vidas, dramático até para algumas delas, que marca o reconhecimento desse dom e o começo do seu desenvolvimento. Ou, em outros termos, pode ocorrer um reconhecimento natural ou social do potencial do dom, que deve ser desenvolvido e dirigido aos outros, numa relação de alteridade.

A percepção do dom é um acontecimento único, sem desdobramentos na vida da benzedeadas. Por ser um acontecimento singular, ao contrário de como ocorre no processo xamânico em geral, onde o mágico ou o feiticeiro, o adivinho ou o bruxo, o xamã ou o pajé, podem viver a experiência de inúmeros desdobramentos, fonte renovadora do seu dom (MAUSS, 1974; MALINOWSKI, 1976), esse acontecimento não se repete. Ele produz ao mesmo

tempo uma mudança de estado naquele que o vive e é pressentido pela comunidade.

Do mesmo modo como a benzedeira acreditou que, a partir da descoberta do dom, sua vida pretérita havia se findado e sua personalidade sofrido alterações, as pessoas da comunidade em que ela vivia, elegeram-na também para essa nova condição. Aqui, o manancial do seu poder, na sua visão, lhe será dado através de relações específicas que manterá com os deuses e a alma dos mortos, com quem estabelecerá pactos e alianças, que serão submetidos ao consenso da comunidade onde atua.

A partir disso ela deverá aprofundar o sentido das suas experiências religiosas no dom, marcando com essas experiências, uma ponte de passagem para o mundo sobrenatural e construindo uma fronteira entre o finito (situado no plano dos homens) e o infinito (no plano dos deuses). Somente sujeitos especiais têm acesso a esse universo: os escolhidos, dentre eles, as filôsofas benzedeiras.

1.2 NÓS, BENZEDEIRAS FILÓSOFAS

A atitude de pensar a prática da benzeção e o dom é um ato de filosofar, é uma filosofia popular no sentido que a concebe Gramsci.¹ Essa filosofia explica a origem desse dom e o modo como ele lhe diz respeito, como um fenômeno longínquo, mas que é revivido a cada instante pelas benzedeadas que o trazem para o aqui e o agora, na sua vida, revitalizado e próximo, e veiculam-no por meio de uma linguagem simbólica.

A explicação acerca do dom constitui-se numa elaboração construída *ã posteriori* e mostra como elas se percebem dentro

de um mundo marcado por símbolos: divindades, sonhos, mistérios, demônios, espíritos, pecado, fê, milagre, iluminação, vidências, irradiações e salvação. É por ter alguma coisa socialmente em comum que as representações sobre esse mundo se mantêm e o nome de benzedeira também, como alguém que executa uma profissão popular específica.

A produção da explicação do dom faz chegar ao conhecimento da benzedeira um determinado tipo de representação da realidade concreta, referida sempre a uma dádiva divina, a uma religião, a uma "unidade de fê entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela" (GRAMSCI, 1978:14).

O momento da percepção do dom é para essa filósofa popular um presente contínuo que resiste às leis da história, já que esse momento somou-lhe qualidades intransferíveis (MAUSS, 1979). Pertence a um campo simbólico, espaço onde brotam e proliferam pelo menos um mínimo de relações simbólicas expressas em relações sociais vivas e permanentes, para que esse campo se mantenha.

1.3 O SABER DIVINO OPÕE-SE AO SABER FORMAL

Nos seus discursos sobre a iniciação no dom, as benzedei-
deiras estabelecem com clareza uma distinção entre o *estudo de
escritura e o conhecimento de missão*. Acredito que essa oposi-
ção seja uma categoria absoluta. Essa situação ficou muito
clara para mim quando, ao mostrar às benzedei-
ras as fotos de minha família e contar-lhes sobre a cidadezinha no interior de
São Paulo onde nasci e fui educada, elas observavam o seguinte:
você tem inconsciência, por isso não abandona dos pais; você

tem estudo, mas não desfaz dos pais. Essa situação foi o início da percepção que tive quanto ao sentido da minha pertinência ao mundo pesquisado e o que significa concretamente estabelecer uma determinada relação social a nível de pesquisa antropológica: os direitos e deveres que essa relação impõe de ambos os lados.

A distinção entre essas duas fontes de saber antagônicas, por um lado, o conhecimento adquirido nos livros, disseminador de um saber secular, às vezes científico e, por outro, o conhecimento dado por Deus, que segundo as benzedeadas responde às necessidades concretas da cultura popular, vai marcar a autonomia de cada agente e o lugar de cada um na estrutura social. Essa questão é retomada no XIII capítulo.

1.4 A CATEGORIA BENZEDEIRA É SEMELHANTE À CATEGORIA XAMÂNICA

Em que a categoria benzedeadas popular urbana aproxima-se da dos xamãs nas sociedades tribais?

Especialmente as benzedeadas mediúnicas, aquelas que atuam sob o efeito da possessão, assemelham-se à categoria xamânica discutida por Mauss (MAUSS, 1974 e 1979) e Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Na iniciação de um homem-medicina, Mauss destaca a importância do fenômeno da morte momentânea como um marco revelador do contato do noviço com os espíritos (MAUSS, 1979). Desse fenômeno pode também participar a comunidade, na medida em que ocorra uma encenação ritual da morte, enterro e ressurreição (EVANS-PRITCHARD, 1978). Prado assinala a importância da compreensão da socialização da benzedeadas como um sujeito pró-

ximo ao pajé, na medida em que ela penetra e manipula um código mágico (PRADO, 1974).

No processo xamânico em geral, a superação de alguma doença grave ou de alguma crise de vida, é importante para se compreender o xamã. Essa superação é um ritual de passagem que marca a transição para um novo estado. Às vezes trata-se de uma morte momentânea, que não é necessariamente um acontecimento público. Pode ainda ser uma experiência sentida pelo pajé ou xamã e **pressentida** por alguns membros da sua comunidade. Mas necessariamente é uma **revelação** (MAUSS, 1974 e 1979), na medida em que coloca o **doente** ou o **sofredor** numa relação direta e estreita com os **espíritos**, que, desde que nomeados, estão a seu serviço.

Deles o xamã receberá a fundamentação teórica e doutrinária para o seu ofício, pois a ele "comunicam ritos e fórmulas (....) (e) retira do contato momentâneo com o espírito, uma virtude permanente" (MAUSS, 1974:71). Há ainda uma **alteração profunda na sua personalidade**, às vezes, uma mudança de nome (EVANS-PRITCHARD, 1978), marcando um **desdobramento para uma nova vida** (MALINOWSKI, 1976) e uma explicação definitiva com relação a ela.

Nas sociedades tribais, o pajé figurava como uma personalidade complexa: uma fusão de sacerdote, feiticeiro, adivinho, curador, ocupando uma posição social de privilégio, em função dos seus poderes místicos. Por operar numa área temida, era acreditado como alguém que partilhava segredos com os agentes sobrenaturais, e por isso, infundia temores sobre as pessoas.

No tocante às benzedeadas, especialmente as de formação

mediúnica, registrei fenômenos semelhantes aos discutidos junto aos pajês ou xamãs: a) elas passaram por um sofrimento, uma doença ou uma crise de vida; b) elas comunicam-se com espíritos através da possessão; c) a comunidade partilha dessa experiência e d) elas sofreram alterações de personalidade.

Algumas benzedeadas discursam sobre a vidência, entendida como um fenômeno revelador do poder que elas têm de se desdobrar em lugares, ocasiões, em frações de segundos, desafiando as leis da história e da ciência, e afirmando-se como alguém que possui uma capacidade acima dos mortais.

D. Palmira depõe com muita crença esse fenômeno:

eu
 eu vi crianças passar vestida de branco. Via gente andar. Aí eu falava pra minha mãe. Ela era italiana, né? Mãe, eu vejo um homem passar vestido de branco, criança, vestida de branco. Eu fui crescendo, crescendo. Aí, depois de uma certa idade, daí eu olhava para a pessoa e já falava: a senhora não está bem, o senhor tá com dor de estômago, o senhor tem um desgosto em casa. Mas, sem a pessoa falar nada para mim. Então ele falava para mim: 'porque? Porque eu tenho mesmo', ele falava: 'tenho desgosto em casa, dor de estômago'. É vidência. É a pessoa que vê de longe, como a radiação. É um dom, sabe?

1.5 A IDEOLOGIA E O MITO

Porque vivem as benzedeadas entre o mito e a ideologia?

Para explicarem a descoberta do dom de benzimento, as benzedeadas ora recorrem a explicações mitológicas, ora a explicações ideológicas. As explicações mitológicas constituem-se num aspecto fortemente ligado à sua identidade, na medida

em que se acreditam escolhidas para a realização de uma missão terrena, distinguindo-se, desse modo, das **pessoas comuns**. As explicações ideológicas, por outro lado, evocam constantemente a existência de classes sociais, onde pressupondo a existência das desigualdades sociais frisam situar-se no meio dos pobres, e por isso, produzir práticas sobretudo voltadas para eles. Ressaltam ainda que não possuem preconceitos e explicitam a ideologia de que o pobre sempre é solidário com o outro pobre, e que, portanto, o pobre tem que se ajudar. É como se o fato objetivo de pertencer a uma determinada classe social, por isso mesmo, lhe trouxesse uma consciência reveladora dessa pertinência. Essa ambigüidade permanente, presente na fala e na ação da benzedeira e já discutida no capítulo III, é responsável pela fetichização da sua imagem, carregada de auto-referências socialmente valoradas, ao lado da necessidade constante de explicar-se como uma pessoa pobre. Retomo essa questão no capítulo que versa sobre a construção social da sua identidade.

Na sua relação com os clientes, as próprias benzedeiros passam a acreditar nesses mitos, oferecendo a todos uma versão que, reproduzida, é revivida com força e singularidade, semelhante à análise descritiva feita por Lévi-Strauss sobre os feiticeiros (LÉVI-STRAUSS, 1975).

Na percepção do dom feita pelas benzedeiros, o mais importante que quero assinalar é que os momentos percebidos por elas nos depoimentos que evocam o seu chamamento para o dom, independentemente da forma como esse dom se apresenta, constituem-se em marcos únicos.

Esses marcos são constituídos se possuírem, em essência,

um sentido definidor, que serve para marcar alguma coisa, marcar uma diferença com relação às demais pessoas. Servem ainda para construir uma linha divisória em suas próprias vidas (antes do dom, depois do dom), havendo a partir de sua ocorrência, profundas transformações em suas vidas, pois esses marcos assinalaram uma conversão em novas pessoas, conversão essa possível porque impôs coletivamente a categoria, situações de privações, sacrifícios, purificações. Nesse sentido, verifica-se uma semelhança em relação aos mágicos estudados por Mauss (MAUSS, 1974) e aos adivinhos estudados por Evans-Pritchard (EVANS-PRITCHARD, 1978), para se tornarem eleitas.

O conteúdo desses marcos também aponta elementos que fazem ou fizeram parte das histórias concretas de vida desse grupo, como parte da história das classes oprimidas por um modo de produção fundado sobre a exploração do trabalho humano. Esses elementos são aqueles referentes ao sofrimento, ao trabalho braçal, às doenças e à pobreza, por exemplo.

E nesse sentido, os discursos das benzedeadas constituem-se em modos de expressar a realidade social em que vivem, isto é, em modos de apreender as contradições sociais dessa realidade e de trazer ao conhecimento dos outros, dados sobre a vida social desse segmento, no espaço das relações de que participam e onde produzem o seu ofício.

Se, por um lado, os marcos estabelecidos pelas benzedeadas acerca da sua iniciação no dom já assinalam uma forma de legitimidade para as suas práticas, é, por outro lado, na própria eficácia do seu ofício e no reconhecimento social junto a uma clientela que essas médicas populares encontrarão uma

nova fonte legitimadora, situações, aliás, que sempre aparecem muito ligadas. Desenvolvo-as no capítulo VIII.

Apresento a seguir o quadro 18, onde mostro como ocorreu a percepção do dom para cada categoria religiosa de benzedeira.

QUADRO 18 - A INICIAÇÃO DA BENZEDEIRA

RELIGIÃO	PERCEPÇÃO DO DOM		ACONTECIMENTO				
	Própria	Feita por outro	Comum	Herança Vocacional	Raro	Crise	Necessidade
Católica	5	1		1	1	2	3
<i>Corrente Católica</i>		1				1	
<i>Crente</i>		1			1		
Kardecista		2				2	
Umbandista	1		1				
Esotérico	1			1			

De uma pessoa comum elas põem-se a trilhar uma trajetória, a **trajetória da sua iniciação**, do seu aprendizado, que desemboca na benzeção, como um ofício. É o que discuto no próximo capítulo.

NOTA DO CAPÍTULO V

¹"(....) todos os homens são 'filósofos', definindo os limites e as características desta 'filosofia espontânea' peculiar a 'todo mundo', isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticalmente vazias de conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo o sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por 'folclore' (....) todos são filósofos (....), porque, inclusive na mais simples manifestação da vida intelectual, na 'linguagem' está contida uma determinada concepção do mundo (....)" in Concepção Dialética da História, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 3ª ed. 1978, p. 11.

CAPÍTULO VI

O APRENDIZADO DO OFÍCIO DA BENZEÇÃO

O presente capítulo trata da produção do saber popular relativo ao grupo profissional das benzedeadas. Discute a produção social dessa categoria singular, a de profissionais populares de cura, o processo de sua formação e de sua socialização. Procura revelar as regras que norteiam as trocas de conhecimento referentes à benzeção. Este capítulo constitui-se numa reflexão sobre o segundo momento da trajetória de iniciação da benzedeadas.

Preocupo-me em mostrar quais as estratégias sociais manipuladas por uma sociedade como a de Campinas para produzir um sujeito social como a benzedeadas popular urbana, discuto como se constitui internamente a sua formação e de que forma se organiza essa profissão. Como aprendem os conhecimentos das suas práticas? Qual é o papel das instituições religiosas no contexto de produção e de aprendizagem dessas práticas?

Todo profissional se coloca diante de um problema concreto, qual seja, o da necessidade de capacitar-se para o exercício da sua profissão. No tocante à benzedeadas, desde quando ela se descobre vocacionada para a benzeção, até o momento em que se constitui como benzedeadas, ela escolhe um tipo específico de trajetória a trilhar, a trajetória da sua iniciação, semelhante aos adivinhos e bruxos estudados por Evans-Pritchard

(1978), ou aos xamãs (LÉVI-STRAUSS, 1975), com a diferença de que eles podem ser membros de confrarias profissionais e não de religiões e as benzedeadas de religiões e não de confrarias.

O ingresso da benzedeadas na trajetória de iniciação, após a descoberta do *dom*, é o ingresso nas práticas, truques e artifícios do ofício de benzedeadas. Envolve desde pessoas particulares (amigos, conhecidos, vizinhos, parentes religiosos, consangüíneos e afins), sujeitos institucionalizados (padres, pastores do pentecostalismo, médiuns de centros kardecistas, umbandistas e esoteristas), as próprias instituições religiosas e as atividades autodidatas desenvolvidas pela benzedeadas.

1 A BENZEDEIRA CATÓLICA E O CONTEXTO COMUNITÁRIO

Mauss destaca três caminhos pelos quais numa sociedade australiana um mágico podia obter o conhecimento de sua magia: ou através de qualidades adquiridas, ou de qualidades congênitas e/ou atribuídas, ou pelas qualidades intrínsecas. Observou também que, na Melanésia, os conhecimentos da magia são traçados originalmente pela linha materna, por se tratar de um país que possui um sistema de parentesco baseado na descendência uterina. E a forma de circulação desse saber, no âmbito das relações familiares, assim ocorria porque nas sociedades australianas a magia representava uma espécie de propriedade ou de patrimônio familiar, de caráter privado (MAUSS, 1974).

Malinowski assinala alguns aspectos no que tange à passagem dos conhecimentos da magia: ou são transmitidos matrilinearmente, ou pela linha paterna, ou por compras de um estrangeiro que ensina esses conhecimentos em prestações, envolvendo

gastos materiais. Às vezes, na sucessão de um feiticeiro agrícola, obedecia-se à linha de transmissão matrilinear, alternando uma geração (de avô para neto, por exemplo), ou de geração para geração. Quando essa transmissão ocorresse em circunstâncias especiais pela tradição oral de pai para filho, não envolvia ônus (MALINOWSKI, 1976).

Meyer Fortes assinala as regras de matrilinearidade presentes na transmissão do poder do with a filhos de ambos os sexos. Mas, por ser a sociedade talensi de caráter patrilinear de residência local, os homens não podem transmitir esse poder, que se realizava apenas dentro da linhagem (AUGÉ, 1978).

Os depoimentos que versam sobre o saber popular referente à benzeção, tomados em seu conjunto, revelam algumas regras que norteiam esse sistema de trocas sociais e sua transmissão, na medida em que ocorrem dentro de um espaço de relações de trocas comunitárias. Constitui esse saber um "corpus" de conhecimento muito específico, em que parte dele, as orações e jaculatórias, é revelada apenas aos *escolhidos*.

A) A MORTE, A DOENÇA E O ENCERRAMENTO DA MISSÃO:

se ensinar o benzimento antes de ficar doente para morrer, ou quando for parar de benzer, a oração perde o valor.

B) O COMPROMISSO DE SE EXECUTAR O OFÍCIO DA BENZEÇÃO ATÉ O FINAL DA CARREIRA:

a gente pega um recado, a gente tem que dar o fim.

C) O DOM E A PRÉ-CONDIÇÃO PARA O APRENDIZADO DAS ORAÇÕES:

sō aprende a oração quem tem o dom de benzedeira.

D) HÁ DIFERENTES ORAÇÕES PARA DIFERENTES MALES:

benzeção é um segredo, sabe? Cada motivo é uma oração diferente.

E) O DESEJO DE COMBATER ALGUM PROBLEMA CONCRETO ATRAVÉS DA PRÁTICA DO BEM É O MÓVEL PARA O APRENDIZADO:

eu aprendi a benzer, porque quando eu tinha muito filho, porque eu sou mãe de 14 filho eu peguei tanta experiência na vida, então tinha uma senhora de idade lá perto da minha casa, que ela benzia criança, sabe? Eu morava no sítio e tinha muita criança, e muito longe da benzedeira. E eu fui pedir para ela me ensinar, porque benzeção é um segredo, sabe? (...) Mais enquanto eu não ensinei pra ninguém e nem falo pra ninguém, porque é uma oração que Deus ensinou, sabe? Então ela me ensinou. Então eu benzo assim, sō criança. Já fui parteira (...) Eu era nova nesse tempo, muito cheia de vontade de fazê as coisa, trabalhava muito...

F) QUANDO A BENZEDEIRA VAI SE AFASTAR DO CONVÍVIO FREQUENTE COM A APRENDIZ:

como sempre gostei muito de ajudar os outros, aprendi uma oração para erizipela, com uma senhora que ia mudar de bairro, porque perto de casa tinha um senhor com erizipela.

G) AS ORAÇÕES PARA O BENZIMENTO SÃO APRENDIDAS DE COR, ISTO É, "DE CORAÇÃO", E POR ISSO ELAS SE FIXAM NA MEMÓRIA:

não tenho livrinho de orações. Eu já tenho a oração de cor na cabeça pra benzer uma criança. Não tenho nada dis-

so. Tudo o que eu faço é só como oração que Deus ensinou. Eu sou católica.

H) HÁ ORAÇÕES QUE NECESSITAM SER APRENDIDAS EM DIAS ESPECIAIS:

tem benzimento que precisa aprender na sexta-feira santa (para simioto).

I) HÁ ORAÇÕES QUE SÃO UM ACERVO MUITO ANTIGO NA CULTURA POPULAR:

a oração do quebrante e da lumbriga é velha.

J) OS CONHECIMENTOS RELATIVOS À MEDICINA POPULAR APLICADA FORMAM UM "CORPUS" DE SABER MUITO ANTIGO:

isso já vem dos pais. Isso é remédio muito antigo. Meus avós num iam no médico. Morreu bem velhinho.

Nos casos observados por mim, a transmissão do saber popular referente à benzeção, no contexto católico, pode-se dar por meio de alguns caminhos:

1.1 A INICIAÇÃO COM FAMILIARES

O mais comum na passagem dos conhecimentos e regras referentes à benzeção no contexto familiar, quase sempre traçada pela matrilinearidade contínua, é que a mãe os transmita à filha, a tia materna à sobrinha, às vezes, a sogra à nora e a prima materna à outra, semelhante à iniciação que as bruxas voadoras estudadas por Malinowski faziam às crianças do sexo feminino (MALINOWSKI, 1976). Ou quase como recrutando as benzeadeiras hereditariamente como discute Mauss com relação ao mã-

gico (MAUSS, 1979) e Evans-Pritchard com relação aos bruxos (EVANS-PRITCHARD, 1978).

No contexto doméstico católico, contudo, registrei apenas um caso onde a iniciação no dom ocorreu do lado paterno, isto é, a benzedeira recebeu uma herança vocacional do pai. Mas, mesmo nesse caso, a avó e a tia maternas também eram benzedeiras.

Não observei nessa categoria religiosa nenhum caso onde o saber popular concernente ao artesanato da benzeção se fizesse de pai para filho, como mostra o estudo de Mauss, no tocante à transmissão dos conhecimentos de magia entre pai e filho pertencentes à classes matrimoniais diferentes (MAUSS, 1979).

Não disponho de informações seguras que me permitam afirmar acerca da idade dos aprendizes nessa iniciação doméstica, como assinala Evans-Pritchard na iniciação de um bruxo, onde o desejo converter-se a essa modalidade de especialista podia manifestar-se no seu pai ou no seu tio materno, independentemente da idade dos noviços (havia crianças e adolescentes). Nesse ato, os conhecimentos acerca das drogas e dos seus usos rituais (EVANS-PRITCHARD, 1978), lhes eram transmitidos, paulatinamente.

1.2 A INICIAÇÃO COM OS VIZINHOS E AMIGOS

No contexto católico, outra via percorrida pelas benzedeiras para adquirir o seu saber é a da vizinhança. Aqui são recorrentes os discursos que apontam para o aprendizado de orações com um *velhinho que estava para morrer, uma senhora que ia mudar de bairro, uma senhora que ia parar de benzer, a necessidade de ajudar um sobrinho, ou ainda, a falta de médicos.*

1.3 A INICIAÇÃO AUTODIDATA

O aprendizado autodidata na benzeção é um traço fundamental para entender a benzedeira. Nesse tipo de aprendizado, cabe a ela a busca pelo saber fundamental e complementar a sua prática, quando assim o julgar necessário. Ela buscará conhecer orações e jaculatórias específicas para males como *simio-to*, *cobreiro*, *caxumba*, *dor de cabeça*, *quebrante*, *mau-olhado*, para localizar objetos perdidos.

Através da constatação feita por ela mesma de que possui uma fé verificada em situações concretas, como por exemplo, ter recebido uma bênção por uma doença de algum membro da família, ou por ter uma *vidência*, a benzedeira vai procurar benzedeiros que dominem *rezas*, orações e *jaculatórias* entre os parentes, os vizinhos e os amigos próximos. É muito importante destacar que a transmissão desse saber é fortemente regido pela tradição oral.

Nem sempre é necessário que o seu mestre seja da mesma religião da sua aprendiz, como é o caso de uma católica que aprendeu uma oração para *mau-feito*, que dispensava o uso da brasa, com um mestre institucional espírita.

Pelo que vimos aqui, existem três modos usuais da benzedeira católica receber os fundamentos da sua formação: a) por uma iniciação com os familiares; b) por uma iniciação com os vizinhos e amigos; e c) por uma iniciação autodidata. Não pretendo sugerir a existência de comportamentos exclusivos com relação a essas opções colocadas na vida das benzedeiros como condicionadas a algumas alternativas concretas, as quais influenciaram na própria percepção do seu dom e na escolha de lugares e situações para o seu desenvolvimento.

A iniciação comunitária é uma prática muito singular. Nela, seus sujeitos ensinam aos noviços administrar diferentes tipos de chás, ervas, diferentes fórmulas de benzeção, de orações e manipulação de elementos terapêuticos, através de uma linguagem corrente nas suas relações cotidianas. É um arsenal de técnicas, rezas e ensinamentos de estratégias reveladoras dos segredos entre o finito e o infinito que são transmitidos às noviças e constituem-se em respostas a situações concretas ocorridas na cultura popular; isto é, ensina-se a manipulação de tragédias, doenças e males, as regras e condições que cercam o processamento dessas práticas.

O ato da transmissão desses segredos não é condicionado a uma metodologia rigorosamente codificada. É acompanhado pela passagem simultânea de valores morais e religiosos, ensinamentos de vida, sentimentos e concepções diversificados, valores que versam sobre amizade, alimentação, educação de filhos, compras, casamento, nascimento, compadrio. Esse é um saber muito específico, pois é forjado nas experiências concretas de vida, onde as opiniões, as normas de conduta, as preferências, possuem significados precisos, na medida em que vinculam a benzeira à sua problemática, isto é, à sua cultura (GRAMSCI, 1978).

Esses valores produzem e se reproduzem no cotidiano das famílias católicas que vivem padrões tradicionais de comportamento. Uma mestra não marca um horário do dia para ensinar à sua aprendiz as regras do ofício da benzeção. Mas, a aprendiz procura a mestra quando necessita formular alguma resposta a um problema, geralmente de doença, de alguém da sua família ou amigo.

Com relação aos medicamentos caseiros, percebem alguns

momentos por parte das benzedadeiras, a presença de um sentimento ambíguo, no qual se mesclavam o orgulho de conhecer uma estratégia de cura e a consciência (ou o sentimento) de alguma coisa passada, ultrapassada.

No ato da transmissão desse saber estabelece-se entre o mestre e o aprendiz uma relação total, no sentido que a concebe Mauss (1974a), porque a um só tempo são transmitidas todas as espécies de concepções e valores. A aquisição desse saber não envolve gastos materiais.

De posse desse saber-fazer, recriado no nível dos dominados, as noviças poderão integrar o grupo profissional das benzedadeiras populares urbanas de Campinas, que não é uma casta, nem uma corporação recrutada hereditariamente e tampouco uma confraria de experientes benzedadeiras.

Ao atualizar-se, esse saber preserva a sua sacralidade, e, por isso, o seu acesso é limitado. Os valores nele contidos podem solidificar laços sociais já estabelecidos entre parentes consangüíneos e afins, vizinhos e amigos, resultando em relações vivas que passam a se reger por fortes sentimentos de trocas sociais, que no seu limite trazem a própria vida.

Nesse espaço de relações sociais, as benzedadeiras promovem a sua cultura, que, embora dominada, é permanentemente recriada numa relação de confronto contínuo, através da religião é da medicina popular, com os sujeitos da cultura dominante, situação em que reagem aos conhecimentos consagrados e acabados (BRANDÃO, 1980).

As benzedadeiras manterão sempre uma relação renovada com o sistema de regras de benzeção, porque reproduzir a cultura significa reproduzir as condições sociais de existência mate-

rial. Significa garantir de forma vívida a sobrevivência das relações sociais de cura e de bênçãos nesse espaço comunitário, criando e recriando contratos e trocas entre benzedeadas, clientes e a comunidade. Significa produzir, reproduzir, consumir e fazer circular o substrato da teoria do saber popular referente à benzeção.

Para a família católica, possuir uma benzedeadas na comunidade é estar de posse de um valor inestimável. A benzedeadas é um elemento importante na rearticulação da família com a comunidade, através dessa relação pensado-vivido, que é a benzeção e do quadro de referências simbólicas condicionadas à ela.

As benzedeadas católicas partilham de uma visão sacral de mundo, na qual, após a morte, quando o corpo inerte jaz, a alma se aperfeiçoa no limbo, por um tempo determinado, até pagar os pecados cometidos em vida. Encontrará futuramente o seu regozijo ao lado do Pai e dos santos no céu, figuração de um habitat sagrado. Essa visão de mundo, sempre presente nas representações construídas sobre o saber popular concernente à benzeção é também, junto com outros fatores, um respaldo para a legitimidade profissional dessa categoria de benzedeadas, questão que discuto no capítulo VIII.

2 A BENZEDEIRA DA CORRENTE CATÓLICA E O KARDECISMO

Meu caminho é católico.

O processo de socialização da benzedeadas da corrente católica é bastante semelhante ao da kardecista. Envolve a

percepção de um sofrimento, nesse caso uma doença, situação de que participa a sua comunidade (vizinhos, amigos e parentes), o recurso à medicina erudita, e, em seguida, à instituição kardecista.

Nesse caso, da recorrência ao kardecismo resultou um diagnóstico, um sinal de mediunidade que continha um princípio de superação desse mal: o aprendizado de rezas e de técnicas para lidar com o sobrenatural, através do desenvolvimento da sua mediunidade, o que resultou na transformação da doente numa missionária da benzeção.

Sem que ainda tivesse uma consciência, a novica foi colocada publicamente numa prova que consistia em curar uma senhora que se encontrava doente numa chácara há dez anos.¹

A) A PERCEPÇÃO DA DOENÇA E A PERCEPÇÃO DO DOM:

eu era doente. Eu fui no médico da terra e ele falou que era pênis (apendicite). É uma doença que existia. Eles diziam que era no tripa. Então eu tinha medo de operar. Então minha mãe conhecia uma senhora de cor que se chamava D. Augusta. Aí eu fui numas outras pessoas e falaram pra mãe: 'leva ela lá na Boa Vista'. Ela falou: 'não precisa operar. Isto aí é o marido dela (da benzedeira) que vem e quer baixar, mas ele só vai baixar daqui há sete anos'. Pouco a pouco eu ia lá, e eles falavam que eu tinha que desenvolver. Quando tinha sete anos, ele desencarnou. Então eu ia pessoalmente lá no centro. Era uma sala, sentava e o homem olhava. E nem observava assim a gente. Ele olhava e já falava tudo. Ele falou: 'olha, você precisa operar, nós vamos te operar!' Então eu falei que não, porque não vou operar no médico, porque vou operar no espiritismo? Porque a gente, né? Eu nunca fui disso... Aí eles falaram: 'não, é espiritual'. Aí o espírito falava

prã môm: 'nãõ ã nada'. Entãõ eu ope-
rei lã. Isso aqui ã um poder, ã um po-
der que a gente tem. Nãõ ã a gente que
quer. ã Deus quem deu essa graça para
a gente (...). Eu sou uma pessoa que
jã vi minha mãe, meu pai, meu irmão,
todos, muitos conhecidos (morrerem).
Eu perdi o meu filho moço (jovem). Eu nãõ
tive o poder de sonhar, nem ver ele de
moço, sãõ vi ele criançinha. Isso quer
dizer que vai (acumulado sofrimento,
condiçãõ para o dom). Isso aĩ ã uma
prova, isso aĩ ã o dom da pessoa. O dom
a gente nãõ tem o dom, se sente doen-
te, qualquer coisa, vai num centro e
alĩ ã (que se adquire o dom). A senho-
ra nãõ vẽ sangue, nãõ sente, nãõ vẽ
nada. Opera e pronto. Eles ã quem fa-
zem. A gente eleva o pensamento em
Deus, e aĩ faz... depois ele falãõ ...
isso jã faz anos, mas eu lembro: 'nãõ
carrega muito peso'.

B) O DESENVOLVIMENTO DO DOM:

desenvolver ã: o guia baixa na gente.
Eu sei que ia lã (no centro), eu fica-
va ruim, eu me desligava pessoalmente
eu nãõ podia, nãõ? Precisava de ficar
com o pensamento firme. Aĩ ele o meu
marido baixou e falou tudo o que ele
tinha que falar. Ele falou sobre a
criança, a mãe dele, o que ele preten-
dia pro meu filho, e falou que eu fos-
se um pouco mais esperta, porque as-
sĩm ele me perdeu e tudo. Aĩ, eu pe-
guei e ia sempre lã, nãõ? Porque eu
gostava de ir lã. Aĩ ele falou: 'sãõ
daqui hã um ano que vocẽ vai desenvol-
ver'. Fazia sete anos que meu marido
tinha morrido. Aĩ ã que vem, com as
rezas que a pessoa faz, vẽ o que ã. Aĩ
o meu marido baixou, e ele ia receber
espĩritos ruins que vinha das pessoas,
nãõ? Eu nãõ tinha força, sãõ o espĩrito dele.
(...) Dona Augusta começõu a me man-
dar eu ir lã. Eu ia, assistia e tudo.
Atẽ que chegou o dia deu (o fenõme-
no). A ãnica coisa que eu rezo ã o li-
vro catãlico (...). Quando o guia nãõ
abaixa, eu nãõ sei fazer nada. Tem
aqueles guia que tem protetor, ele fa-
la protetor. Meu caminho ã catãlico.
Ninguẽm recebe o protetor ou o espĩ-
rito, sem ter desenvolvido.

C) A CARACTERÍSTICA DA SUA MEDIUNIDADE: INCONSCIENTE

porque eu sou inconsciente, num sei o que ele fala. Ele, o guia, baixa e a pessoa que tem... Ele baixa e a senhora (a pesquisadora) conversa com ele. Eu não estou sabendo (...). A senhora precisa prestar a atenção no que ele fala. Aí a senhora, depois tem que me explicar: ele falou isso, tem que fazer isso, daí eu ensino: é assim, é assim, por isso é que é mais difícil (de passar dados sobre os espíritos).

D) É COLOCADA PUBLICAMENTE NUMA PROVA, CONFORME O RELATO:

(Como faz para a senhora receber essa força, esse conhecimento?) Eu não sei como é que foi, por isso, eu não posso falar (porque eu sou inconsciente). Eu sei que eu fui na chácara da Roseira e a mulher estava muito ruim. Esse Manoel Presunto foi também, eu nunca me esqueço: 'D. Josefa, a senhora deixa pra minha mãe'. Aí chegamo junto com nós uma senhora assim, assim... Aí foi bastante gente, tudo gente que já tinha uns três anos (de desenvolvimento), gente que ficasse boa com o nosso trabalho. Aí nós fomos lá. A mulher fazia 10 anos que estava na cama. Aí eu fui e tinha uma mesa na cozinha da mulher, um copo cheio de água. Aí ele (o Manoel Presunto) falou: 'olha, estou vendo perto de você um homem baixo e calvo, um espírito de luz boa'. Aí eu peguei e... ele falou: 'você se concentre! Mas eu senti uma dor muito forte, uma dor assim... e eu desconcentrei. Desconcentrar é a gente não pensa naquilo, né? eu estava com medo... Aí eu falei para ele, mas tem tanta gente aí, que o espírito baixasse naquelas pessoas. E, aí ele falou: 'não que é em você mesma'. Aí teve até uma senhora que perdeu a amizade comigo. Aí, depois eu peguei e falei: aí, meu Deus, N. Sra. Aparecida que me ajude! Eu tenho ainda um filho pra criar. Porque, às vezes, vem alguma coisa que faz mal pra gente, né? (...). Então eu me concentrei e veio esse

guia africano (...) Felício de Matos. Aí ele pegou, baixou, falou e fez o que tinha que fazer lá na mulher, benzeu e tudo. (É ele quem benze?) É, não é eu. É o espírito. Aí ele pegou, baixou, benzeu lá a mulher, Daí o Sr. Manoel falou: 'porque o espírito não baixou no outro médium, noutra pessoa?'. Daí ele (o espírito) respondeu que a única pessoa que estava pura com o pensamento bom era eu. É que ele abaixava numa menina de 13 anos no centro que o Getúlio Vargas vinha.

E) É LEGITIMADA PELO MEDIUM KARDECISTA PELO SUCESSO OBTIDO NA PROVA:

aí pegou e fomos mais dois sábados e a mulher sarou. E eu fui até no casamento do neto dessa mulher. Aí começou o dom do benzimento. Eu ia lá, até que outro dia ele falou, esse senhor Manoel Presunto 'agora você já pode benzer na sua casa'. Aí eu começei a benzer assim. Vem e eu já falo o que é, não cobra, porque você sabe como é que é, né? Aí logo começa a falar que a gente é feiticeira. Porque aqui tem disso, né?

F) FOI UMA APRENDIZ, UMA SUBALTERNA DO DOM JUNTO A DOIS MEDIUMS MAIS EXPERIENTES:

(...) Eu fui quando eu era bem moça, eu fui umas três vezes. Eu fui para ajudar, né? Para receber espírito ruim, sei lá, meus guias é muito bom. (...) Porque a gente se quebra ...

G) COM A FINALIDADE DE FORTALECER-SE NO DOM:

(...) Porque às vezes pode (o espírito ruim) vim pra me derrubar.

H) DESENVOLVE UM JEITO PRÓPRIO DO DOM:

aquela segue de um jeito. Eu já sigo

de um jeito. E a outra segue de outro jeito. Tem muito modo de centro, entende? De médium, então... Um faz de um jeito, o outro faz de outro. É a mesma coisa, quer dizer, um centro umbandista tem as filhas que vão para a mata fazer os trabalhos (...) e o outro não.

I) A MEMÓRIA NA CONSOLIDAÇÃO DO DOM:

vou falar a verdade: eu não leio (livro católico). Faço minhas rezas, porque eu já sei de cor. Faço o que tem que fazer, quando benzo faço o nome do Pai, rezo o Pai-Nosso. Se é para rezar o Pai-Nosso para a senhora, eu rezo. Se é para rezar a Ave-Maria, eu rezo, entendeu?

J) PODERIA DESENVOLVER O SEU DOM COM OUTRA PESSOA?

se eu não achasse outra que me ensinasse, porque nós sempre fomos da Igreja... a gente intê quando falô que tinha que operar, eu falei: eu não, pois eu não queria operar no médico, ia operar lá no homem que corta? Eu não. (Era) uma operação espiritual, mas a gente não entendia.

L) A HIERARQUIA DE PODERES SOBRENATURAIS:

com a graça de Deus, eu curava muita gente aqui. Em primeiro lugar é Deus, depois é os guias, né?

M) O LIMITE ÀS SUAS PRÁTICAS É DADO PELA IDADE FÍSICA:

tem que vir no dia que eu falar. Porque também eu tenho idade. Eu não sou mais moça. Quando eu era moça, eu atendia mais, e de sábado e domingo, eu descansava. Agora não.

As instituições religiosas kardecistas subsidiam a formação profissional da benzedeira da corrente católica, através

dos médiuns de transporte, médiuns institucionais, seus parentes religiosos e promovem ensinamentos regulares com vistas ao desenvolvimento do dom, que é revelado por meio de espíritos.

Através dos treinos no dom, essa noviça aprende a linguagem yerbal para o contato e a manipulação do sobrenatural, além das manobras corporais, que apresentam expressões diferentes conforme o fenômeno a ser produzido: *concentração, irradiação* ou *possessão*. Ela teve que passar por fases de preparação, até adquirir forças imprescindíveis à realização dos trabalhos, desenvolvendo assim o seu dom na linha direta da sua opção religiosa, não podendo abandoná-lo:

(...)É a força divina e a gente tem
essa força e tem que seguir aquele dom.
A gente não pode sair daquilo não.

Não disponho de informações sobre se houve gastos materiais nessa iniciação institucionalizada. Nessas preparações, superado o sofrimento da noviça que produziu uma comunicação com o *espírito desencarnado* do seu marido - identificado pelo médium e pela comunidade - em treinos de efeito cumulativo, ela está apta a nomear outros guias, *médicos e advogados do espaço* para que, incorporados, comuniquem a sua vontade aos homens e lhes traga saúde, alegria e harmonia nas suas relações sociais.

Ela pode medear homens e deuses porque já se purificou isto é, sacrificou-se, passou por privações e emergiu como alguém que, incorporando seus guias no seu *cavalo*, produz respostas às aflições de doença ou de infortúnio.

No caso específico analisado, através do kardecismo e da teoria da reencarnação, foi ensinado à benzedeira uma forma de comunicação íntima com o seu marido, aliado em vida e, em

morte, seu *guia de luz*. Essa comunicação o faz presente e sustentáculo do seu projeto missionário.

Seus mestres, médiuns mais experientes no domínio do sobrenatural, transmitem-lhe noções precisas que permearão sua visão de mundo, de sofrimento, doença, base do "corpus" do seu saber e da sua nova vida, que transformou-a de uma pessoa profana em outra, sagrada.

Nessas instituições, a benzedeira não ocupa uma posição social de liderança. Essa posição é ocupada por um grupo de médiuns, os médiuns institucionais. Nessa estrutura religiosa há uma organização burocrática e hierárquica; onde a noviça fora uma aprendiz do dom da benzeção, uma subalterna da fê, uma fiel.

Enquanto pessoa comum ela podia freqüentar essa instituição e nela integrar-se com seus membros, constituídos em comunidades religiosas que realizam cultos regulares, com horários pré-determinados e objetos de culto bem definidos, e como ainda não era uma funcionária autônoma da benção, ela deveria se submeter às regras dessa confraria religiosa.

Ao nível das benzedeiças populares autônomas, não existe a consciência de que o seu aprendizado seja lento e gradual, com um fim visível e um tempo de duração explícito.

3 A BENZEDEIRA CRENTE

Imagina, a senhora é uma burra que tá aí, não sabe nada e fica enganando. Aí eu falei: o meu (poder) vem do arto e é de Deus. Porque Deus também não sabia que quando veio a Virgem Maria e José, e então ele ficou ensinando os médicos, homens de lei, ficou tudo de boca aberta de ver o menino falar, porque o menino já nasceu grande assim.

A) A BÊNÇÃO COLETIVA

Tanto na Assembléia de Deus quanto no Evangelho Quadrangular, duas das três instituições religiosas freqüentadas por elas (a outra é a Seicho-No-Iê), as benzedeadas *crentes* ocupam uma posição de fiel, no âmbito das relações sociais de religião ali processadas.

Retomo aqui o contexto da Introdução desta dissertação, no que tange ao surgimento e à proliferação das religiões pentecostais no Brasil moderno. Nessas religiões, as contradições sociais a que já me referi aparecem de forma viva e são resolvidas por meio de um sistema de indenizações de graças divinas, dentre elas aquelas que revelam a ideologia da conformidade (CHAUÍ, 1980).

As benzedeadas que freqüentam a Igreja Quadrangular referem-se a ela como sendo a Igreja que fica na (rua) *Delphino Cintra, todo dia cheia de gente*. Todos os dias essa Igreja realiza cultos, mas, segundo me explicou uma benzedeadas, *tem todos os dias, mas segunda-feira a oração é mais forte*.

Ao lado da divulgação dos trabalhos lá realizados (cultos, batismos, profissão de fé) há uma divulgação especial das curas miraculosas, particularmente aquelas atribuídas a um agente de causação mágico-profana. Essas curas constituem-se na principal condição de legitimidade dessas agências, como conta D. Carolina:

eu vi pessoas aleijadas se sentindo melhores. Cegos começando a enxergar. Gente que saiu de câncer no intestino. São doenças espirituais. O demônio que causa essa doença na pessoa. Vi gente desinquieta, porque tinha

duas forças dentro dela. A pessoa fazia muita força para ficar no lugar, sentada, mas ela tava com muita agitação dentro dela.

Como todos os fiéis, elas estavam também na condição de aprendizes dos ensinamentos sagrados, dos ensinamentos bíblicos dirigidos ao total dos frequentadores e carregados de conteúdo emocional, apelativo, expressos nas pregações regulares realizadas pelo pastor às suas "ovelhas".

Nessas instituições não há aulas especiais, com cursos regulares destinados àqueles que desejam se iniciar no dom de benzeção. Ao contrário, pode haver até mesmo uma forte intolerância com relação ao profissional popular de benzeção. Adiante retomo essa questão.

Nestas duas primeiras religiões, os fiéis desenvolvem o hábito da leitura da Bíblia, ainda que, às vezes, rudimentarmente. No caso das benzedeadas, esse hábito, ao lado da função da memória, as auxilia sobremaneira na fixação dos ensinamentos e explicações construídos sobre o mundo ordinário e o extraordinário. Quando travei o primeiro contato com uma benzedeadora crente, ela revelou-me, a seu modo, uma mensagem e um convite, uma preocupação em me converter e um desejo de exercer sobre mim um efeito misterioso e subjugante, dizendo:

a palavra de Deus sustenta a gente. É o poder de Deus que opera. Deus mandou você aqui e eu sei para que: para divulgar a sua palavra.

O depoimento de uma benzedeadora crente, referindo-se à conversão de uma mulher, também elucida o que acabo de discutir:

eles (a família dessa mulher) me quē

muito bem. Ela (a mulher) chorou muito. Eu falei, falei, até chegar o arrependimento.

Nessas instituições, a existência de maniqueísmos presentes nas coisas do bem e nas coisas do mal se justifica pela vontade divina. O que não é explicado por nenhum dos termos dessa polaridade, atribui-se à fatalidade, o que fortalece o conformismo, móvel de outras forças de existência conservadora.

Para esses sujeitos oprimidos, sem a esperança numa vida extra-terrena, a vida real se torna insuportável. E a história concreta dos homens se torna mais crua, mais cruel e sem solução, ao menos a curto prazo.

B) A SALVAÇÃO COMO UM PROJETO PARA A HABITAÇÃO ESPIRITUAL

Os membros convertidos a essas religiões acreditam-se pessoas escolhidas por Deus para construir um novo mundo e habitá-lo eternamente. E; para tanto, estão se preparando espiritualmente, através de um projeto a que denominam salvação. Percorrem vários espaços religiosos e não se detêm numa única experiência de crença:

antes de frequentar a Assembléia de Deus, eu fui filha de Maria, naquele tempo que não tinha perversão.

O que em algumas sociedades é atribuição do Estado, que nasce dos próprios interesses e necessidades da maioria da população, superando contradições como as discutidas na Introdução, nessas religiões se coloca como atribuições pessoais. Os crentes não só acreditam que essas contradições devam se resolver através de seu projeto pessoal, como ainda, que devam ocorrer

por meio de um crescimento espiritual, que possui, como pico, a salvação. Essa se apresenta como um momento fundado sobre uma experiência intransferível, diferente para cada um, mas acompanhada de uma determinada figuração do mundo, acreditada como verdadeira. Quando atingido esse ponto na escala de desenvolvimento espiritual, o fiel terá como arma imbatível a *espada do crente*, expressa no discurso de uma benzedeira:

*se não oro fico doente, e para sarar
tenho que orar. A Bíblia fala: tenho
te dado a espada e lutai com ela.*

O mundo que eles sonham habitar é um mundo espiritual. Mundo onde não há vida material assentada sobre um modo de produção que reproduza a injustiça social, onde não existem antagonismos de classe, porque não há História. Mundo onde não se vive corporalmente, ao ritmo da máquina para se reproduzir a força de trabalho para o capital. Mas se vive espiritualmente, em gozo pleno. Não haverá trabalho nesse mundo, tudo será provido por Deus. Não haverá necessidades, nem sofrimentos, nem medos, crimes, prostituição, delinquências, violências. Os homens que o habitarão estarão num estágio superior de desenvolvimento espiritual. Ultrapassarão a condição humana. Serão seres espirituais, semideuses, *porque dificilmente a carne agradecerá a Deus.*

Esse mundo é o paraíso celeste, idealização do céu. A noção de tempo lógico está ausente das construções que representam o céu. Esse é um lugar onde os espíritos, em perfeita condição de igualdade, gozam da presença também espiritual de Deus-*Todo-Poderoso.*

Como alcançar esse mundo? No pós-morte, onde haverá um

juízo final, os mortos ressuscitarão e os justos, os eleitos, os salvos, gozarão eternamente.

É parte constitutiva da ideologia religiosa veiculada nessas instituições a necessidade de se levar adiante um trabalho sistemático de conversão religiosa aos outros, os profanos, mundanos, tanto pelos pastores quanto pelas suas ovelhas.

A comunidade acredita que o compromisso social que possui para com os mundanos é a sua conversão. Assim, uma benzedeira crente, membro do pentecostalismo na sua expressão Quadrangular, quando estive em sua casa, alegando não estar passando bem de saúde e buscando uma resposta e uma aproximação junto a ela, me orientou:

Você teve uma questão de mau-encaminhamento com alguma pessoa e por isso você está doente. Vai na Igreja Quadrangular (vim descobrir o nome depois, pela orientação do endereço) e quando o pastor perguntar 'quem está com algum problema' você levanta a mão e vai lá na frente. Ele faz uma oração e você melhora.

Nessas seitas religiosas, a bênção para os fiéis é realizada, salvo situação ritual especial, como é o batismo e as profissões de fé, no próprio templo, pelo pastor, com a autoridade de quem está respaldado pela religião, feita em nome do divino. Faz uma bênção coletiva, destinada a todos os seus membros concomitantemente, e, desse modo, é vista com muita intollerância e rigidez a bênção realizada por agentes autônomas em suas casas, especialmente quando essas já se encontram na condição de benzedeiras manifestas:

Soube que D. Yolanda, uma das benzedeiras crentes, foi expulsa da Assembléia de Deus porque se insubordinou às regras

dessa confraria, comercializando *óleo santo* preparado para uso ritual nessa agência de culto, quando utilizou-o em seus trabalhos autônomos de bênção, profanando-o.

No caso específico dessa advertência e da exclusão da benzedeira da comunidade religiosa, o conflito entre ela e o pastor foi o móvel da discórdia. Aqui, o líder institucional, o funcionário do perdão, utilizou-se politicamente da posição hierárquica e da autoridade para puni-la em nome do sagrado. Em outras palavras, na medida em que a benzedeira individualizou esse saber religioso, que é de acesso coletivo, constituindo-se com ele numa unidade responsável pelas benzeções e trabalhos de cura em caráter particular, garantiu e reivindicou para si um interesse político junto aos seus clientes. Foi, então, punida por um agente externo à sua categoria profissional, mas em nome do sagrado. Contudo, a referida benzedeira manipula outra visão a esse respeito:

*afastei de lá da Assembléia de Deus
devido a uma grande calúnia, porque
visto nós fala de Deus em casa...*

Essa mesma benzedeira conta que o seu crescimento no dom envolveu uma passagem condicional por uma consagração, pelo jejum, oração e um comportamento específico.

4 A AGENTE DOMÉSTICA MEDIÚNICA: KARDECISTA E UMBANDISTA

Introduzo neste item tanto a iniciação da benzedeira kardecista quanto a da umbandista; e, no final dele, discuto a visão de mundo que subjaz às suas práticas.

4.1 A INICIAÇÃO NO DOM ATRAVÉS DA MEDIUNIDADE NO KARDECISMO :

encosto é isso: espírito que está vagando. Ele não tem luz, porque tem esses magogos que foram. Porque nós, é assim, às vezes não paga aqui, mas paga lá, né? Então, ele (o espírito), fica atormentando as pessoas. Deus que me perdoe. Não gosto nem de falar.

Nessa categoria encontrei apenas uma benzedeira kardecista, cujo pai teria sido curador católico. A iniciação no dom pelo desenvolvimento mediúnico no kardecismo ocorre através de cursos que são promovidos aos seus noviços, com uma programação em dias e horas pré-definidos.²

O encaminhamento de uma noviça a um curso dessa natureza pode ocorrer da seguinte maneira: geralmente motivada por uma doença ou por um sofrimento inexplicável, ao procurar essa instituição para um passe, que é um trabalho efetuado diariamente e com acesso para o público em geral, a noviça marca uma consulta com um médium de cura. Dessa consulta, específica para problemas físicos, participa um número restrito de pessoas (não médiuns), que é coordenado e ouvido por um médium de transporte, um experiente no dom. Ou ainda, dependendo de como a noviça é orientada no passe, pode optar de imediato por uma consulta para problemas espirituais, consulta que visa especificamente o desenvolvimento mediúnico, tendo como médium mais experiente uma entidade de cura.

Às consultas, em geral, são reservados dias e horas da semana: para o primeiro caso (para problemas físicos) geralmente às segundas, quartas e sextas-feiras, das 20 às 22 horas,

Normalmente a quinta-feira é o dia escolhido para que sejam ministradas aulas doutrinárias num curso específico para médiuns. Nelas ensinam-se às novças os princípios, fundamentos e objetivos do kardecismo, que podem também ser concebidos como sendo uma visão científica do cristianismo (CHAUÍ, 1980). Essa visão é pautada pela existência de um projeto de caridade e de ideal de perfeição.

Para se efetivar um trabalho dessa natureza é imprescindível a presença de conselheiros que promovam, ao lado das aulas, um trabalho de purificação dos médiuns: trata-se de uma espécie de psicoterapia popular grupal onde as novças na mediunidade do dom são ouvidas, conselhos e recomendações são-lhes transmitidos, especialmente com relação à *brigas na família* e problemas afetivos. Trata-se de investir na formação de atitudes pessoais da agente, trabalhando espiritualmente os conflitos familiares e do grupo doméstico, semelhante aos bruxos estudados por Evans-Pritchard (1978).

Nessas aulas é programada a reconstituição da identidade da futura médium, sendo-lhe apresentada uma formulação da sua vida pretérita, onde, por meio de uma revelação, ela toma conhecimento de fatos ocorridos em outras encarnações. Esses fatos lhe fornecem um passado transcendental e uma explicação da aflição presente. Nesse ato lhe é proposta uma nova identidade, única e pessoal, intransferível e calcada no passado, onde, alhures, teria sido uma senhora de engenho que maltratava seus escravos, um viking sangüinário, responsável por muitas mortes, ou outros fatos culposos. Essa nova identidade a situa junto dos demais médiuns, já constituídos como tal, e oferece-lhe uma racionalidade com relação à sua aflição presente; ra-

cionalidade que, por mais imprecisa que possa ser, torna a existência compreensível, manipulável, e, portanto, suportável (GALINKIN, 1977).

Nessas aulas é feito o ensinamento da incorporação, um fenômeno que envolve treinos mediúnicos e manobras corporais observadas também nos adivinhos da sociedade Zande (EVANS-PRITCHARD, 1978), envolvendo uma transformação pessoal do aprendiz (MAUSS, 1979). Tive acesso a um dado que considero importante destacar aqui: às vezes o discurso do médium em posseção é gravado em fitas magnéticas e as noviças têm acesso à gravação.

Os conselheiros também constituem-se em auxiliares e divulgadores da doutrina kardecista nos trabalhos de mesa, realizados geralmente uma vez por semana nessas instituições. Nessas sessões regulares, que são também um tipo de culto, os frequentadores anunciam publicamente os seus problemas.

Dependendo do tipo e da natureza do problema apresentado pelo frequentador (e quem determina essa natureza é o médium de transporte), ou quem sugere o seu problema é a noviça (o que parece acontecer mais raramente), nessa situação, a noviça é encaminhada para outra forma de solução ou através da via mediúnica, ou para a cura com a *medicina da terra*.

As instituições kardecistas formam uma espécie de federação ao produzirem serviços de solução diferenciados. Para as camadas baixas da população, produzem serviços de cura, curas físicas, respostas e estratégias às crises de vida. Para as camadas médias e altas, aquelas que possuem acesso à cura por outras vias (como, por exemplo, à medicina alopata ou homeopata), essas instituições produzem serviços espirituais, como aqueles ligados à tranquilidade, à segurança e ao equilíbrio, que

lhes foi furtado por uma *perturbação*. Quase sem exceção, todos os trabalhos realizados ali são gratuitos.

Não disponho de informações precisas nem sobre a duração do desenvolvimento mediúnico, nem sobre se as noviças podem ou não escolher com que elas querem ser iniciadas. Contudo, nas instituições kardecistas, posso supor que o professor seja imposto à noviça pela instituição.

4.2 A INICIAÇÃO NO DOM MEDIÚNICO NA UMBANDA

A iniciação no código da umbanda geralmente ocorre a partir de alguns fatos: um sofrimento inexplicável, geralmente uma doença ou, mais raramente, o reconhecimento "natural" do dom. Essas são as razões que fundamentam a procura da instituição.

No processo de formação profissional das médiuns umbandistas há níveis e graus distintos de aprendizado. Para ser uma médium umbandista, a noviça deve necessariamente passar por algumas provas, que envolvem gastos materiais destinados à compra de objetos rituais (VELHO, 1973; MOTT, 1976).

O desenvolvimento da mediunidade de uma noviça na umbanda obedece a uma crescente hierarquização de dificuldades: primeiro, nas sessões públicas, segundo, nas sessões privadas e, depois, nas festas. As sessões públicas, abertas ao público duas ou três vezes por semana, oferecem a todos os frequentadores e clientes que não desenvolveram a sua mediunidade um acesso ao sobrenatural.

O acesso ao sobrenatural, nesse contexto, se faz através dos trabalhos de *passes*, que se constituem em invocações aos

guias de luz e são, antes de tudo, bênçãos, imposição de mãos, de braços e uma ponte de passagem do mundo das relações ordinárias para o mundo das relações extraordinárias. Esse acesso possibilita ao frequentador pedir conselhos, ouvir palavras de estímulo e de apoio dos *guias de luz*, únicas entidades invocadas, e que, através dos "aparelhos", incorporam os seus médiuns (VELHO, 1973; MOTT, 1976).

Nas sessões privadas, abertas somente a alguns chefes de terreiro e a alguns poucos médiuns de sua confiança, são invocados os *Exūs*, os *guias das trevas*, os *guias da esquerda*; constituem uma opção mais reservada para se fazer contato com o sobrenatural e para se penetrar num código temido, perigoso e misterioso.

A gira é a terceira oportunidade da noviça atingir o sobrenatural, extraíndo desse contato com as entidades um aprendizado e uma virtude permanentes para o dom: a capacidade de comunicação e de manipulação do ordinário e do extraordinário, através da produção do fenômeno da possessão. Dona Margarida, uma benzedeira umbandista explica o que é a gira:

(...)Então os *guia* te põe na gira. Sabe o que é a gira? É a roda que tem que ir de roupa branca. Precisa vela acesa pros caboclos, precisa vela de cor pras santidades e a gente gasta, menina! Gastei, olha... Tem gente que fala... tem gente ingnorante que fala: 'ah, eu não devia de cobra' trabalho' Como é que a gente...? A gente gasta um dinheirão pra desenvolver. Depois a gente não vai cobra? E as roupa... A gente tem que lavá. Vai num santo e uma, vai no outro santo, e outra. Tem que ir com roupona (roupas embabadas). Olha (me mostrando uma saia rodada, longa, cheia de babados, branca). Em quanto ocê não acha que ficou essa saia? É véia, tem treis ano. Oia

são, tem outra por baixo. Não pode ir sem saio, brusa branca, e tênis branco no pé, e tirinha branca, e paga condução e vêio caboclo faz cruz e preto velho pra levã nas encruza, e vela, galinha preta, e pólvra, e pinga, e cerveja, e cigarro. Tudo sai do bolso da gente. Quê dizê que fala: 'mais aqui não deve de cobra? Meu Deus! A gente gastou tanto aí. Cada um disso aqui (referindo-se a estátuas de santos que estão no seu altar), quanto ocê pensa que a gente vai lá embaixo (na loja da umbanda), a gente quê troca, quê... quanto é que... esse aqui... só esse (santo), o ano passado (em 1978), custou sessenta conto (...). Esse... esse... esse penacho de caboclo, meu, ele agigiu caã pena de ... de... de corvo.

4.2.1 A Mediunidade na Teoria da Reencarnação

A existência de uma mediunidade na teoria da reencarnação, partilhada pelas kardecistas e umbandistas, é considerada como a potencialidade de um dom que deve ser desenvolvido e dirigido aos outros, numa prática do bem. Esse dom se expressa, para o seu possuidor, por meio de um sinal: um sofrimento moral ou uma doença, que assinala singular e unicamente uma crise de vida.

Desenvolvido esse potencial, podem ocorrer concomitantemente dois fenômenos: primeiro, o desbloqueamento do espírito do noviço, desbloqueamento necessário para dar passagem a novos espíritos (bons ou maus) e, segundo, a prática do bem, geralmente da benzeção e na benzedura.

Esses espíritos serão trabalhados em sessão ritual juntamente com médiuns mais experientes até que atinjam o ideal da perfeição, subjacente à ideologia da perfeição espiritual mediúnica.

O aparecimento de doenças e de sofrimentos, provocados pela mediunidade bloqueada, é semelhante aqui ao bloqueio da bruxaria estudada por Evans-Pritchard (1978). No caso da agente mediúnic, trata-se de uma doença que coloca o corpo humano num sofrimento inexplicável à ótica da medicina, do saber legítimo e encontra na religião kardecista ou umbandista um canal de expressão e de superação desse sofrimento. A medicina erudita, impotente para esse nível de mal, admite uma cura, uma solução, a nível religioso (SINGER, et alii, 1978).

Solucionada ou explicada a origem desse sofrimento, ele ganha uma nova racionalidade, tornando-se suportável à novicia, que no aquêm da sua existência carnal, vaga e, imprecisamente, identificará um momento em que contrariou as regras da justiça e da piedade, razão do sofrimento atual. Ainda que permaneça esse sofrimento, muda-se a perspectiva com que se o olha, isto é, a forma de relacionar-se com ele. E a novicia encontra nos rituais religiosos uma linguagem e um código para que esse sofrimento se expresse ao lado de outros noviços, portadores de problemas semelhantes para que conte com o apoio dessa comunidade de amor, que passa a estar atenta, a ouvi-los e a tê-los como eleitos, atribuindo-lhes uma missão (MAGNANI, 1981).

Na concepção mediúnic, o corpo é concebido como alguma coisa que deva expressar e afirmar a linguagem do bem. É também, muitas vezes, objeto de provações terrestres, das *almas penadas* ou dos *espíritos sofredores*. Corpo e alma compõem uma unidade indissolúvel; separando-se no pós-morte, onde o corpo material desencarna e jaz. E a alma percorre uma trajetória que deverá desembocar na perfeição, para o que conquista nos diferentes organismos humanos, um espaço para habitar, um ha-

bitat. Deve atravessar o caminho de infinitas desencarnações e reencarnações, em novas matérias corpóreas, até purificar-se.

A mediunidade só pode ser desenvolvida com o auxílio de sujeitos sociais que já viveram essa experiência singular: são os médiuns. Eles operam o sobrenatural, área de fenômenos considerados perigosos, temíveis, de determinação mágico-social. Através dos contratos e das trocas estabelecidos pelos médiuns com os agentes do sobrenatural, os guias, ocorre, segundo essa concepção, um desbloqueamento do corpo perturbado, que é o início do processo de desenvolvimento mediúnico. O desenvolvimento da mediunidade resulta, de outro lado, em recompensas, e também possibilita ao noviço iluminar os guias, visando afastar o obsessor:

tem médium que não afasta o espírito obsessor. E quando os guias aparecem e perturbam a vida da gente, é porque eles querem luz. Se não desenvolver a mediunidade para afastar o espírito obsessor, a pessoa fica mais perturbada.

A mediunidade separa os executores do dom, isto é, médiuns e noviços, das pessoas comuns. Ela é um indicador de uma meta a ser atingida e é condicionadora de uma boa condição de vida ou de saúde:

quando preciso de qualquer coisa os guias me enviam. Eu não conhecia o espiritismo (a mediunidade exercida no dom). Depois que conheci, a minha vida melhorou muito. Consegui dinheiro para comprar tinta para pintar o quarto. Queria uma geladeira nova e ganhei. Queria consertar o sofá e consegui o dinheiro. Consegui dinheiro para colocar moldura em duas fotos: de Jesus e de N. Sra. Aparecida.

Aprendendo a linguagem da sua mediunidade, que envolve uma expressão corporal peculiar, a noviça permite que o guia preencha os limites do seu corpo e se volte em direção à missão da benzeção. Para conseguir esse estado, a noviça fica em pé, em atitude de concentração, de reflexão, de olhos fechados, em silêncio, dois ou três minutos. Embora o tempo de concentração para *chamar as correntes* varie individualmente, passado esse tempo, começam a aparecer os tremores e o enrijecimento corporais, acompanhados de arrepios que escapam ao seu controle. Parecem ser fenômenos que ocorrem a nível do sistema nervoso simpático (LÉVI-STRAUSS, 1975) e são reconhecidos com o nome de *possessão* ou *estar tomado*. Quando não ocorrem o enrijecimento e os tremores, ou seja, quando o fenômeno não ocorre a nível de corpo, mas da consciência, é denominado pela noviça de *concentração*.

De um modo ou de outro, as benzedeadas acreditam que esses fenômenos sejam provocados pelos guias, responsáveis espirituais diretos pelos seus trabalhos de bênçãos e de cura.

Uma benzedeadas kardecista, possuidora de uma mediunidade inconsciente mostra como sente esse fenômeno:

quando eu benzo é o guia que entra em mim. Eu não sou eu quem curo. Quando o guia entra em mim, eu sumo (me transcendendo). Quando o guia sai do meu corpo, eu não me lembro o que aconteceu.

Na concepção mediúnica, os guias e os parentes religiosos dos médiuns e das noviças determinam não apenas o tipo de médium que será a benzedeadas (se vidente, sensitiva, consciente, inconsciente, de inspiração, de percepção, de irradiação, de incorporação, de sonambulismo, de psicofonia, de psicografia,

de intuição, etc...), como também a trajetória temporal da sua missão.

Durante o levantamento de material de campo fiz contato com um benzedor kardecista, um médiun, encerrando a sua missão por determinação dos seus guias, depois de ter completado 25 anos de missão. Ele restringia cada vez mais o seu atendimento, alegando que não podia mais atender porque encerrara-se a sua missão, mas indicava outra benzedeira Kardecista, D. Dolores, em quem confiava.

Nem todas as benzedoiras kardecistas aposentadas pelos guias procedem da mesma maneira com relação à benzeção. Algumas não seguem a determinação de encerrar sua missão, o que me faz pensar que, mais do que imposta a missão através da autoridade dos guias, o seu encerramento parece ser determinado também pela perda da força física dos seus médiuns, em decorrência de uma idade mais avançada, fenômeno também observado na umbanda da cidade de Marília (MOTT, 1976). Cito abaixo o depoimento de uma benzedeira kardecista que é claro com relação a esse aspecto:

quando eu benzo, eu chamo o Dr. Osório do espaço, mas eles, os guias, querem que eu pare de benzer, porque o meu corpo já está fraco.

Médicos e advogados do espaço trabalham num espaço simbólico onde, através de uma relação de parentesco religioso com as benzedoiras, colocam-se a seu serviço, evidenciando-se, dessa forma, uma forte relação entre a cura do corpo e a da alma, ou a superação dos sofrimentos: *Dr. Rogério é o meu guia médico. Ou então: São Francisco de Assis é o advogado dos passos.*

Ou ainda: *Os guías médicos formam uma corrente muito grande. Aquele que aparecer na hora é que faz a cura.*

Seja como uma aprendiz da benzeção ou apenas como uma fiel, frequentadora ou cliente, é dada uma ênfase muito grande ao sofrimento, por concebê-lo como uma força que impede o bem, o surgimento da ordem, da alegria, do equilíbrio, da saúde, do conforto espiritual, substantivos que sintetizam para as mediúnicas uma condição digna de existência.

Quando perguntei a uma benzedeira iniciada num centro kardecista como ela identificava no seu corpo a chegada do seu guia, já que ela não entra em possessão; ela me respondeu: *ah, eu sinto que ele chega. (Dói?) Dói nada, vem daquele frio gostoso e pronto.*

Nas instituições umbandistas a noviça deverá passar por provas que podem apresentar nuances diferentes, em diferentes terreiros. Nos terreiros estudados por Tanabe Mott, um dos médiuns, quando indagado, revelou ter passado por duas provas, que se constituíam em: a) tomar uma garrafa de pinga sem se embebedar, porque entidade não se embebeda com uma grande ingestão de álcool e b) atravessar brasas sem se queimar, porque entidade não se queima (MOTT, 1976). Essas provas têm o objetivo de instrumentalizar a noviça ao seu ofício.

Dentre os rituais mais elaborados, como exemplo na gira, a noviça tem a oportunidade de aprender os pontos cantados e riscados referentes aos rituais, aprender a se comportar enquanto tomada e como uma médium institucional, para que o seu dom seja fortalecido.

No processo de iniciação da noviça à umbanda, depois de solucionado o problema que a moveu até a instituição, frequen-

tando cultos regulares como uma convertida à doutrina umbandista ou para não ser assediada novamente pelos espíritos, é convidada a desenvolver a sua mediunidade.

Nesse processo, ela é subordinada ao chefe do terreiro que lida com o sobrenatural, ajudado por um grupo de médiuns. Quanto maior for o número de médiuns que o chefe de terreiro conseguir desenvolver, tanto maior será o seu prestígio e reconhecimento social dentro da comunidade, fato que pode redundar em compensações materiais mais elevadas para a instituição. Sendo o chefe de terreiro responsável pela iniciação dos seus noviços, espera-se fidelidade para com ele, subordinação para com o seu pai-de-santo, isto é, aos guias que o chefe incorpora. O chefe de terreiro espera que o seu aprendiz o auxilie nos serviços rituais, oferecendo-lhe, inclusive, contribuições materiais. Médiuns e chefes entram numa relação social de dependência recíproca: os primeiros devem prestigiar os segundos, que, prestigiados, devem legitimar os primeiros (MOTT, 1976).

Na medida em que a posse de um saber comum, transmitido inicialmente ao noviço através do acesso público ao sobrenatural, vai se individualizando através do passe, como nas "sessões privadas" e na "gira", paralelamente aumentam e ganham novos contornos as relações conflitivas para atingir esse saber. Novas "mistificações" surgem entre chefes de terreiro, médiuns e noviços.

À proporção que os novos médiuns aprendem a dominar o sobrenatural, pode ocorrer um processo de insubordinação com relação aos seus "babás", o que resulta em conflitos, dos quais os mais radicalizadores são a expulsão desses médiuns dos seus terreiros de culto e a abertura de novos terreiros por parte

dos expulsos.

E, desse modo, a entrada na *gira* é, para o noviço, ao lado do sucesso adquirido após alguns anos de desenvolvimento em terreiros alheios, o primeiro passo para a abertura de um terreiro próprio (MOTT, 1976).

A trajetória de uma médium e benzedeira nas religiões mediúnicas pode possuir dois desdobramentos: de agentes autônomas podem institucionalizar-se, quando manipulam bem o sobrenatural, fundando para isso um espaço próprio de trabalho, o seu terreiro. Podem, ainda, usar da *filiação* e do apadrinhamento de outros terreiros, através dos seus chefes. Esse é o caso de D. Margarida, umbandista que não funda terreiro porque *não quero* e o de D. Filô, que fundou um centro espírita.

5 A INICIAÇÃO NO DOM PELO ESOTERISMO

Destaco aqui alguns aspectos relevantes sobre o modo de iniciação no dom para o benzedor esotérico. Saindo originalmente do catolicismo, possuindo parentes consanguíneos com prática na obstetrícia popular (a mãe e a irmã eram parteiras) e, a avó materna benzedeira, Sr. Ângelo iniciou-se no dom da benzeção. Seu aprendizado, além de passar pela esfera familiar, atravessou as instituições kardecistas, as práticas de baralho e dirigiu-se aos conhecimentos e técnicas de massagem com as mãos e com aparelhos elétricos, chegando aos conhecimentos de enfermagem, aos mistérios mais profundos do esoterismo, com as práticas de leitura de sorte em *bola de cristal*.

A) A CURA E A UTILIZAÇÃO DE RECEITAS EM LIVROS:

cura é só com livros que eu tenho. Livros antigos de ervas, um livro que fala de todas as qualidades de ervas e como é que faz. E a gente faz pela convivência. É um livro grande mesmo, que fala de todas as plantas.

B) A ENFERMAGEM NO DOM:

trabalhei nove anos, quase nove anos na Casa de Saúde aqui. E menos como chefe dos enfermeiros da Casa Regional, né? em Poços de Caldas, e trabalhei como enfermeiro. Dava injeções e fazia todo tipo de aplicação. Faço massagem em pessoa que tem torcicolo, e em três minutos a pessoa não tem mais torcicolo.

C) OS BARALHOS E A LEITURA DE SORTE:

depois continuamos. Comecei a trabalhar com o baralho, tudo pelos próprios livros.

D) FREQUÊNCIA À INSTITUIÇÃO KARDECISTA:

eu já frequentei centros espíritas, mas eu não tenho muito conhecimento a respeito. Eu vou mais pelo hábito. Eu não gosto, a gente faz (o benzimento) mais por uma devoção, além que eu tenho conhecimento, tenho revistas (...).

E) FREQUÊNCIA AO CENTRO ESOTÉRICO:

é em São Paulo (que eu frequentei o Centro Esotérico). Aqui eu não vou, porque não se formou por aqui tesoureiro suficiente, então só em São Paulo (...). Com o tempo a gente aqui foi desligando (...). Tem muitos hinos, vários hinos, mas a gente não tem mais lembrança, porque eram vários hinos, mas era muito bonito. (Quem dirigia?) Ah, tinha muita gente: uns cinco ou seis (...). Tinha uma espécie de pastor, que dava a explicação, orientação, dava estudo, dava

tudo, mas com o tempo a gente não levou tudo aquilo muito a sério, a gente se formou e saiu fora.

F) OS MESTRES:

tem mestres, médiuns, tesoureiro. Tem tudo, né? Em São Paulo frequentei pouco tempo. Consegui o diploma por causa da formação que eu tinha que fazer, os estudos (...). Professores, ele chegava e explicava, dava aulas e fazia a pessoa fazer a força. (Como?) A força eles não ensinam geralmente, a gente tem que aprender pela própria corrente. (Não entendi, como?) Os guias vêm e a gente faz os pedidos para as correntes. (Se eu quiser fazer eu posso?) Não, porque a senhora não é desenvolvida e não pode fazer. Tem que ser desenvolvida antes, tem que fazer os pedidos para as correntes, tem que chamar os guias.

G) A PREPARAÇÃO NO DOM:

para ter o dom tem que preparar a pessoa, tirar todo o mal, preocupações com a família, não pode ter nada disso. (No Centro Espírita) se desenvolve pelos trabalhos que faz, pelas correntes que a gente recebe; quando a pessoa está preparada, ela recebe. Enquanto não estiver preparada, ela não recebe. (O que é estar preparada?) Preparado pela força da devoção, do pensamento, se a pessoa quer seguir, quer ser médium, ela recebe. Se ela não quer, se ela não tem força, se ela não tem qualquer preparação pode ocorrer mal, espírito mal, então a gente não pode receber; os próprios guias têm que estar ali para preparar a gente para receber.

H) A BOLA DE CRISTAL E A PROVA DE FOGO:

a gente vê na bola de cristal. A bola de cristal é uma força muito grande. A gente tem que por ela na mesa, então, por exemplo, são cinco pessoas

de cada vez que vai fazer o teste. A gente tem que concentrar e chamar as correntes. (Que correntes?) São as correntes africanas, correntes esotéricas e pedir. E depois vem ali o nome da pessoa que está pagando (o sofrimento) e fica pra cá. Então, não pode olhar para trás, para ver o que está formando. Se olhar para trás, fica reprovado. Se não olhar, ele vê tudo o que tem que ver: a pessoa, o enterro, o nascimento, o casamento, o caixão, a caveira, tudo! (E o senhor não ficava com medo?) Dã, muita gente tem, mas é uma força muito grande. Mas, de cinco passa um ou dois, e muitos, se não olha para trás (distraia a atenção) vê muitas coisas de outro mundo. Se olhar para trás, a pessoa é reprovada no teste. Dura 25 minutos que tem que ficar ali. Se ele sair fora, ele estragou todo o trabalho (...). Eu fiz e passei (...) deram o certificado, o documento. (No teste) dependendo do caso, da pessoa (de quem se vai ler a sorte), uns dura uns dez, quinze minutos, a gente chega até vinte e cinco minutos. Se a pessoa tem muita complicação na vida, morte... Se é uma pessoa que vai morrer de hoje para amanhã, sai ela carregando o caixão. Aparece mesmo a morte. É muito impressionante!

I) O DOM CERTIFICADO:

é umas folhas que a gente tem que estudar, e até que você não tenha completado aquelas folhas, você não pode receber e fazer o trabalho. (Quem dá o diploma?) O médium esotérico, tem um médium esotérico (...). Mas a minha força é mais para o benzimento, para a massagem.

J) OS AUXILIARES NO DOM:

tudo é forma do pensamento (...). Nós fazemos pelo próprio pensamento. (No Centro Esotérico) eles dão aulas, mas a gente (paralelamente) vai recebendo as forças. Tem vários guias. Tem um senhor já meio de idade, tem dois ra-

pazes já moços ao todo são quatro: tem dois aparelhos e dois mēdios. Por exemplo, uma pessoa que está muito tomada, tem que passar para outro.

Concluindo este item quero acrescentar algumas observações: o aprendizado dos segredos, técnicas e competências para lidar com o universo sobrenatural através do esoterismo, num outro contexto urbano-industrial, na cidade de São Paulo, leva esse benzedor a produzir uma nova legitimidade para as suas práticas. Essa situação é semelhante àquele encontrado junto aos trobriandeses quanto à compra dos conhecimentos da magia pelos estrangeiros, situação na qual estão envolvidos gastos materiais (MALINOWSKI, 1976), em alguns contextos com preços determinados, constituindo o ato da compra, uma parte do ritual que gera o poder do seu agente. Por outro lado, no contexto Zande esse poder é duvidoso e ilegítimo se for recebido gratuitamente (EVANS-PRITCHARD, 1978). BRANDÃO (1980) discute a iniciação de uma umbandista que adquiriu os conhecimentos do seu ofício no Rio de Janeiro e em São Paulo, estabelecendo-se em Itapira, SP, e legitimado o seu saber, por meio de um conhecimento exterior à comunidade onde vive e atua. O quadro 19 procura sintetizar os diferentes caminhos utilizados pelos agentes domésticos visando o desenvolvimento do seu dom.

Como é que a presença de uma autonomia no trabalho da benzedeira a move em direção ao aprendizado da benzeção? Essa questão será tratada no VII capítulo.

	INSTITUIÇÕES, PARENTESCO	CHAMAMENTO, COMPROMISSOS, GASTOS	AGENTES/BENEFICINA E APRENDIZADO
te doméstica católica	a. família nuclear; parentes consanguíneos b. pessoas particulares; amizade e efetividade c. iniciação autodidata.	herança vocacional, ausência de médicos. Passar adiante as orações quando encerrar a carreira. Nenhum gasto. ensinamento por tradição oral. Passar adiante as orações quando puser fim à carreira. Nenhum gasto.	relação de troca, do mais velho com o mais moço, na linha de descendência materna, com a passagem do saber pela tradição oral. Aprendizado de orações, jaculatórias, simpatias, medicamentos caseiros, industrializados, benzeção por necessidade, massagens, banhos, etc... transmissão por tradição oral, via relações de amizade.
te doméstica de católicas	Instituição kardecista, através de agentes institucionais e de parentesco religioso com as entidades sobrenaturais, movidas em situação ritual, em sessões públicas.	superação de algum sofrimento, alguma crise de vida, de saúde, ou morte de algum parente querido. Compromisso em desenvolver o dom através de uma missão com o tempo determinado pelos guias.	relação de poder e de submissão do aprendiz para com o mestre. A benzedora é um médium em processo de formação ou de aprendizado. Invocação de guias, orações, provocações de fenômenos físicos no organismo, ritualização de objetos, passes, comunicação com os guias médicos e advogados do espaço; irradiações, controle das forças sobrenaturais nas más influências e seus encantamentos. Conhecimento doutrinário.
e doméstica católica	a. Assembleia de Deus. Pastores, presbíteros, diáconos, obreiros, fiéis. Parentesco ideológico: irmãos. b. Igreja do Evangelho Quadrangular do Movimento Nacional de Evangelização	tradicional, em confessionário religioso. Divulgação das palavras divinas. Coletas, dizimo, natal dos pobres. Revelação e o uso do óleo santo. Conversão dos <i>mundanos</i> . tradição oral em confessionário comunitário. Divulgação das palavras e curas divinas. Coleta e dizimo.	relação de iniciação. Aqui a benzedora é um fiel. Aprende a ter fé, a fazer orações, a apelar as emoções, a divulgar os conhecimentos bíblicos as curas milagrosas. Aprende a caridade, a leitura da Bíblia e os hinos. idem
e doméstica de médiumista	a. Centro Espírita Kardecista: líderes, médiuns, fiéis, parentesco religioso	superação de alguma crise de vida, saúde, morte de algum parente, sofrimento, herança vocacional e o desenvolvimento da mediunidade. Missão com tempo determinado pelos guias.	relação de subordinação aos médiuns. A benzedora é uma médium em formação. Aprende a realizar a invocação de guias, a provocação de fenômenos físicos no organismo, a ritualização dos objetos, a receber espíritos, dar passes, praticar a filantropia e a caridade, realizar sessões públicas e especiais, lidar com os guias médicos, com médicos e advogados do espaço. Fazer irradiação, controlar as forças do espírito, lidar com as más influências e os seus encantamentos, com a magia.
ista	b. Tenda Espírita Umbandista. Médiuns, fiéis e clientes. Parentesco religioso.	dom somado ao desenvolvimento da mediunidade na gira; gastos com objetos rituais, tais como: roupas próprias, sapatos, tênis, carne, pólvora, cigarro, chá, rito, velas, fitas, galinha.	relação de poder com a iniciante, a novicia é colocada na <i>gaba</i> , situação ritual em que se dá o desenvolvimento da sua mediunidade.
e doméstico	Centro Esotérico Comunhão do Pensamento Parentesco religioso.	herança vocacional somado ao desenvolvimento mediúnico. Gastos com livros de ensinamentos de cartomancia, quiromancia e objetos rituais. Missão sem tempo determinado, dado mais pelo limite físico explícito.	relação de subordinação do aprendiz para com o mestre. Prova de caráter seletivo. Relação do aprendiz com a instituição é meio burocratizada, meio profissionalizante. Aprendem a realizar concentração, irradiação, quiromancia, leitura de bola de cristal, aprendem a realizar <i>enchentes</i> na cachoeira, em encruzilhadas.

NOTAS DO CAPÍTULO VI

¹A literatura clássica relata casos, onde, para o noviço revelar a especificidade do seu saber, da sua habilidade, ele tem que ser colocado numa prova pública (MAIR, 1969; TURNER, 1974; MAUSS, 1974 e 1979; LÉVI-STRAUSS, 1975; MALINOWSKI, 1976; EVANS-PRITCHARD, 1978).

²Todas as informações acerca da iniciação no kardecismo foram reconstruídas com dados da Casa do Menino Jesus de Campinas.

CAPÍTULO VII

A AUTONOMIA DA BENZEDEIRA E A TRAJETÓRIA PARTICULARIZADA

Discuto neste capítulo três aspectos importantes ligados à trajetória de iniciação da benzedeira popular urbana de Campinas: a) a sua autonomia profissional; b) a sua opção religiosa e c) a sua especialização profissional.

1. A AUTONOMIA DA BENZEDEIRA

Escreva o que eu digo. Depois que Deus me revelou, escreva.

No capítulo III discuti a benzedeira como aquela que em termos sociológicos mais se aproxima da magia, não somente pelo conteúdo do seu ofício, mas pelo modo como se organiza, isoladamente, no contexto social. Essa particularidade terá um novo desdobramento neste capítulo, a questão de sua autonomia profissional.

As benzedeadas possuem uma trajetória de iniciação muito singular, podendo variar de agente para agente, visto fundar-se numa experiência de cunho individual, como apontei páginas atrás.

Para apreender o ofício da benzeção elas buscam sempre, por conta própria, enriquecer e ampliar o acervo de técnicas e conhecimentos, os quais são integrados pelas *símpatias*, *massagens*, *jaculatórias*, *banhos*, *chãs*, *aconselhamentos*, *prescri-*

ções, *iluminações, irradiações*, cartomancia, às vezes quiromancia, *leitura de sorte* através dos búzios, e, mais raramente, *da bola de cristal*.

A questão da autonomia profissional como uma característica ligada à identidade da benzedeira vai determinar outro traço fundamental para entendê-la: para obter o fundamento doutrinário do seu ofício, fundamento esse que se constitui na base do saber utilizado na prática da benzeção como um processo de fabricação do conhecimento alternativo ao saber legítimo, a benzedeira escolhe as pessoas e, às vezes, o local e as condições que deseja. O aprendizado ocorre por sua própria conta, bem como os riscos da sua profissão. Nessa condição, tem sido pouco comum elas integrarem um grupo profissional institucional da benção, às vezes seu concorrente.

No setor de serviços da medicina popular, a autonomia da benzedeira resulta também em opções de dispensa de textos que, em outras situações poderiam auxiliá-la no ofício do benzimento, como por exemplo, a Cruz de Caravaca *que puxa mais para a macumba*, ou a Bíblia, *porque já conheço de cor*.

A questão da autonomia profissional da benzedeira para a construção do saber popular referente à benzeção, implica, de outro lado, a ausência de socialização das verdades populares desse objeto específico. Embora os conhecimentos relativos à medicina popular sejam culturalmente partilháveis, aqueles referentes às benzeções propriamente ditas (*fórmulas, orações, jaculatórias*) são individualizados e mantidos sob regras de controle comunitário, conforme discuti no capítulo V.

Durante a pesquisa de campo, algumas amigas estiveram comigo na casa de agentes domésticas. Para mim essa prática se

constituía numa oportunidade de mostrar um pouco mais do meu mundo, como troca aos dados que delas eu estava recebendo, além também de aliviar o peso e o desgaste que se constitui a fase de produção de material empírico; outras vezes, quando foi necessário, para tentar sentir "de fora" a benzeção.

Numa dessas andanças, em outubro de 1979, fizemos um contato com um benzedor muito interessante, residente num sítio que pertence ao município de Jaguariūna. O processo de iniciação desse agente (formação e socialização) ocorreu da seguinte maneira: sua avô, parteira e benzedeira, introduziu-o nessa ciência espiritual.

Ele conta que:

antes dela morrer me entregou um cordão de S. Francisco revelando-me que mais tarde Deus ia dar inteligência por mim mesmo. Minha vida sempre foi muito marcada pelo sofrimento, físico e espiritual. Eu só vivia muito só. Tinha muita insônia, dor no corpo. Não tinha gosto para nada.

Quando, segundo ele, o viver estava se constituindo num sacrifício, ele se lembrou da revelação da avô. Mudou-se para a Bahia e se converteu ao kardecismo, desenvolvendo a sua mediunidade no dom nessa religião, porque: *o padre não aceita e de graça tem que entregar a missão.* A partir desse fato, ele iniciou a sua carreira: *foi o ponto em que eu comecei essa instrução de benzimento.*

Em seguida frequentou o Centro da Bandeira Branca de São Salvador, onde auxiliou nos trabalhos de bênção e de cura institucionais. Prosseguiu sua carreira cheia de segredos e mistérios, quando tomou contato com um *Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento*, instituição que o elegeu um curador.

Mudou-se dessa capital para o norte da Bahia, onde se ligou a um outro centro. Logo em seguida foi para o Rio de Janeiro e se integrou como membro ao *Círculo Esotérico*, assistindo a três missas e a três conferências na Igreja Católica, e concluiu: *sempre estudando a prece espírita, pedindo a comunhão, até que alcancei esta promessa*. Com respeito à sua autonomia, ele destaca: *eu não gosto de festa, de comércio. Eu preciso do povo e o povo precisa de Deus*.

Ainda que as normas que regem a passagem do saber referente à benzeção num sistema de transmissão de trocas sociais possam ser determinadas socialmente (PRADO, 1974; BRANDÃO, 1980), já que elas são produzidas dentro de um quadro de referências alicerçado sobre as tradições locais e também porque são recriadas individualmente por cada benzedeira, e coletivamente pela categoria profissional, a trajetória de benção popular pode ser internamente particularizada, especificando-se cada vez mais os seus segredos e propriedades, especialmente por três razões: a) cada benzedeira é uma produtora individual, artesanal e as responsabilidades por seus trabalhos recaem única e exclusivamente sobre ela; b) decorrente disso, o aprendizado das suas práticas, trabalhos e meios de cura obedece a uma trajetória de iniciação, que é o modo como ocorre a sua iniciação no dom, muito particularizada, na medida em que pressupõe sempre uma continuidade; continuidade essa muito necessária porque se trata de um processo em aberto, condicionado fortemente pela vontade da benzedeira; c) e mais, a demanda por bens simbólicos numa cidade como Campinas está diretamente associada à produção de práticas que atendam às necessidades socialmente heterogêneas.

Os diferentes graus de envolvimento que as benzedeiras possuem com as suas religiões e com os diversos sujeitos sociais que participam das suas relações sociais - padre, amigos chegados, vizinhos, parentes de relações consanguíneas e afins, líderes e médiuns kardecistas, umbandistas e esoteristas, pastores do pentecostalismo - explicam, em parte, os passos da sua trajetória profissional. Essa mesma condição influencia na própria maneira de encaminhar uma solução para o seu problema, na percepção e na escolha própria de lugares, agências, pessoas e condições.

A recorrência às instituições religiosas é o fundamento do cálculo da medida daquilo que se procura: ou é o desenvolvimento no dom pela *gira*, ou a superação de uma crise e o desenvolvimento mediúnico em aulas doutrinárias no kardecismo.

Finalizando, é importante ressaltar, que a questão da autonomia da benzedeira não se liga apenas à essência do seu conhecimento, mas a um caráter histórico-político mais geral do conhecimento produzido como uma resistência política, aglutinadora de uma rede de relações sociais:

"isto é, interessa interrogar-se a respeito das condições de existência do conhecimento e dos efeitos de poder que este conhecimento produz (...) O conhecimento é, pois, o resultado da experiência histórica dos diferentes grupos" (ROCHA, 1980:33).

2. OPÇÕES RELIGIOSAS DA BENZEDEIRA

Quando uma benzedeira opta por frequentar uma das formas religiosas, essa opção não é simplesmente uma escolha arbitrária. Ela é condicionada socialmente e, ao mesmo tempo, é

uma reconquista da capacidade de recriar a religião, por meio do confronto das classes sociais. Ela é um caminho, através do qual a benzedeira traz de volta setores do seu mundo e de sua vida (BRANDÃO, 1980).

A benzedeira tem um comportamento religioso que apresenta uma tendência que pode ser expressa nos seguintes termos: se ela é de origem católica, por exemplo, ou ela permanece no catolicismo, aperfeiçoando o seu conhecimento em romarias, festejos, procissões, etc..., ou procura o pentecostalismo na Assembléia de Deus ou na Igreja Quadrangular. Ou ainda, pode procurar a religião Seixo No-Iê (o que só incidiu num caso) ou o kardecismo.

Sendo kardecista a origem da benzedeira ou tendo ela recorrido a essa instituição por uma percepção determinada de um sofrimento ou doença que lhe ocorreu, ela apresenta uma tendência a permanecer aí, ou a procurar pela umbanda. Num caso único, apareceu a procura pelo esoterismo. Nos casos observados por mim, a benzedeira não tende a retroceder às religiões de origem.

Por serem agentes autônomas, para as benzedeiros de qualquer denominação religiosa não há contradição em aprender rezas e jaculatórias com outros que partilham um universo religioso e ideológico distinto, estruturando o seu saber através de caminhos diferentes e combinando preocupações de forma muito peculiar. Um exemplo disso pode ser tomado de um agente esoterista, cuja trajetória de iniciação discuti no capítulo V ao VII. Outro exemplo, o de uma benzedeira católica que aprendeu parte do conhecimento do seu ofício, uma oração para mau-feito, com um líder kardecista. Um terceiro exemplo pode

ser tomado da iniciação da benzedeira da *corrente católica*, aprendiz junto a um líder kardecista num centro muito conhecido na cidade de Campinas. Nesse caso específico, é interessante destacar que esse aprendizado ocorreu no próprio momento em que ela o ajudava a receber os *espíritos ruins* e nas próprias discussões que ambos travaram acerca do ofício dela.

A construção do saber popular referente a esse grupo profissional parece obedecer a uma crescente gradação em misticismo, na medida em que parece aumentar o poder que cada agente exerce sobre os clientes, quando mergulha cada vez mais a fundo num "corpus" de conhecimento sustentador de um código complexo, mais temido e misterioso. A iniciação da benzedeira é um processo aberto e individualizado, podendo estar condicionado às próprias alternativas concretas ligadas à sua vida, como, por exemplo, se carrega herança vocacional ou não, se já teve contato anterior com amigos que benziam e o modo como ela chega à instituição religiosa.

O caráter da procura às instituições e pessoas vai determinar, em parte, o tipo de vínculo que ela manterá com a instituição (se fiel, membro, médium, frequentador, assistente). Ao lado disso, a benzedeira procurará conhecer técnicas adicionais como a quiromancia, a cartomancia, a manipulação dos búzios, bola de cristal, e, sem contradições ou ambigüidades, pode conviver com essas práticas nesse espaço de produção criativo, onde os místicos do sagrado e as astúcias do profano são permanentemente reinventados.

A iniciação das benzedeiros pode ser observada em *ocasiões particulares*, dentre essas as ligadas às "condições favoráveis para que o dom se torne hereditário" (MAUSS, 1979:88), e em

ocasiões públicas. Nesse último caso, quando a benzedeira se submete à provas (de caráter eventual como é o caso da benzedeira de *corrente católica* ou de caráter coletivo, como conta o benzedor esotérico que recebeu um *certificado*). De qualquer modo, nessas iniciações não foi imposta a necessidade de um isolamento do noviço envolvendo solidão, jejum e privações, como ocorre muito frequentemente junto aos mágicos (MAUSS, 1974 e 1979).

As benzedeiros possuem uma vinculação religiosa muito particular. De acordo com as religiões por elas declaradas, parece haver uma relação diferencial para com a frequência à Igreja. Não são todas as benzedeiros que frequentam de maneira assídua as instituições religiosas; mas, de um modo ou outro, com diferentes graus de envolvimento com o sagrado, *todas têm o seu lugar*. Existem as mais assíduas e, em oposição a elas, existem as *porcas*, isto é, aquelas que se declaram membros, mas que são displicentes na frequência. É até muito comum elas terem se desligado da instituição que lhes deu origem e virem a se constituir autonomamente.

Elas podem frequentar ao mesmo tempo instituições religiosas distintas, o que lhes permite integrar na prática diversificada um leque de possibilidades, que carregam no seu bojo muitas novas articulações.

Essas articulações evidenciam-se nas manipulações versáteis feitas junto aos deuses, por meio de fórmulas e recitações, que marcam o caráter e a extensão dessa carreira, se longa ou breve.

No quadro 20 apresento uma suposição de que a maioria das benzedeiros saiu do controle ecle-

siástico, quando se afastou das religiões e se estabeleceu autonomamente. Em alguns casos parece haver um afastamento maior; em outros, menor. Há casos em que a benzedeira é criticada por líderes eclesiásticos.

QUADRO 20 - FREQUÊNCIA ÀS RELIGIÕES E CRÍTICAS SOBRE AS BENZEDEIRAS

Religião declarada	Frequência				Crítica	
	rara	regular	não freq.	freq. outras	é criticada	não
Católica	1	1	1	1	1	1
Corrente Católica			1			1
Crente	2		1	1	1	2
Kardecista		1	2			1
Umbandista		1				1
Esotérico			1			1

A benzedeira não é uma beata, uma militante religiosa. Até com frequência ela se afasta da religião. Mas ela não é contra a religião, na medida em que frequenta missas e romarias. Ela encontra até mesmo no discurso religioso uma grande fonte de legitimidade para o seu exercício profissional. É até comum a benzedeira não ter um vínculo com a religião, mas para garantir seus interesses políticos junto à clientela, ela pode produzir e manipular um discurso religioso, sem falar em dominação eclesial mas falando em Deus, *missão, graça, devoção, dom, saber divino, etc...* Ela não é nem estigmatizada, nem criticada com maior rigor pelas autoridades eclesiásticas.

Por mais genérica que possa parecer a trajetória de

iniciação da benzedeira, ela possui uma estrutura muito peculiar quando comparada a outras profissões, porque a benzedeira é autônoma e atende nos limites da sua vivenda. Trata-se de um aprendizado lento e gradual, iniciando-se geralmente em contexto privado e possuindo uma duração que deve envolver, em alguns casos, dias, em outros, meses e anos. Às vezes verificam-se também os gastos materiais, até se constituírem em benzedeiras traquejadas.

Por isso mesmo, o aprendizado de suas práticas depende muito da mobilização dos recursos que a própria agente executa, bem como da receptividade que encontra neles.

O processo de socialização da benzedeira popular urbana envolve crises de vida, sofrimentos, provações, abluções, condições que transformam-na em sujeitos especiais, conhecedora dos segredos da natureza, das ervas e das plantas medicinais e dos truques para lidar com o sobrenatural e o social, sendo reconhecida pela comunidade.

3 A QUESTÃO DA ESPECIALIZAÇÃO PROFISSIONAL

O que constitui uma especialização profissional no âmbito de um saber tão particularizado como é o da benzeção? Como a necessidade de produção desse conhecimento se manifesta no concreto das relações agentes-clientes?

O conhecimento de missão do qual é partidária a agente doméstica que pesquisa, é compartimentalizado entre os sujeitos de sua categoria profissional composta por pessoas muito especiais: elas não acumulam todos os aspectos do poder reli-

gioso. Enquanto no campo elas produziam bênçãos aos animais, como a cabra e a vaca para darem mais leite ou ao cavalo, na cidade sua prática é restrita aos seres humanos que partilham na maioria das vezes, de um cotidiano subalterno, ou seja, de relações sociais produzidas por sujeitos subalternos.

O princípio de especificidade contido nas próprias orações remete à idéia de uma especialização que começa a se fazer presente no interior das suas práticas, refletindo aqui o acesso que a benzedeira tem para com as orações próprias, o que se constituirá no móvel da produção das práticas de bênçãos com finalidades específicas. Mas a especialização do seu trabalho, uma das diferenciações profissionais internas à categoria benzedeira, não corresponde a uma maneira rígida de enfrentar males, como costuma acontecer no interior, por exemplo, da categoria médica erudita, em que um ginecologista não trata de olhos.

Contudo, às vezes um cliente pode procurar uma benzedeira sem conhecer a sua especialidade - ou talvez ela nem mesmo a tenha - e apresentar-lhe um problema que escape à sua alçada, mas ela poderá resolvê-lo da seguinte maneira:

isso eu não benzo, mas sempre é bom benzer de quebrante, porque sempre tem um quebrantinho.

Ou então:

(....) Eu vou benzer ele de tudo o que eu sei. Aí benzi ele de quebrante, mau-jeito, cobreiro, lumbriga, bucho virado, e (acertei porque) nossa! quando eu levantei a mãozinha dele, mas ele chorou tanto, a mãozinha dele estava mais curta...

Contudo, a especificidade do conhecimento sagrado da

bênção e da cura popular aponta para uma divisão de trabalho ainda incipiente junto às benzedeadoras domésticas que, ultrapassando o dado religioso, móvel da sua especificidade profissional básica, constitui-se num outro critério de diferenciação interno à categoria profissional. A questão da especialização profissional coloca-se como um dos critérios que marca a ambigüidade presente nessa resistência cultural que é o seu ofício e é, ao mesmo tempo, uma das expressões historicamente possíveis desse confronto erudito-popular, presentes no seu saber e na sua realização concreta. No conjunto de males que elas enfrentam, elegem um ou mais, e tornam-se especialistas.

Com maior clareza, a questão da especialização profissional das benzedeadoras configura-se no enfrentamento de males como: *quebrante, mau-olhado, inveja, olho gordo, língua, caxumba, bronquite, bucho-virado, irripizela, bichas, lumbriga, espíndela caída, doenças, cobreiro, mau-jeito, equizema, crianças, objetos perdidos, trabalho, quiromancia, cartomancia, búzios e bola de cristal*, (quadro 21).

Para compreensão desse quadro algumas considerações são importantes. Nem todas as agentes domésticas consideram-se especialistas em males, pois há aquelas que fazem uma espécie de clínica-geral no interior da medicina popular. Às vezes, a agente pode se constituir especialista em mais de uma modalidade de mal. E, finalmente, a demanda por serviços populares de cura parece ser elástica, isto é, quanto mais oferecem esses serviços, tanto mais eles serão procurados pela população.

QUADRO 21 -- ESPECIALIZAÇÕES PROFISSIONAIS DAS AGENTES DOMÉSTICAS

Especializações	Religiões					
	CA	CC	CR	K	UM	ES
<i>quebrante, mau-olhado inveja, olho gordo</i>	4					1
<i>Zngua-caxumba</i>				1		
<i>bronquite</i>				1		
<i>bucho virado</i>	1					1
<i>irizipela</i>	1					
<i>bicha, lumbriga</i>	2					1
<i>espinhela caída</i>						1
<i>doenças</i>				1		
<i>cobreiro</i>	3					
<i>mau-feito</i>	2					
<i>equizema</i>	1					
<i>crianças</i>	1					
<i>objetos perdidos</i>	2					
<i>trabalho</i>				1	2	1
<i>quiromancia</i>						1
<i>cartomancia</i>				1	2	1
<i>búzios</i>					2	
<i>bola de cristal</i>						1

4 A MEDICINA POPULAR PREVENTIVA

A medicina popular criou um espaço de atuação fundamental junto à comunidade onde seus agentes realizam a prevenção simbólica do mal de quebranto, representado por diferentes nomes pelas benzedeadas distintas, sendo ainda considerado um núcleo gerador de inúmeros males. Essa modalidade de previdência, que se constitui em *arma para lutar contra o quebrante* é instrumentalizada pelas médicas populares, através de hipóteses, fundamentos e alquímias ligados ao saber popular, "formado por opiniões, convicções, critérios de discriminação e normas de condutas vividas como uma fé" (GRAMSCI, 1978:26).

A profilaxia popular conhece banhos, tratamentos e chás, ritualizados com os instrumentos da benzeção, capazes de evitar a consolidação desses processos patológicos já citados. A profilaxia popular debela-os antes que eles se estabeleçam e se tornem irreversíveis, especialmente em relação às crianças, sujeitos sociais considerados mais vulneráveis do que os adultos. E através dessas práticas a benzedeadada classifica e conceitualiza o seu mundo e cria as resistências culturais ao saber oficial, através da religião ou da medicina popular (quadro 22).

E, assim, no espaço das suas relações mais imediatas, entre amigos, vizinhos, parentes e agentes populares de cura ocorre a produção e a circulação das idéias que exprimem um saber construído como uma estratégia doméstica às doenças, tragédias, sofrimentos e infortúnios que ocorrem no próprio cotidiano subalterno de uma cidade como Campinas.

Como um sujeito "dotado" produz a legitimidade do seu ofício? Discuto essa questão a seguir.

QUADRO 22 - MEDICINA POPULAR PREVENTIVA

Religião	Mal	Prevenção
CA	quebrante	<ul style="list-style-type: none"> banho de sal grosso às sextas-feiras deixar um copo d'água sobre uma mesa durante três minutos para descansar. Concentrar o pensamento com fé em Deus, N.Sra. dos Remédios e N.Sra. Aparecida, às seis horas da tarde. Tomar a água em seguida. Tomar uma <i>golada</i> de um copo d'água com bastante açúcar e jogar o restante.
CC	mãs-influências, inveja, olho-gordo	<ul style="list-style-type: none"> banho de defesa feito com punhados de mato dados pela benzedeira. Esses devem ser cozido até a sua água ficar esverdeada. Lavar a cabeça com esta água. Jogar o bagaço no mato onde não pode ser visto. usar consigo um embrulho contendo folhas de arruda, guiné e alecrim, envoltos numa pétala de flor.
CR	inveja, olho gordo, mau-encaminhamento	<ul style="list-style-type: none"> óleo santo
K	invejas, mãs-influências	<ul style="list-style-type: none"> fechar o corpo desinfetar o ambiente: colocar 3 punhados de sal numa jarra cheia d'água, com um pouco de vinagre. Respingar pela casa inteira, durante 9 dia <i>carriado</i>. Jogar o restante diariamente na rua do lado esquerdo usar junto com a roupa uma Santa Catarina presa num saquinho, e dormir com ela
UM	mãs-influências, encosto	<ul style="list-style-type: none"> fechar o corpo tomar banho de lírio branco banho com os seguintes elementos: durante 15 dias consecutivos sendo que aos sábados, às seis horas da manhã e às seis da tarde: cozinhar 3 galhos de rubim, 3 de alecrim, 3 de alcapeixe, 3 de arruda, 3 de sete sangria
ES	assadura, problema no corpo	<ul style="list-style-type: none"> ensinar às mães a fazer massagens para as crianças não terem problema no corpo, nos braços e nas pernas; cuidado com assadura, asseio.

CAPÍTULO VIII

O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO DA BENZEDEIRA

(....) porque, menina, eu num sou nada. Cê não tá vendo essa carcaça vêia preta? Mas depois de Deus me revelã uma coisa, cê escreva aquilo....

De que modo a benzedeira produz a legitimidade do seu ofício? De que maneira o próprio grupo profissional das benzedeadas populares, a comunidade e a clientela enquanto tais reconhecem na pessoa da benzedeira uma agente legítima ao exercício autônomo da benzeção?

Discuto neste capítulo essa questão, procurando especificar os diferentes momentos que marcam a passagem da condição de uma agente oculta para uma manifesta.

No final do capítulo procuro apontar a existência de uma relação que deriva do processo de sua legitimação: a de estar apta ao ensinamento da profissão aos noviços.

Numa sociedade tribal, o modo como um feiticeiro, um pajê, um homem-medicina ou um xamã produz a sua legitimidade é semelhante ao modo como ocorre o reconhecimento social da benzedeira no contexto urbano de Campinas (MAIR, 1969; MAUSS, 1974 e 1979; LÉVI-STRAUSS, 1975; MALINOWSKI, 1976, EVANS-PRITCHARD, 1978).

Ao discutir o problema da eficácia da magia nas sociedades tribais, Lévi-Strauss levanta aspectos sobre a questão da legitimidade de um feiticeiro. Para o autor, a eficácia da ma-

gia é um processo complexo. Nele estão presentes pelo menos três elementos que se determinam reciprocamente: primeiro, o crédito do feiticeiro no seu feitiço; segundo, o crédito do doente no poder que o feiticeiro possui de enfeitiçar as pessoas, e, finalmente, a força da opinião pública. Esses três elementos constituem-se em fatores que, conjugados, produzem a legitimidade do feiticeiro (LÉVI-STRAUSS, 1975).

De certo modo Mauss partilha da posição discutida acima, quando enfatiza que a liberdade de atuação de um mágico é condicionada à imposição e a expectativa de seu público, que o força a desempenhar esse papel tradicional. Na sua visão, a legitimação de um mágico possui como primeiro móvel a realização aos olhos do público de uma cura miraculosa ou um milagre qualquer, que tenha sido partilhado pela experiência coletiva, necessária para elegê-lo como um possuidor de virtudes excepcionais (MAUSS, 1974 e 1979).

Nas sociedades trobriandesas a eficácia da feitiçaria era condicionada à uma crença que se constituía nos princípios reguladores da organização econômica e social dessas sociedades (MALINOWSKI, 1976).

No processo de legitimação da benzedeira popular urbana de Campinas, que pode ser caracterizado por possuir uma estrutura flexível, alguns momentos básicos podem ser assinalados: primeiro, quando a benzedeira, por necessidade, inicia as suas benzeções possuindo como destinatários apenas os sujeitos de suas relações interpessoais, isto é, os familiares: filhos, irmãos, sobrinhos; segundo, quando sujeitos sociais de suas vizinhanças e amigos mais chegados vêm nela uma possível articuladora de bênçãos e lhes encaminham seus filhos para que se-

jam benzidos; e finalmente, quando os sujeitos externos às suas relações comunitárias vêm procurá-la "por ouvirem dizer", já reconhecendo nela uma agente legítima à prestação de bênçãos, consolidando assim, a sua legitimação.

É até possível, em determinados casos, que no ato da busca pelas instituições religiosas no tocante a alguma forma de aprendizado, as benzedeadas já tivessem se legitimado comunitariamente ao exercício autônomo da benzeção, tendo ficado para mais tarde a sua profissionalização.

Detalho, a seguir, de que forma, no geral, as agentes domésticas perceberam os passos do seu processo de legitimação, até tornarem-se agentes produtoras de bênçãos, exercendo-as, muitas vezes, num espaço de trabalho definido.

1. A BENÇÃO NA VIVENDA: A BENÇÃO DOMÉSTICA

Daí até mais ou menos três anos de idade, eu só benzia o meu filho. Eu nunca falei nada para ninguém que eu sabia. Nunca benzi ninguém.

No primeiro momento da trajetória de iniciação de um feiticeiro trobriandês cabe a ele, feiticeiro, testar a especificidade do seu saber, isto é, a eficácia do seu conhecimento, condicionando a esse a primeira vítima dentre as pessoas de sua família, geralmente do lado materno (MALINOWSKI, 1976).

Necessitando produzir bênçãos a uma clientela restrita, constituída por pessoas das suas relações consanguíneas, às crianças de suas famílias para não ficar correndo atrás de um, atrás de outro, ainda em caráter restrito, as benzedeadas buscam agentes mais experientes para ensinar-lhes jaculatórias e

orações específicas a serem usadas no combate a males, fenômeno responsável pela constituição de uma especificidade profissional, discutida no capítulo VII.

Sem contarem ainda com um espaço próprio de trabalho destinado à benzeção, num cômodo qualquer de sua casa, elas combatiam males comuns, pouco diversificados, tais como: *quebrante*, *mau-olhado*, *lumbriça*, *mau-feito*, através de orações específicas aprendidas para esses motivos e constituíam-se em benzedeadas ocultas. É pequeno o conjunto de feitiços que nessa etapa as benzedeadas sabem executar, sendo também pequena a manipulação ritual. Elas ainda são agentes ocultas.

É nesse momento inicial do processo de sua legitimação, onde testou a eficácia da sua benzeção junto aos seus filhos e sobrinhos, que a própria benzedeadas começa a acreditar no seu poder de curar, reconhecendo-se preparada, como os confrades feiticeiros (LÉVI-STRAUSS, 1975). O depoimento de D. Leonilda, católica, é bastante significativo a esse respeito:

daí ela me ensinou a oração. Daí até mais ou menos três ano de idade. Eu só benzia o meu filho. Eu nunca falei nada para ninguém que eu sabia. Nunca benzi ninguém. Daí uma velha que morava [...] veio com uma mulher, com uma criança que ela tinha, que nasceu com um ataque de manga. Aí ela foi em casa. Aí ela chegou lá fervendo (com febre), e falou assim para mim: 'ai, você pode benzer, olha como tá o meu menino.' Eu falei: olha eu nunca benzi; eu sei benzer o meu filho. [...] Assim que eu benzi o menino, ele já sarou e a mãe já me falou que não sabia como me agradecer. Então eu comecei a ter fé no benzimento.

A crença na capacidade poderosa da própria benzedeadas é por ela mesma pressentida e justificada na prática, onde

testa o seu saber. Com o tempo ela começa a oferecer à comunidade provas convincentes e infindáveis de que o manancial do seu conhecimento pertence ao domínio da experiência sagrada, inacessível aos leigos que com ela partilham, pela fé, dessa convicção. As dúvidas dos clientes com relação à sua menor ou maior capacidade de manipular o sobrenatural são expressas pela benzedeira numa linguagem semelhante ao idioma da bruxaria, já discutida por Evans-Pritchard (1978).

2. A BÊNÇÃO PARA OS VIZINHOS, OS AMIGOS E OS CONHECIDOS: A BÊNÇÃO COMUNITÁRIA

Bem, às vezes a criança é uma amiga minha; a mãe da criança, a criança tá doente, a mãe telefona e diz: 'ô, D. Rosária, cê quê benzê?' Eu benzo daqui (de casa) (...). Mas assim, de fi-la, não.. Aqui na minha casa vêm... ô, já faz dias que eu num benzo ninguém.

Após terem testado o seu dom junto a pessoas da família, as benzedeiros podem estender a sua atuação a outras pessoas e assim constituir até mesmo uma forma de obter alguma recompensa. Na medida em que elas próprias começam a acreditar no seu benzimento e a falar sobre ele com outras pessoas, tornam-se conhecidas e procuradas pelos vizinhos, conhecidos e amigos, abrindo à sua comunidade uma prática originalmente intramuros.

Ainda nessa etapa os males que combatem são escassos, talvez os mesmos discutidos no item anterior. A preocupação em sacralizar a sua casa, construindo nela um pequeno altar, às vezes com uma única santa, geralmente N. Sra. Aparecida é, no final dessa etapa, um fenômeno que começa a acontecer.

As benzedeiros nada recebem em dinheiro, como retribui-

ção pela produção dessas benzeções. Esse ofício ainda não possui uma completa legitimidade social. As benzeções são mescladas por sentimentos de solidariedade e de amizade entre as benzedeadas e aqueles que as procuram. O código de pagamento é implícito, havendo retribuições em caráter de dadas, contudo sem obedecer a uma estrita equivalência entre o presente dado e o benzimento recebido. Aqui, assinala-se uma semelhança com o modo como esse fenômeno ocorria entre os feiticeiros e os doentes discutidos por Lévi-Strauss, talvez porque, do mesmo modo como acontecia com os primeiros, o aprendizado da benzedeadas não terminara (1975).

A contraprestação dessa dádiva é *um presente do coração*, semelhante ao sentido original do Potlach, que previa uma obrigatoriedade na retribuição, isto é, uma contraprestação em presentes alimentares (MAUSS, 1974a). As contraprestações pelas benzeções são alimentos de copa e de cozinha (doce, feijão, arroz).

Por parte da clientela, a benzeção é vista nessa etapa como uma expressão da capacidade de doação da benzedeadas, doação essa que pode ser redefinida no terceiro momento do processo de sua legitimação.

3. A BENZEÇÃO PARA OS DE FORA : A BENZEDEIRA CONSTITUÍDA

Nesse estágio do processo de sua legitimação começa a aumentar o número de pessoas que procuram pelo ofício da articuladora de benzeções e a se tornarem diversificados os tipos de problemas que os seus clientes apresentam. Os problemas começam a heterogeneizar-se porque são produzidos num contexto desigual e dinâmico e o seu combate depende da criatividade da

benzedeira.

A existência de uma heterogeneidade de motivos acaba sendo, de um lado, o fundamento da própria construção do saber popular da benzedeira. Ela é forçada a aprender novas formas de combates a novos males, novas orações específicas e a produzir uma combinação de fórmulas. Ela está se constituindo numa benzedeira conhecida e respeitada profissionalmente pela sua crescente clientela. Ela é uma benzedeira manifesta.

Os motivos heterogêneos agora começam a fazer parte do seu gradiente de práticas, em constante ampliação, e, na medida em que o tempo passa, aumenta o seu acervo de conhecimentos sobre a cultura popular. Algumas das benzedeiras chegam até mesmo a produzir folhetos impressos divulgando seus ofícios, especialmente no que tange à quiromancia, à cartomancia e à cosmologia. Retomo essa questão no capítulo XII.

A partir desse momento as benzedeiras começam a penetrar mais a fundo no mundo da magia, descobrindo fórmulas, relacionando-as às aquelas já existentes e a conhecer novos ritos específicos. Iniciam então, com esse arsenal de técnicas que estão se constituindo o aprendizado da localização de objetos perdidos, de maridos errantes, da resolução de conflitos familiares, da identificação de *doenças de médico*, e até, algumas delas, da interpretação de sonhos. Outras tentam enveredar por caminhos que desembocam na cosmologia e no sistema militarizado da umbanda.

Nesse momento da sua legitimação, começar a separar o ofício de benzer - como um ofício fecundo e atualizador - das demais atividades do contexto doméstico. A idéia de um espaço de trabalho com dias e horas marcados, a tendência a uma pri-

vacidade são fenômenos que começam a ocorrer.

As bênçãos e as práticas ligadas à magia, quando ultrapassam os limites da vivenda da benzedeira, isto é, o primeiro momento do processo da sua legitimação começam a ser reguladas socialmente. Às vezes, a própria comunidade que legitima o saber da benzedeira desaprova as práticas realizadas por ela, retirando delas o seu consenso. Força-a, desse modo, a optar por algumas dentre elas, como mostra o depoimento abaixo, de um agente quiromante:

*(O senhor começou a atender onde?) Assim na rua, encontrava com um e falava, olhava, pedia para ler a mão, pa-
isso, e aquilo. Então as pessoas co-
meçaram a achar esquisito; então eu
parei. São olho no baralho. O baralho
é melhor.*

O aumento da procura de conhecimento de orações, jacula-
tórias, rezas, técnicas e estratégias para operar o sobrenatu-
ral, ocorre paralelamente ao aumento da quantidade de males e pela
sua diversificação, produzidos por um cotidiano subalterno que
o contexto da Introdução desta dissertação aponta, e força a
benzedeira a atualizar o seu conhecimento.

Aqui, nessa etapa, para algumas benzedeiros pode proces-
sar-se uma relação nitidamente utilitária com relação à benze-
ção. Essa relação expressa-se em pagamentos por serviços pres-
tados, obedecendo-se, às vezes, a uma estrita equivalência de
troca. Do mesmo modo ocorria quando um feiticeiro agrícola que
curava um nativo trobriandês recebia dele, em troca, um paga-
mento e presentes específicos da comunidade e de certos indi-
víduos (MALINOWSKI, 1976). Também é comum aqui que os serviços
de bênçãos prestados pelas benzedeiros aos seus clientes sejam

remunerados por presentes que possuam um valor profissional, como por exemplo: santos, estátuas, fotografias de santos.

O processo de legitimação da benzedeira é marcado, então, primeiramente pela constatação que é feita pela sua família, de que ela é hábil ao exercício autônomo da benzeção. Em seguida, é reconhecida pelos vizinhos, amigos e pela comunidade como sendo alguém que possui uma identidade sagrada. Finalmente, é legitimada pela *pessoas de fora* da comunidade, como uma profissional autônoma da benzeção. Assim, são reconhecidos o seu dom e a sua missão, através de um caráter consensual.

3.1 CURAS FANTÁSTICAS

Semelhante ao que acontece no processo terapêutico de legitimação xamânica, onde a revelação de uma cura fantástica, atribuída aos xamãs, legitima a natureza divina do seu dom, o mesmo ocorre com as benzedeiros domésticas. Recebem a tutela de um espírito iniciador, revelador da intimidade existente entre elas e os espíritos. Contudo, não basta a existência simbólica desse milagre. É preciso que ele seja sempre referendado por outras marcas, que são as curas, as proezas, os relatos, os milagres (MAUSS: 1979), indicadores concretos da existência de um reconhecimento social. D. Palmira explica a sua ligação com um espírito que a tutela:

o guia revela pra eu benzer, né? É o benzimento, eu tenho uma fé muito grande com ele (o guia). Ele morreu num coiso, num convento. Não é convento, que se chama, como é mesmo? (...). Seminário (...). Ele tinha nove anos, nem nove anos ele tinha. Ele fez muito milagre em São Paulo. S.An-

toninho de Malva (ē o seu nome). Ele não ensina nada (...). Ele ē o meu dom, sō. Gente que estava querendo se desligar da vida, se matar, ele salvou, nē (...). Mandou para eu benzer e deu força para eu benzer (...).

Nessa etapa de legitimação a benzedeira já se constitui numa agente manifesta, isto ē, portadora de inúmeras experiências no dom, que faz questão de contar ā sua clientela, em constante ampliação. Já firmou pactos e contratos sólidos com os deuses e o seu repertório de *causos* ē grande. Esses *causos* referem-se tanto ās curas fantásticas, ās proezas, relatos milagrosos, que se prestam a demover dos clientes um sentimento de descrença quanto ā benzedeira, ao mesmo tempo que servem de uma afirmação da identidade dela.

3.2 MECANISMOS DE LEGITIMAÇÃO

Diversas sō as estratégias manipuladas pelas benzedei-
ras para constituirem os fatores de legitimação da sua prática. Uma das mais recorrentes ē o exagero no cōputo geral da sua clientela, dos seus afilhados, da situação social e origem geográfica de ambos. Elas salientam que muitos dos seus clientes *vêm de longe* (referindo-se a estados como Santa Catarina e Rio Grande do Sul) ou de *outras cidades*, como Cordeirópolis, Jaguariūna; de cidades distantes, mas do interior do Estado de São Paulo, como Oswaldo Cruz; destacam ainda que da sua clientela fazem parte *filhos de mēdicos*, ou que o *farmacêutico manda* crianças para elas benzerem; hā um benzedor que enfatiza a cura do cāncer e do diabete, doenças que historicamente desafiam a medicina erudita. No confronto direto dessas duas for-

mas de saber, o popular e o erudito, quando do processo de legitimação dos sujeitos populares de cura, esses ao computarem suas perdas e ganhos, sublinham que no caso do *simião*, nunca o médico *acerta* e que eles já impediram cirurgias pela especificidade do seu saber. O mesmo mecanismo ocorre com relação aos seus afilhados: não só seu número é elevado pelas benzedeadas, como também elas estreitam sobremaneira essa relação.

Outra estratégia utilizada pelas benzedeadas refere-se à ênfase exagerada que elas atribuem aos fatos que dizem respeito à melhora geral na condição de vida do cliente (e das suas também, depois de procurá-las), estabelecendo com isso um marco na vida do cliente: *depois ficou rico e casou. Ou então: casou, casou e vem me visitar. Trouxe a esposa para me conhecer.*

Uma outra estratégia de legitimação manipulada pelas benzedeadas, diz respeito ao fato de afirmarem que têm com frequência, a sorte para padres e freiras. Ou ainda, que dispensam na benção o uso de textos, porque já os conhecem *de cor*.

Quanto mais os tipos de motivos apresentados às benzedeadas forem legitimados e, em decorrência disso apresentarem-se como ampliadores do número dos seus clientes e da diversificação dos serviços rituais prestados, tanto maior será o espaço criado para a penetração do trabalho pago. Isso porque esse trabalho ocorre numa cidade grande. Alguns rituais sagrados já constituem-se mercadorias. Possuem valor de troca e estão à venda no mercado de bens simbólicos. Retomo essa questão no capítulo XII.

Quanto maior for o prestígio alcançado por uma benze-

deira por demonstrar uma grande capacidade em operar o sobrenatural, tanto mais legítima estará para o exercício da benzeção. Tanto mais apta ela se constituirá diante da sua comunidade e clientela, para penetrar nos códigos mais obscuros do saber mágico. Sua clientela deverá ser ampliada e heterogeneizar-se socialmente. Dela deverão fazer parte sujeitos sociais que partilhavam formas eruditas de solução dos seus problemas.

Uma clientela é, por definição, rotativa. Pelos consultórios das benzedeadas passa um grande número de clientes. Mas, daí a afirmar que *todos estes são meus fregueses*, isto é, clientes efetivos, a distância é muito grande.

Nas apresentações construídas pelas benzedeadas acerca do processo de sua legitimação estão sempre os clientes e a constelação de relações de que participa, a saber, os amigos, as famílias, os parceiros, às vezes o médico, o padre, a professora, legitimando o seu dom, para que ele se mantenha sempre aceso e atuante.

A maneira como se encaminha o processo de legitimação de uma benzedeadas é muito diferente do modo como ocorre em relação a um agente eclesiástico dentro de um grupo ritual (umbanda, terno do congo, candomblé, por exemplo). Enquanto esse ingressa num processo muito ritualizado, marcado por preparações em aulas regulares, às vezes por meio de reclusões, para uma posterior ordenação através de meios e fins definidos por estatutos, leis e códigos escritos, aquela profana deliberadamente esse código, na medida em que se constitui e se estabelece autonomamente.

A própria trajetória de iniciação de uma benzedeadas poderá definir a forma de sua atuação e também a legitimação

encontrada para ela, isto é, se quer agir vinculada a uma instituição religiosa, como é o caso de algumas kardecistas e umbandistas, ou se querem permanecer autônomas, como é o caso das demais benzedeadas (quadro 23).

QUADRO 23 - O PROCESSO DE LEGITIMAÇÃO DA BENZEDEIRA

Rel./etapas	Benzeção Doméstica	Benzeção Comunitária	Benzeção Legítima
CA	2	7	5
CC	-	-	1
CR	2	-	2
K	1	1	5
UM	1	-	2
ES	-	-	1

No todo, o processo de legitimação das diferentes benzedeadas religiosas é mais ou menos o mesmo. As diferenças existentes em cada caso particular devem-se ao fato de que fazem parte de campos religiosos que apresentam diferenças fundamentais sobre os seus sujeitos (agentes, fiéis). Esse processo de legitimação é diferente daquele feito na medicina erudita, mas também remete à questão de uma especialização profissional já discutida no capítulo VII.

3.3 AS BENZEDEIRAS E AS NOVIÇAS

(a senhora já ensinou alguém a benzer?)
 Não, porque isso é uma prova. Isso é o dom da pessoa.

Quando as benzedeadas encontram-se instrumentalizadas

para o exercício da sua profissão e já foram legitimadas socialmente, estão também aptas a contribuir para a formação de noviças. Podem introduzi-las, desse modo, na arte da bênção popular.

Estarem legitimadas para a benzeção significa terem atingido um domínio do sobrenatural que lhes permita manipular segura e eficazmente os espíritos. Significa saberem partilhar segredos e cumplicidades com eles. É saberem produzir a iniciação de noviças nos mistérios da benzeção. É ensinarem-lhes as orações e junto com elas, as artes, os manejos, as técnicas, os segredos e as estratégias para lidar com o sobrenatural e com o social, com os deuses e com os homens. É poderem se exprimir do modo como cada uma aprofundou as suas experiências no dom. É poderem recriar ao mesmo tempo esse saber e vencer os novos desafios. Passarem os mistérios da benzeção para as noviças significa encorajá-las a aprender os conhecimentos relativos às suas ferramentas de trabalho. É difundirem os conhecimentos que encerram revelações e segredos sobre as plantas medicinais e a natureza. É desvelarem as previsões com relação ao futuro, presente e pretérito do seu cliente. É transmitirem-lhes as formas de manipulação dos símbolos profanos, de modo que eles passem a se inscrever num código sagrado. Significa ensinarem-lhes fórmulas de bênçãos, dos ritos condicionados às crenças e os artifícios desse saber, parcialmente fechado ao círculo de praticantes, assim como era vivida a magia de que fala Malinowski (1976).

No processo de iniciação via tradição oral, a relação mais velho-mais moço é rigorosamente observada, tanto entre as benzedeadas que pesquiso, quanto com relação aos feiticeiros e

bruxos de que a literatura já citada fala. O processo de iniciação "é um fenômeno social que se dá individualmente." (MAUSS, 1979:89).

Dos agentes domésticos entrevistados nesta pesquisa, apenas uma católica e um kardecista declararam sua preocupação com a iniciação de noviças às práticas da benzeção:

eu
 eu ensinei duas, mas ninguém aprendeu. Eu ensinei a reza, mas não tinha o dom. Tem que ter o dom; se não tiver, não adianta. Porque tem muitas que benze com o rosário. Eu não, eu benzo com o pensamento. (...) É porque elas não tem o dom. O dom é que vem mesmo na pessoa. Eu olhava a cara das pessoas e já falava. Agora eu enfraqueci também. Já estou com muita idade. E a gente enfraquece. A gente vai ficando numa idade e enfraquece.

Ou então:

eu
 José foi meu discípulo, eu desenvolvi ele.

Outro alegou que nunca ensinou os noviços porque se trata de um poder condicional:

eu
 ensinar mesmo, eu nunca ensinei ninguém, porque tem que ensinar mesmo quando tem que entregar o cargo que a gente tem. (...) Tudo é força dos próprios esotéricos, que faz a gente aprender tudo isso (...) Porque é a força divina, e a gente tem essa força e tem que seguir aquele dom. A gente não pode sair daquilo não.

Quero esclarecer, finalmente, acerca deste item, e mais especificamente acerca da relação mestre-aprendiz que disponho de poucas e fragmentadas informações. Mas, todas elas apontam, na visão das benzedeadas, que a fixação dos conhecimentos re-

ferentes à benzeção sō se processa quando o aprendiz possui o dom: *sō aprende a oraçaō quem tem o dom de benzedeira.*

Como ē que nas representaçōes sociais construīdas sobre estratēgias de vida e de cura aparecem concretamente as doenças e as especificidades religiosas das benzedieras? A elucidaçāo dessa questāo serā objeto do prōximo capītulo.

ELDA RIZZO DE OLIVEIRA

DOENÇA, CURA E BENZEDURA: UM ESTUDO SOBRE O OFÍCIO DA
BENZEDEIRA EM CAMPINAS
VOLUME II

ORIENTADOR - CARLOS-RODRIGUES BRANDÃO

*Dissertação de Mestrado em Antropolo-
gia Social apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Uni-
versidade Estadual de Campinas*

CAMPINAS

1983

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

CAPÍTULO IX

IDEOLOGIA DA DOENÇA E ESTRATÉGIAS DE CURA

(Meu filho) tava com dois ano e meio de idade e saiu uma ferida no céu da boca, e essa ferida ficô um buraco cumprido que nem um funil assim. E aqui tava mole, não falava. E i médico prá cima, prá baixo, e vai com um e vai com outro, e passô na mão de dez médico. Falei, pois eu creio que Deus vai curar meu filho. Falaram (os médicos) que o menino num tem cura mesmo. Fizeram uma junta médica, não tinha mais onde levã o menino. Na Santa Casa eu ia com os patrão, porque eu, nê?, como eu sô sem conhecimento, a eles arrumaram tudo prá mim (...). Amanheceu aquela noite, e eu falei (comigo): Ai, meu Deus! Eu já cansei de andar com o menino. O menino num falava, nem chorava. Sabia que ele tava chorando pela feiçãozinha dele. (...) Quando eu cheguei na metade do caminho, escutei aquela voz suave: 'se tu crês, verás a glória de Deus'. E está escrito essa palavra na Bíblia. (Várias pessoas viram-na andar com a criança na chuva. E, entre espantadas e preocupadas...), uns pedreiros largaram o reboque e me ajudaram na oração. Eles fizeram uma oração fraquinha, mas eu c'aquela fê, vi o telhado da Igreja que afastô, e o céu abriu que nem uma rosa, entrô um raio de luz ali onde tava meu filho, (...), mas eu tava em oração. (...) Ai eu tive uma alegria muito grande, porque a gente não é nem merecedora nem da bondade, nem da misericórdia de Deus. E eu cheguei, joguei ele assim na cama e ele ficô sentadinho. Ele nem sentava, e deu que nem uma tosse, uma ânsia de vômito, uma tosse no menino, e eu em oração, em oração. Saiu do menino a enfermidade que é uma praca, que nem cê tem um mamão no pê, que ele podrece de um lado, ai sai aquela coi-

sa assim do mamão podre e fica aquele ôco. Assim foi. Saiu assim a enfermidade e foi criando aquela carne nova, que nem um ... Aí levei lá pros médicos, aí reuniu tudo, tudo aqueles que tinha falado. Aí eu falei, olha o que saiu do meu filho e eles apuraram.

O presente capítulo pretende discutir a seguinte questão: estando as representações sociais sobre doenças, males, fenômenos orgânicos e estratégias de cura presas a uma distinção de classe (LOYOLA, 1978; BOLTANSKI, 1979), como elas se manifestam para o caso específico do estudo sobre as médicas populares? Como essas representações exprimem a existência das classes populares integradas por vários tipos de sujeitos populares, dentre eles as médicas populares que pesquiso? Como se articulam, nessas representações, os critérios, as regras e os pressupostos que formam as consistências e a base da legitimidade para o ofício que combate essas doenças e males, e que, ao mesmo tempo, revelam um tipo de análise e de reflexão sobre a cultura popular? Em que medida nessas representações estão indicados atos de expropriação cultural (sobre o corpo, as doenças e as funções vitais), expropriação essa que as camadas populares sofreram ao longo da sua experiência histórica do campo à cidade? Por outro lado, de que modo as práticas populares de cura expressam um ato de resistência cultural realizado no confronto dos dois tipos de saber (erudito e popular) e um modo de sentir e de pensar próprio às classes subalternas?

1 DOENÇA DE MÉDICO - DOENÇA DE BENZEDEIRA

Um modo de classificar fenômenos no interior de todo

pensamento mágico é separá-los em pelo menos dois grupos antagônicos (MAUSS, 1974), marcando nessa dicotomização um traço contrastivo da sua realidade. É, por outro lado, um modo de classificar os fenômenos sociais pela sua identidade política, construída a partir da dominação de classes sociais. Nesse caso, a identidade política se mostra através da dinâmica cultural, que coloca em confrontos permanentes redefinidos, os agentes médicos e as benzedeiras. Aqui, a oposição se estabelece a partir das diferentes fontes de saber (erudito e popular) e da experiência histórica de seus agentes legítimos.

Na concepção das benzedeiras os trabalhos desenvolvidos por elas se opõem radicalmente àqueles executados pelos agentes da medicina dominante em diversas situações. A dicotomia *doença de médico-doença de benzedeira*, atributo específico do fazer da benzedeira, do seu pensar sobre ele, e uma das expressões concretas desse confronto, fornece um quadro de referências que orienta as manipulações particulares que elas fazem dos elementos curativos próprios da sua cultura. De outro lado, essa dicotomia exprime em que medida *missão e talento* se opõem à educação formal, ao *estudo de escritura*.

Essa dicotomia começa a ganhar contornos mais nítidos no momento em que a benzedeira está produzindo uma legitimidade do seu ofício (segundo momento do processo de sua legitimação) e se consolida no momento em que ela é reconhecida como uma profissional popular da benzeção (terceiro momento desse processo). Essa dicotomia é nítida não apenas no universo ideológico da benzedeira, como também em relação àqueles que a procuram. Na visão das benzedeiras, as *doenças de médico* constituem-se em problemas crônicos ou em *doenças graves*, para as quais elas não

desenvolveram formas de combate.

1.1 DOENÇA DE MÉDICO

A benzedeira benze. Um médico, com uma operação que sabe que é preciso; ele, o freguês, precisa do médico. Tem crianças que eu digo: óia, não é prá mim. Digo: você vai no médico.

As constelações de atos e representações construídas sobre *doenças de médico* e figuradas pelas benzedeiras referem-se àquelas cujo monopólio do saber e da técnica médica são imprescindíveis. Requerem uma estrita observância de prescrições e do aconselhamento do agente legítimo, o médico, ainda que a benzedeira possa diagnosticá-las.

Os guias podem benzer essa modalidade de doença, subsidiando até mesmo esse tratamento. Às vezes costuma acontecer que para alguns desses males são administrados medicamentos produzidos pela manufatura caseira, ao lado de medicamentos mais fortes, os industrializados, receitados pelos médicos. Essas doenças são consideradas pela benzedeira como casos mais graves que, atingindo o espaço físico total do corpo, possuem um curso irreversível, comprometendo suas funções vitais. Envolvem noções ligadas à necessidade de antibiótico, antialérgico, calmante, intervenção cirúrgica, crises (às vezes, *bronquite e ataque*) e os conceitos de febre, contágio, varizes, remédio, coceira e repouso.

São ignorados pelas médicas populares tanto a "natureza" dessas doenças, como o modo pelo qual elas chegam até o corpo. Ainda o são a forma pela qual elas se manifestam, e, às vezes,

a nomenclatura que as acoberta, o que reflete por parte das benzedeadas, a presença de uma ideologia da atemporalidade, no máximo, referida às condições naturais de produção das doenças (água, alimento, clima).

O mecanismo de percepção das doenças de médico explicita que essas doenças são as que:

a) requerem a aplicação de penicilina

médico não cura bucho virado de simioto (dá vômito, obra). Médico só dá penicilina. Às vezes o médico manda o seu cliente procurar uma benzedeadora, especialmente em caso de irizipela e mal-de-simioto.

b) necessitam da utilização de antialérgico

para alergia de pele tem que ir no médico, porque ele tem antialérgico, mas o guia pode benzer também, se adiantar...

c) requerem o uso de antibiótico

quando o negócio aperta tem que ir no médico, porque ele dá antibiótico. Eu não gosto muito de médico. Nem sempre ele dá jeito, por exemplo, com o mal-de-simioto.

d) necessitam de operação

penicite é uma doença que existia, Eles, os médicos, diziam que era nó na tripa, mas não era. É aquela tripinha que opera e pronto.

e) envolvem febre, contágio, remédio e repouso

(Tuberculose) é que nem aquela doença do pulmão, né? Pulmão também, fraque-

za no pulmão também, tuberculose pega. (O que é tuberculose?) É no pulmão.. (Como a pessoa sabe?) Tem dor nas costas, febre, e não levanta da cama. É a coisa mais horrível. É que nem tifo, isso pega.

Ou então:

bixiga, nós mais veio fala bixiga. Mas eles, os médico, fala racion (?), sei lá como eles fala. É uma bolha assim que fica toda a vida aqueles bucaquinho no rosto (Mas não cura?) Não, os médico é que dá os remédio para as pessoas. (A senhora já benzeu alguém de bixiga?) Disso aí não. Não pode, porque tem bixiga, essas coisas, não pode nem chegar perto que pega. Bixiga é difícil de ter aqui agora. Faz muitos anos que não vejo.

f) culminam com ataques

A Lúcia tem ataque, então tem que ir no médico. No benzimento já sabe que ela é nervosa.

g) envolvem crise de bronquite

bronquite, gente atacada e câncer, isso é coisa de médico e não tem cura.

h) envolvem medicamentos industrializados

rizipela é uma coisa que dá na perna. Se é no sangue, ele, o médico, agente não pode benzer. É o médico que dá remédio. Se é na perna, é uma coisa que dá assim: coça, fica vermelho, e, às vezes, dá umas varizes.

Para esses sujeitos das classes populares, essa modalidade de doença apresenta alguns traços indicativos, como febre, alergia, dores nas costas, bolhas, ataque, etc. Localizadas em

partes do corpo - rosto, pernas, pulmões, cabeça, bexiga -, a incidência das *doenças de médico*, na concepção das benzedadeiras, parece ocorrer com maior frequência na categoria de sujeitos adultos e traça um dos vários limites da legitimidade da medicina popular. Esse limite é dado pelo reconhecimento de tudo aquilo com que elas não sabem lidar.

Essas *doenças de médico* podem ser classificadas por um ou vários sintomas. Outras vezes, a invisibilidade do mal, mas o seu sinal constante, como *dores*, *febre*, parecem fornecer os critérios da sua gravidade.

Esse modo de perceber doenças reflete um conhecimento vago que a benzedeira possui de que a medicina erudita produziu um avanço nas suas pesquisas e aplicações à população nessas últimas décadas. Na verdade, até descobrir a noção de micróbios e bactérias, a medicina operava numa área muito próxima à do feiticeiro (SERRANO, 1983).

A medicina erudita, através da saúde pública, erradicou algumas doenças infecto-contagiosas (BRAGA, 1978; POSSAS, 1980), talvez para que elas não representassem ameaça para a classe média e alta (BRANDÃO, 1980c), ou para reconquistar a legitimidade do governo através do Ministério da Saúde. De um modo ou de outro, a introdução do antibiótico no bojo da prática médica erudita revolucionou o seu "corpus" de conhecimento (STEPHAN, 1976).

As benzedadeiras estão verificando, contudo, que, mesmo assim, algumas doenças permanecem sem solução, como o *ataque*, a *bixiga* e a *bronquite*, o que aponta para a percepção da limitação da técnica médica. O modo como algumas doenças tem sido objeto de políticas oficiais de saúde, no Brasil, reflete

uma forma capitalista de medicar, espelhando o desamparo social em que permanecem os sujeitos acometidos por essas doenças (quadro 24).

Sintetizando este item quero acrescentar que: a) na percepção social da enfermidade feita pela benzedeira, a prática médica é limitada para determinados níveis de mal; b) a prática médica desenvolveu-se a às vezes é colocada como alternativa exclusiva à prática médica-popular; c) colocam-se, todavia, dificuldades para ambas as modalidades de saber e de experiência, quando se trata de um fenômeno patológico cuja origem e desenvolvimento sejam desconhecidos; d) as *doenças de médico* possuem uma nomenclatura pouco conhecida pelos sujeitos das classes populares e constituem-se em enfermidades que demandam medidas "mais eficazes", cuja aplicação e manipulação requerem maior cautela, e portanto, devem ser administradas pelo agente legítimo; e) a construção social do discurso sobre *doença de médico* indica o distanciamento e o autoritarismo presente na relação do único divulgador do saber legítimo junto aos sujeitos das classes populares (LOYOLA, 1978; BOLTANSKI, 1979); f) as *doenças de médico* refletem uma relação atualizada que os sujeitos das classes populares mantêm com essa modalidade de experiência, isto é, estão observando o aparecimento de novas doenças, a erradicação de algumas e a persistência de outras.

As regras, critérios e pressupostos que cimentam esse lado da dicotomia *doença de médico* - *doença de benzedeira* parecem ser construídos também pelo discurso reticente, ambíguo ou subentendido que a benzedeira formula sobre o que ouviu dos médicos. Ela foi expropriada desse saber e está, quando doente, numa relação de dependência direta desse tipo de agente. Al-

Designação	Causalidade	Sintomas	Estratégia de cura	Acometimento	Órgão afetado
1. <i>alergia de pele</i>	<i>sangue</i>	<i>verte água, inchação coceira</i>	<i>antibióticos remédios</i>	<i>criança adulto</i>	<i>pernas braços</i>
2. <i>penicite</i>	<i>inflamação por uma semente de tomate ou goiaba</i>	<i>febre, dor no abdômem</i>	<i>operação</i>	<i>adulto criança</i>	<i>ventre</i>
3. <i>tuberculose</i>	<i>contágio</i>	<i>fraqueza no pulmão, febre, dor nas cos- tas, fica acamado</i>	<i>antibiótico X</i>	<i>adulto</i>	<i>pulmão</i>
4. <i>bixiga</i>	<i>contágio</i>	<i>bolha no rosto, febre</i>	<i>remédios</i>	<i>adulto criança</i>	<i>rosto</i>
5. <i>gente atacada</i>	<i>nervos</i>	<i>convulsão, desmaio</i>	<i>calmante</i>	<i>criança adulto</i>	<i>cabeça</i>
6. <i>bronquite</i>	<i>hereditária: um dos parceiros estava com crise no momento da relação sexual que gerou a criança</i>	<i>falta de ar</i>	<i>simpatia da árvore</i>	<i>criança</i>	<i>pulmão</i>
7. <i>erizipela</i>	<i>vem do sangue</i>	<i>coça, fica verme- lho, dá varizes</i>	<i>remédio</i>	<i>adulto</i>	<i>perna</i>
8. <i>variação</i>	<i>desgosto</i>	<i>cabeça fraca</i>	<i>internação</i>	<i>adulto</i>	<i>cabeça</i>
9. <i>pneumonia dupla nos dois pulmões</i>	<i>gripe muito for- te que cumprica e vira</i>	<i>febre, gripe muito forte, dor nas cos- tas, sangue no cuspe</i>	<i>antibiótico para não virar galo- pante</i>	<i>adulto criança</i>	<i>pulmão</i>

guns aspectos do discurso da benzedeira constituem-se numa interpretação popular do discurso erudito sobre doenças, situado anacronicamente (BOLTANSKI, 1979).

Esse discurso é elaborado pelas benzedeiras de diferentes formações profissionais religiosas, sem, contudo, que essas diferenças estejam refletidas aqui nas *doenças de médico*. Nessas, estão indicados os fundamentos e os princípios que colocam limites à manipulação, com sucesso, pela ciência médica popular. As representações construídas sobre *doenças de médico*, de outro lado, apontam para a percepção da existência não de dois sistemas de cura opostos e dicotômicos, o popular e o erudito, mas de vários sistemas que se cruzam no interior do campo da saúde e que ganham novas especificidades e legitimidades (por exemplo benzedeiras produzindo bençãos para *doenças de médico*).

As marcas distintivas dadas pela religião vão aparecer de modo mais nítido e consistente nas concepções sobre *doenças de benzedeira* e no discurso que mescla a ideologia ao mito, a carência a supressão, exprimindo com ele uma relação estreita entre o seu ofício, as suas relações sociais e a sua vida.

1.2 DOENÇA DE BENZEDEIRA

Mais parece aqui é *prã* bicha, *prã*
 não ter vontade, *prã* não ter febre. É
 o dente que está saindo que o *mêdi-*
 co não acredita quando a criança es-
 tá nascendo o dente. Tem muito que
 dá febre, desinteria. *Prã* *mêdi-*
 co, quem tem muita febre, pneumonia, tem
 coisa que precisa operã, o rim, tudo
 precisa, tem hêrnia, precisa operã,

eu já falo, mando pro médico. Agora, essa doença, assim, de vontade, bicha, essas coisas, eu... num precisa levã no médico.

Uma classificação sobre doença junto aos trobriandeses estabelece com propriedade uma distinção entre: a) **pequenas enfermidades**, de curso rápido, provenientes de excessos alimentares e desgastes físicos; b) **doenças fatais**, apresentando-se com uma sintomatologia própria e uma etiologia mágica, e c) **doenças pegas** (MALINOWSKI, 1976). Outra classificação, feita por EVANS-PRITCHARD (1978), discute os princípios da causalidade de doenças, infortúnios e morte entre os Azande - princípios naturais e mágico-sociais - dentre esses últimos, a bruxaria e a feitiçaria. Esses princípios, na sociedade Zande, regiam uma constelação de valores e regras sociais que pautavam as normas de conduta dessa população, mobilizando-a em direção a um complexo sistema de oráculos para extrair deles o veredicto.

No trabalho denominado *A Cura do Vale do Amanhecer*, (GALLINKIN, 1977), a autora discute um sistema de classificação de doenças integrado pelos termos: a) **doenças materiais**; b) **doenças espirituais** e c) **doenças de causa conjunta**. Discute ainda o modo como os sujeitos populares que residem nas proximidades de Planaltina, cidade satélite de Brasília, Distrito Federal, criam as suas estratégias de cura, articuladas a partir da compreensão do princípio da causalidade das doenças. Integrando a causalidade espiritual das doenças, encontram-se os **elítrios**, os **exūs**, os **cobreadores**, os **obsessores** e os **sofredores**, ao lado de outras causas determinantes para o surgimento das **doenças materiais** e se constituem nos princípios que marcam a

opção pelo tratamento médico, religioso ou ambos.

Num estudo sobre os pescadores da aldeia de Icapara, litoral sul do Estado de São Paulo (QUEIRÓZ, 1978), o autor discute as fontes de causalidade de doenças e males a partir de categorias como: a) desequilíbrios entre o homem e o meio (presentes na lógica quente fresco, articulada sobre alimentos e medicamentos naturais); b) derivados de sentimentos negativos próprios aos doentes (tristeza, vontades insatisfeitas, sustos), e c) derivadas de sentimentos negativos exteriores e ignorados pelo doente (inveja, mau-olhado, quebranto, feitiço), ele enfatiza a manipulação dos elementos curativos que diferem nos espaços urbanos e rurais, refletindo experiências históricas dessa população, antes da chegada do capitalismo e depois dela.

Numa pesquisa sobre representações de doenças e estratégias de cura junto às classes populares em subúrbios operários de Paris e numa comunidade rural da França, o autor discute uma nova classificação de doenças a partir de uma lógica que as organiza em três grandes categorias: a) doenças causadas pelo frio ou doenças de inverno (resfriado, gripe, angina, bronquite); b) doenças digestivas (prisão de ventre, dores de barriga, indigestão), e c) doenças infantis propriamente ditas (coqueluche, caxumba, varicela, rubéola, sarampo) (BOLTANSKI, 1979). Há um outro estudo que enfatiza a percepção da enfermidade num hospital psiquiátrico da Bahia, atendo-se aos critérios de conduta que guiam a opção estratégica pela medicina erudita ou pelas religiões populares; dentre essas, as do candomblé (PINHO, et alii, 1975).

Nas representações sociais construídas sobre doenças e

males pelas benzedeadas pesquisadas, as pequenas enfermidades correspondem às doenças naturalmente acometidas pelo organismo humano; as doenças fatais, às *doenças jogadas* sobre as pessoas, expressando as relações sociais tensas entre os homens e as *doenças pegadas*, aquelas que exprimem uma relação mágico-social, e são contraídas nas relações homens-deuses.

Nessa classificação de doenças está presente a noção de exclusividade no atendimento popular e elas opõem-se radicalmente às *doenças de médico* discutidas páginas atrás. São classificadas através de uma nomenclatura que acoberta males de natureza sagrada-profana, em suas origens e intensidades. Essa classificação revela uma visão de mundo, de organismo e de fenômeno orgânico, e é, ao mesmo tempo, uma visão sobre o corpo, as relações sociais e a vida, classificados todos a um só tempo como numa relação-total (MAUSS, 1974a). Essa visão reflete em que medida a prática popular é limitada e o modo como ela instrumentaliza um saber que é alternativo ao dominante, que possui um status privilegiado para os sujeitos populares e se coloca como forma de resistência a ele.

2 DOENÇAS, MALES OU FENÔMENOS ORGÂNICOS QUE EXPRESSAM A RELAÇÃO DO HOMEM COM O SEU PRÓPRIO ORGANISMO: MALES NATURALMENTE ACOMETIDOS

a) Bicha

a fulana tã marcando uma semana que teve aqui. Mais tã seca que nem um pau. A menina num levanta mais a cabeça da cama. Essa menina tã é aguada. ("Aguada?"). Fica com vontade de comê as coisas e a lumbriga tã querendo mesmo algodão doce. E a se-

nhora (disse ã mãe) vai procurar esse doce e dã prã menina aã. Vocês tão vendo gente, como que a criança morre? Falei, porque a criança não comia mais, a criança, essa menina, tã seca que nem um pau. Cê vê, por isso não presta tã comendo coisa na frente da criança, sabe? Que fica com vontade, a lumbriga fica aguada.

b) Bucho virado, doença do macaco, simiooto

o bucho vira e a alimentação não circula na criança. (Alimentação?) É, então a criança começa a ter desintéria, vômito, enfim, as fezes verdes. Enfim, a criança chora muito, vai aniquilando. E é onde que vem essas doenças que eles falam doença do macaco.

Ou então:

com o benzimento e a massagem com nata de leite amanhecido, a espinha que estã torta volta ao lugar, mas a mãe deve continuar dando uma alimentação adequada ã idade, ao tamanho, ao peso e ã fome da criança. Porque tem criança que precisa mamar de duas em duas horas e não de três em três como fala o médico.

c) Cobreiro

cobreiro é uma lãstia que a gente pega assim: algum bicho ou uma coisa qualquer que a gente tem que pegã e fica tudo empipocadinho, então começa a melejã. Começa melejã assim a água sabe? Dã uma queimação que nem fogo. Aquela aglilha começa a coçar, sabe? Então quando a gente vai benzer, assim, remédio de farmãcia não vale, porque eu cansava de dar pros meus filhos. Fazer nada disso valia. Então com umas sete palavrinha que a gente fala, sabe? Com a oração que Deus ensinou a gente benze. Com um prazo de três benzeção jã tã sequinho, num precisa remédio, num precisa mais nada e num volta mais.

d) Estômago caído, espinhela caída

espinhela caída é estômago caído. A pessoa sente dor nas costas e nas pernas e não sabe o que é. Ela trata disso, daquilo, trata de uma coisa e é outra. Coloca o estômago no lugar e a dor desaparece. Tem que tomar cuidado danado. Tem que fazer logo, senão a pessoa fica caído e é mais difícil. A gente fica defeituoso. Esse negócio de bico de papagaio eu não acredito. (O que é então?) É o próprio estômago caído que dá bico de papagaio. Eu num acredito que tenha o bico de papagaio.

e) Nervo torto, mau-feito, torcicolo, destroncadura, rendidura, nervo atrofiado

nervo atrofiado é o nervo que empelota. (Empelota?) É se a senhora vira o seu pé em qualquer lugar e forma um caroço aqui... São que é o nervo e a gente tem que espalhar ele. Faz ele voltar no lugar. Faço massagem e volta para o lugar. A pessoa não tem mais dor. Volta no lugar e a pessoa já sai andando. Às vezes dá nas costas. Às vezes vai fazer uma força e dói o rim, ou a espinha. Então a gente põe no lugar.

f) Quinzema

quinzema é a água do parto que entra no ouvido do nenê. É quase a mesma coisa que rizipela. Dá na pele, fica vermelha, verte água (Coça?) Coça.

g) Entrás

entrás é um tumor que não vasa. É um ovo que é liso, que não faz ponta. É um tumor que fica cheio de carnegão. Costuma dar no pescoço e tem que queimar com ponta de fogo.

Na construção social dos discursos sobre *doenças de benzedeira*, que exprimem uma relação do homem com o seu organismo, está também presente uma visão terapêutica. Essa assinala um aprendizado específico que se traduz pelo modo como os sujeitos subalternos explicam a sua inserção no contexto social. Por outras palavras, ocorre através da produção de um conhecimento que exprime um modo próprio de explicar a realidade em que vivem.

A benzedeira acredita que essa modalidade de doença seja contraída naturalmente pelo organismo humano, como que por uma vulnerabilidade intrínseca e, portanto, natural ao ser, sendo imprecisa a noção de agente externo causador do mal. Constituem-se para ela em doenças reconhecidas como mais simples, de etiologias mais conhecidas, às quais demandam os seus cuidados profissionais. Geralmente esses males não provocam o *repique*, isto é, não reincidem, não sendo, portanto, na sua visão, responsáveis por uma gravidade e por retornos constantes do cliente. Há, contudo, casos de retorno que são considerados simples, *precisando voltar, porque tem coisa que sara logo, outras não*.

Nessa modalidade de doença, conforme a concepção da benzedeira, o corpo aprende a sua própria linguagem. Expressa um mau funcionamento do órgão, parte isolada, sem que ele na sua totalidade seja afetado, exceto no caso de lombriga. Aqui, a dicotomia religiosa que as separa profissionalmente para o enfrentamento de outras situações (inclusive em outras modalidades de doença) não parece ser critério nem suficiente nem necessário para reproduzir essa distinção. Em outras modalidades de doença, os critérios produzidos pela distinção religiosa

aparecem de modo mais enfático. Retomo adiante essa questão.

Vale a pena deter um pouco mais a atenção nos depoimentos que versam sobre *lumbriga* e *mal de simioto*. O diagnóstico da *lumbriga* ou *bicha* para a benzedeira possui como indicadores: a) a *barriguinha que fica dura em volta do umbigo*; b) a *cocci-na no nariz*; c) a *linha em pê no prato* (no benzimento); d) uma vontade insatisfeita; e) a falta de apetite; f) a perda do sono; g) o emagrecimento. Esse quadro de sintomas pode culminar com o *ataque que espuma quando a bicha está alvoroçada*, refletindo aí uma interferência humana: o alimento não foi dado à criança pelo adulto.

De acordo com a benzedeira popular, todos os seres humanos possuem *bichas*, mas a doença é considerada enquanto tal quando as *bichas estão alvoroçadas*, ou seja, quando houver uma vontade de comer um doce, ou qualquer outro alimento, ou de ganhar um objeto, como por exemplo, uma boneca ou outro brinquedo, que não foi satisfeita.

É interessante notar o simbolismo presente na estratégia de cura acionada pela benzedeira: o banho de chá de hortelã, após a sua ingestão, jogado sobre a barriga da criança, na visão das benzedeiras, repõe as *bichas no seu lugar* e algumas vezes, elimina-as. Essa concepção de mal atualiza a crença de que *assim que eu benzi, o menino vomitou a lumbriga na minha cozinha*, ou então, *elas saem pelo nariz, ouvido, olhos*.

Na cura do *bucho virado*, mal diagnosticado através dos sintomas de *bucho virado* (*braço ou perna mais curta, porque o bucho vira; vômito, perda do apetite, diarreia, alimentação não circula na criança, choro, emagrecimento, inchaço, espinha torta e fora de lugar, dã da criança cair*), a medicina popular,

instrumentalizada através do benzimento, é tão eficiente na visão da medicina popular que é comparada a algo passível de *tirar com a mão*.

Bichas e *bucho virado* mantêm um paralelo para a medicina dominante: verminose e desidratação, respectivamente.

A incidência de verminose juntamente com a desidratação nas crianças brasileiras de classes populares é responsável pela passagem das causas naturais da mortalidade infantil (água, clima e qualidade da terra) às causas sociais da mesma (moradia, alimentação, higiene e educação). Ainda que guardadas as reservas para não tomá-los como dados absolutos - porque eles representam uma média aritmética de diversas regiões e portanto não exprimem com fidelidade as diferentes regiões na realidade dos seus fatos - os coeficientes de mortalidade infantil têm sido um dos indicadores da qualidade de vida e de saúde entre os diferentes povos. Em 1980, a Tabela de Dados Mundiais sobre criança - Population Reference Bureau - indicava que o coeficiente de mortalidade infantil era de 109 para cada 1 000 nascido vivos (P.P.T., 1980), tendo sido o mesmo verificado por Possas (POSSAS, 1980).

A verminose e a desidratação, nas proporções apresentadas, juntamente com outras doenças como a malária, o amarelão, a esquistossomose, o sarampo, o coqueluche, o tétano, a difteria, a tuberculose, a diarreia, a doença de Chagas, a lepra, a poliomelite, algumas destas doenças infecto-contagiosas e respiratórias integram o conjunto de enfermidades básicas de países capitalistas dependentes. Ainda que sejam doenças de fácil extinção e controle, elas não têm sido extirpadas porque as políticas oficiais de saúde articuladas pelo Brasil reforçam a ênfase no atendimento secundário e terciário. Essas medidas alocam maio-

res recursos para males que possuem uma incidência muitíssimo inferior a essas, e, as enfermidades básicas, que dizem milhões de brasileiros continuam sendo pouco atacadas. Constituem-se em políticas de saúde incompatíveis com a situação de um país capitalista dependente.

Em 20/1/80 o Folhetim do Jornal Folha de São Paulo examinando as prioridades das políticas oficiais de saúde destaca que, em 1974, 75% dos recursos foram destinados aos Programas Nacional de Saúde Materno-Infantil; e ao Programa Nacional de Controle ao Câncer, 25%. Essa política respondia às necessidades da maioria da população: (a materno-infantil distribuída entre 15 a 49 anos e as crianças e adolescentes de 0 a 19 anos), acobertava 85 milhões de habitantes. Em 1979 essa cifra é ultrajada, invertendo-se: 71,5% dos recursos passam a ser destinados ao tratamento para o câncer (envolvendo grandes compromissos com o capital estrangeiro: multinacionais de equipamentos médicos e cirúrgicos, indústria farmacêutica) e apenas 28,5% revertem-se ao atendimento materno-infantil. Essas cifras devem ser compreendidas no conjunto das alocações de recursos destinados à saúde: atualmente reservam-se à saúde 3,2% do Produto Nacional Bruto, representando o índice mais baixo da América Latina.

O índice de mortalidade infantil tende a multiplicar-se em conjunturas que reduzem ainda mais o poder aquisitivo dos salários. Governos anti-populares têm se descompromissados com as classes populares, perdendo de vista a saúde como uma questão social, ou seja, de injustiça social e o ser humano como um ser histórico e integral (corpo, espírito e relações sociais).

Esse desamparo social reflete-se no modo como os sujeitos vivenciam e percebem o seu estado de saúde: o sofrimento, presente nele, gerando uma carência (fraqueza) e no acesso diferencial que a população tem para com os serviços de saúde e o acesso aos medicamentos já discutidos na Introdução desta dissertação. Essa situação de injustiça social constitui-se por si só numa denúncia, mostrada concretamente no depoimento que serviu de epígrafe a este capítulo. Ele sintetiza essa injustiça social com dados referentes: a) ao desamparo em que se encontram os sujeitos populares diante da situação de doença que não sabem manipular; b) o desespero de não possuírem um conhecimento que possibilite manter uma relação reflexiva e histórica com ela; c) a dependência desses sujeitos em relação a outras pessoas que saibam como manipular os serviços de saúde da prefeitura, "quebrando-lhes o galho" e oferecendo-lhes uma resposta individual e paternalista; d) a manipulação dos termos próprios da medicina erudita (*junta médica*) para enfatizar a gravidade do caso apresentado pela criança; e) o apelo à providência divina num contexto de total desamparo, marcando com isso, a sua renovação com o sagrado; g) a legitimação derradeira dessa cura feita, agora, pelo médico (quadro 25).

Os métodos dos tratamentos populares constituem-se em práticas que aglutinam pessoas em torno do saber popular sobre os chás, as plantas, fomentando a reatualização das relações sociais e simbólicas, ao possibilitarem uma comunicação entre as pessoas a partir de experiências concretas. Eles conjugam dois fatores muito importantes para a promoção da saúde: a medicina popular e as relações sociais, constituindo-se ainda em práticas solidárias, democráticas e educativas, uma resistên-

QUADRO 25 - DOENÇAS, MALES E SINTOMAS QUE REFLETEM A RELAÇÃO HOMEM-ORGANISMO

DESIGNAÇÃO DA DOENÇA	CAUSALIDADE	SINTOMAS	ESTRATÉGIAS DE CURA	ACOMETI- MENTOS	ÓRGÃOS AFETADOS
1. bicha	vontade insatisfeita e a lumbriça fica aguada	convulsão, desmaio, endurecimen- to dos membros, emagrecimento, inapetência	benzimento, chá de hortelã, banho com chá de hortelã	adulto e criança	corpo todo
2. bucho virado, simioço	queda da criança: vira o bucho	desintéria, vômito, perna ou o braço fica mais curtos, fezes esverdeadas, choro, emagrecimento	benzimento, massagem com nata de leite amanhado, mudança nas re- gras de puericultura, utilização de óleo de oliva com óleo de amên- doa doce ou xarope de chicória	adulto e criança	corpo todo
3. cobreiro	bicho passa na roupa	coceira, verte água, queimação, vergão, bolhas d'água, ardência	benzimento com uma fórmula espe- cífica e com folhas de mamona	adulto e criança	corpo todo
4. estômago caído, espíndela caída	excesso de esforço	dores nas costas, dores nas per- nas, azia, queimação	colocar o estômago no lugar com um toque, um benzimento	adulto e criança	corpo todo
5. nervo torto, mau- jeito, torcicolo, destroncadura, rendidura, nervo atrofiado	excesso de esforço, virar o pé	destroncadura, dor, caroço	espalhar o nervo que empelota com uma massagem	adulto e criança	rim, cos- tas, es- pinha, pé
6. quinzema	água do parto que entra no ouvido do nenê; vem do sangue	verte água, coceira	benzimento	adulto e criança	ouvido, outras partes
7. entrás	friagem	tumor que não vasa	queima com "ponta de fogo". Apli- cação de "ventosa": algodãozinho, álcool e fogo, dentro de um copo. Deixa-o sobre o local da dor por três minutos. A ventosa puxa a dor, tira a friagem e até evita uma pneumonia.	adulto	pescoço

cia cultural frente à lógica da dominação de classe sociais. Essas práticas servem para ampliar a base da legitimidade do saber popular, reservando ao doente um tratamento fundado no calor e no respeito humano.

3 DOENÇAS, MALES, SINTOMAS OU FENÔMENOS ORGÂNICOS QUE EXPRI- MEM AS RELAÇÕES DOS HOMENS COM OS OUTROS HOMENS

a) Quebrante

a.1 Pego por excesso de dedicação: quebrante de bem, que-
brante de casa

*meu pai dizia que quebrante de pai e
mãe é mais forte: pega mais ainda.*

a.2 Jogado com maldade: quebrante de ódio, quebrante de
mau-olhado, inveja, olho gordo, feitico

*benzo pra aliviar as criancinhas de
corpinho ruim, mau-olhado, porque
quando eles falam que gracinha, que
gracinha... a criança fica com o cor-
pinho dolorido. Porque tem gente do
olho... Tem gente que olha numa crian-
ça, olha numa pranta, olha uma coisa
assim e, de repente, murcha aquela
pranta, a criança fica com o corpinho
doendo e tudo, né?*

b) O Quebranto: Quebrante de bem X Quebrante de Ódio

Nas explicações produzidas pelas benzedeadas sobre do-
enças que exprimem um princípio de causalidade exterior ao or-
ganismo, destacam-se aquelas sobre o quebranto, núcleo de inū-
meras outras modalidades de mal. O quebranto pode se originar

de duas fontes: a) por excesso de dedicação da família, especialmente dos pais, (da mãe sobretudo, e dos irmãos) sobre um filho-bebê, por exemplo, exteriorizado em comportamentos afetivos, e b) por cobiça de pessoas exógenas à família.

Na determinação social desse mal percebida pelas benzedei-
deiras sempre estarão presentes as pessoas vivas e aquelas das
relações sociais da família. Ao contrário, o *encosto*, mal ins-
trumentalizado pelos mortos, pode acometer pessoas que nunca
se relacionaram entre si em vida. Retomo-o adiante.

O *quebrante de casa*, conhecido também como *quebrante de
bem*, muito referido principalmente pelas benzedei-
ras católicas,

*é uma força que vem dos olhos da gen-
te. Você não está fazendo por mal.
Mas você cobiceu tanto uma pessoa...*

O *quebrante de ódio*, por sua vez, é aquele jogado com
maldade sobre as pessoas, exteriorizando relações tensas, sen-
do também identificado como um *quebrante de fora*, um *quebrante
de mau-olhado*, *inveja*, *olho gordo*, aludido pelas diferentes
benzedei-
ras. Esses quebrantos expressam variações, se co-
locados num gradiente de mal.

O diagnóstico do quebranto, independentemente da sua
origem, se *de bem* ou *de fora*, parece se constituir numa prát-
ica muito fácil para a benzedeira, porque os sintomas que o
acompanham são inconfundíveis: a) *choro constante*; b) *febre*;
c) *abertura de boca*; d) *não tem mais vontade de mamar*; e) *mãinha*;
f) *corpo dolorido*; g) *desânimo*. Há um teste, contudo, a ser fei-
to num prato, para diagnosticar a origem do quebranto e que
se constitui numa ferramenta a mais para a instrumentalização
da cura.

De um modo ou de outro, o quebrante é uma *força que vem dos olhos*, exprimindo o domínio de uns sobre os outros e o poder de levá-los à doença. Esse domínio se expressa sob a forma de afetividade exacerbada ou tensões implícitas ou explícitas. No primeiro caso o *quebrante* pode ser assumido publicamente sem que a sua explicitação seja considerada um ato espúrio. Pelo contrário, é até mesmo compreensível e valorizado o excesso de amor e de dedicação de mães para com os seus filhos, redundando na ideologia que serve de reforço à negação da mãe enquanto ser histórico, com responsabilidades sociais diferentes em cada época.

No segundo caso, ou seja, no caso do *quebrante de ódio*, a relação homem-homem está fundada numa crença que exprime a suposição de que relações conflitivas entre os sujeitos sociais que se conhecem (às vezes, ao menos superficialmente) podem se traduzir em sofrimentos corporais, morais, doenças físicas ou espirituais e tragédias. E aqui, um agente que trabalhasse somente com a saúde, como um ervateiro ou um médico, não resolveria, na visão da benzedeira, um problema causado por um poder sagrado-maléfico. Para esses casos há um agente legítimo que não apenas aceita como verdadeira a explicação mágica de causalidade da doença, como também conhece inúmeras fórmulas e ritos específicos para debelá-la, fenómeno a ser discutido no capítulo X. Esse mal, que parece acometer crianças, pode se constituir também num móvel de procura por parte de adultos. A benzedeira até explicou à pesquisadora: *vou benzer você, porque você pega quebrante feito criança*.

Na verdade, esse modo de representar o *quebrante*, opondo-o em categorias *quebrante de casa* versus *quebrante de fora*,

está presente mais no discurso - e serve a um uso principalmente ideológico - do que no comportamento concreto entre mães, filhos e *pessoas de fora*. A crença no quebranto por parte das mães não serve para desestruturar efetivamente relações sociais entre famílias e grupos sociais, impedindo que eles expressem suas relações sociais em relações afetivas, solidárias e simbólicas ou em comportamentos que excedam em amor. Esses devem ser valorizados em detrimento daqueles que os neguem (QUEIRÔZ, 1978). Essas manifestações parecem servir então para criar e fortalecer laços sociais entre famílias e grupos sociais nas suas relações de trocas.

c) *Mau-olhado, inveja, olho gordo, feitiço*

Olho gordo, inveja, mau-olhado é tudo a mesma coisa. Olho gordo é mais forte. A pessoa fica quebrada, com dor no corpo, a senhora não tem ânimo para nada.

Estando o quebrante situado num dos extremos de um gradiente de mal e o feitiço noutro, o olho gordo, a inveja e o mau-olhado, constituem-se em outras modalidades de mal encontradas no interior desse gradiente e fundamentam um princípio de causalidade mágico-social de doenças, males e infortúnios.

Olho gordo, inveja e mau-olhado são instrumentalizados através de sentimentos valorados socialmente como negativos. São a cobiça, o desdém, o desprezo, sentimentos que devem ser combatidos pelos seres socializados. São sentimentos jogados sobre os homens que são cobiçados por sua beleza, riqueza ou outra qualidade igualmente inacessível à maioria dos sujeitos sociais, através de uma força que vem dos olhos. Constituem-se

em sentimentos que refletem, em última instância, as desigualdades sociais (de acesso a condições e oportunidades) que marcam, numa sociedade capitalista, uma relação diferencial que os sujeitos possuem com relação aos bens da natureza e da sociedade:

Atribui-se a esses sentimentos uma intencionalidade real, do emissor ao destinatário, à semelhança do *quebrante de ódio*, tendo sido verificado esse poder maléfico em outras situações: quando *olhou* para uma *planta* e a *planta murcho*u quando, *olhou* para um *animal* e esse ficou *doente*, quando na sua relação com os homens esses sofreram prejuízos, porque se tornaram vulneráveis a doenças, tragédias ou infortúnios, ou ainda, quando tendo olhado para um *tacho* onde se fazia *sabão*, esse *estragou*. Crenças idênticas também foram encontradas por Queiroz (1978).

No caso específico do *feitico*, além da intencionalidade do mal *praguejado* sobre a vítima, há ainda uma prática que é instrumentalizada através de algum agente que possua poderes sagrado-maléficos (ver quadro 26). Contudo, não disponho de dados suficientes que me permitam fazer generalizações acerca da atribuição pública do sentimento de culpa ao emissor do *mau-olhado*, fenômeno discutido por Evans-Pritchard (1978). A seguir apresento alguns casos contados pelas agentes domésticas:

D. Helena, benzedeira católica, conta que se benzeu com sua irmã, outra benzedeira, depois que voltou de um *velório* com *dores no corpo*, *lacrimejando*, *mal-estar*, porque *alguém que não gosta de mim jogou mau-olhado sobre mim*.

Sr. Ângelo, esoterista, conta que:

QUADRO 26 - DOENÇAS, MALES E SINTOMAS QUE REFLETEM A RELAÇÃO HOMEM-HOMEM

RELIGIÃO	DESIGNAÇÃO	CAUSALIDADE	SINTOMAS	ESTRATÉGIAS DE CURA	ACOMETIMENTO	ÓRGÃO/ÁREAS AFETADOS
CA	<i>quebrante de bem</i>	excesso de dedicação	<i>dor no corpo, abrição de boca, inapetência, choro constante, manha, desânimo</i>	<i>benzimento</i>	criança	<i>corpo</i>
	<i>quebrante de ódio</i>	<i>cobiça</i>	<i>idem</i> <i>queda de cabelo, lacrimejamento</i>	<i>idem</i>	crianças e adultos	<i>corpo, cabeça</i>
CC	<i>inveja</i>	falar sobre as coisas pessoas para os outros, desperta inveja	<i>desordens, amarra a vida, dores no corpo</i>	<i>idem</i>	adulto	<i>corpo, relações sociais</i>
CR	<i>inveja, olho gordo</i>	<i>mau encaminhamento</i>	<i>desordens na vida</i>	<i>benzimento com óleo santo</i>	crianças e adulto	<i>corpo, relações sociais</i>
K	<i>inveja</i>	<i>cobiça</i>	<i>desordens na vida</i>	<i>benzimento</i>	adulto	<i>relações sociais</i>
UM	<i>feitico</i>	<i>feitico</i>	<i>loucura</i>	<i>benzimento, demanda</i>	adulto	<i>comportamento estigmatizante</i>
ES	<i>feitico</i>	<i>trabalho feito</i>	<i>sofrimento, desordem na vida, loucura</i>	<i>despacho, demanda, trabalho</i>	adulto	<i>corpo, relações sociais, relações interpessoais</i>

tinha uma moça, coitada, ela tinha uma fábrica de doces, ela mandou caixas e caixas de doce aqui. Eu tirei o espírito dela. Ela tava prá ficar louca por causa do rapaz. Ela gostava do médico e a turma não queria. A família não queria que ela casasse com o médico, então jogaram um espírito sobre ela. E ela ficou doida, não queria mais ver o médico, de jeito nenhum. Tomou um ódio do moço que nem podia falar nele. Agora ela voltou, ficou boa e casou com o moço, um rapaz novo ainda, uns 35 anos, novo mesmo.

D. Durvalina, católica, conta dois casos que vão da estória ao mito e deste à ideologia:

estava para dar à luz mas não podia, porque era solteira. Estava gorda e o parto tava amarrado. Veio cá se arrastando porque nem andar ela não podia. Fiz uma oração e naquela noite ela teve uma criança perfeita. Ficou tão contente... (Porque o parto tava amarrado?) Tava amarrado porque o pai da criança era casado e a família dele sabia do caso. Eles odiaram ela. Queria que ela morresse.

Um parto, onde a vida e a morte da mãe e do filho se tocam, se coroam duas crianças de sexos diferentes, o cuidado com a mãe e os filhos devem ser redobrados, porque: dois menino vinga, duas menina também. Casalzinho tem problema, porque o menino tira a força da menina.

O princípio de causalidade de doenças é um fenômeno complexo. A produção de um tétano na mão de um recém nascido pode ter como explicação pela benzedeira a existência de uma causalidade motivada pela escolha de padrinhos solteiros no casamento dos pais dessa criança.

Vale a pena aqui fazer uma pequena discussão sobre o depoimento que versa sobre o parto amarrado produzido pela ben-

zedeira católica. Esse depoimento - o *parto amarrado* - visto como uma punição sagrada à infração do código da moral dominante é revelador de uma legitimação religiosa à moral dual que caracteriza os papéis sexuais atribuídos desigualmente ao homem e à mulher. Enquanto a mulher que se encontra em estado interessante tem o seu *parto amarrado*, nenhum castigo semelhante é previsto para o homem.

A benzedeira, investida de uma autoridade sagrada, ao mesmo tempo em que funciona como porta-voz da moral sexual dominante, pode, como mediadora entre o sagrado e o profano, transitar livremente em ambas as esferas e com isso atenuar o rigor das punições divinas de uma infração de um código que é, ao mesmo tempo, religioso e social. A queda de um tabu religioso assim como a de uma norma social (engravidar-se solteira) traz como consequência um sofrimento que se verifica sobre o corpo: o *parto amarra*, refletindo ainda a ira de uns sobre os outros. De outro lado parece que se expressa aqui um controle também da sexualidade dessa mulher solteira pela benzedeira na transgressão dessa norma social, resultando numa punição, a punição de ter o filho, também porque a prática da sexualidade que conduza ao prazer leva, concomitantemente, à maternidade.

O discurso dessa benzedeira é também um discurso ideológico, na medida em que, ao se reproduzirem, essas crenças recriam uma aparência ilusória de que sejam naturais. Quando as relações sociais se cristalizam em tradições ou costumes, elas manifestam-se como "naturais" (MARX, 1975). Essa ideologia, codificadora do aparecimento do *parto amarrado* se refere a um dos tabus cujos efeitos se fazem sentir de maneira

mais contundente nos sujeitos das classes populares.

Os casos de doenças e fenômenos paralelos à saúde que refletem a relação dos homens com os outros homens se multiplicam no repertório das benzedeadas: D. Chiquinha fora vítima de um *engasgo* com um pedaço de carne, fenômeno esse provocado por *inveja*. D. Laura fora vítima de uma *inveja* e de um *quebrante* que se manifestavam com uma nevralgia no rosto, enquanto Eliana teve uma forte queda de cabelo, manifestada como uma expressão de um *quebrante de ódio*, jogando sobre ela por alguém que cobicava os seus cabelos.

3 DOENÇAS MALES E FENÔMENOS QUE EXPRESSAM UMA RELAÇÃO DOS HOMENS COM OS DEUSES

Nessa categoria de fenômenos, destaco a questão do *encosto*, núcleo de inúmeras modalidades de mal, doenças, tragédias, sofrimento e infortúnios. O *encosto* é representado e temido pela agente doméstica da corrente católica, kardecista, umbandista e esotérico como sendo um mal oriundo de pelo menos duas fontes: a) *pego no terreiro* ou em suas extensões, como numa encruzilhada ou numa praia, ou ainda, nos becos de ruas sombrias e b) *pegos dos vagantes* em lugares e situações inespecíficos. Constituem-se num dos místicos muito importantes que as benzedeadas decodificam.

As doenças ou tragédias, quando concebidas como resultados de um *encosto*, isto é, um espaço preenchido por um *espírito vagante, penando fora do seu planeta*, que pode ser uma pessoa morta, parente ou não da vítima, é uma doença espiritual (GALINKIN, 1977), ou uma manipulação demoníaca (MONTEIRO,

1979). Por isso, requer uma manipulação específica, ou seja, daquele que *é desenvolvido* em rituais de possessão, incorporação ou exorcismo. A *doença espiritual* é um espírito que *possui* o doente. Removido o espírito intruso, através dos rituais específicos, a doença desaparecerá.

Essa percepção de doenças perpassa a noção de classes sociais. Coloca-se como fator determinante ao acesso às fontes de cura, de saber e de poder, dentro da nossa sociedade, já discutidos na Introdução desta dissertação. Essa percepção revela-se como um modo de explicar os seus males muito calcado em categorias religiosas utilizadas com recorrência, sobretudo, pelos sujeitos populares.

O *encosto*, na visão das benzedadeiras, pode acometer qualquer cidadão incauto, de *corpo aberto*, porque os agentes ameaçadores estão situados fora do controle humano.

Aquilo que é especificamente denominado de *encosto* pelas benzedadeiras mediúnicas, às vezes referido como *doenças espirituais*, pelas benzedadeiras crentes, requerem para a sua cura uma intervenção específica, a espiritual, traduzida numa *manipulação do demônio*, numa *operação espiritual* conforme já discutido nos capítulos que versam sobre a produção do saber popular), num *passé*, num exorcismo ou no *desenvolvimento mediúnico*. Essas manifestações podem ainda resultar num efeito sobre o físico como mostram os depoimentos abaixo apresentados:

nem sempre o que dá na chapa é o que é. Quando a pessoa vai tirar chapa, às vezes, passa um espírito sofredor que teve um câncer de pulmão e encosta na pessoa. Daí a chapa acusa a doença. Quando é assim, são os guias que curam.

Ou então:

um senhor apareceu em casa com uma ferida muito grande na perna: do joelho até a virilha. Estava muito mal porque pisou num trabalho; ele foi no médico várias vezes e não se curava. Depois veio aqui e os guias curaram ele.

D. Noêmia, benzedeira residente numa vila popular, orientou a mãe de um recém-nascido que apresentava um problema de intestino, o que, na linguagem próxima ao universo de conhecimento da mãe, tranquilizou-a explicando-lhe que: *criança nova é assim mesmo, caga verde e até preto*. Receitou à criança xarope de chicória e óleo de amêndoa doce, acrescentando que logo a criança estaria curada. Manipulando um medicamento farmacêutico segundo uma lógica popular, ela indicou à mãe o uso de Atroveram (*duas gotas na chuca*), antes da mamadeira. Disse-lhe também para que substituísse o leite materno pelo Ninho, reintroduzindo-o tão logo a criança sarasse do intestino. Colocou em pé a criança sobre o seu peito e explicou à mãe que a *criança ainda babava porque o umbigo não fora cicatrizado*. Em seguida advertiu a mãe da criança, por ter ela frequentado *terreiro* e disse-lhe que *podia sarar de uma coisa e pegar outra*, e a sua *recaída de dieta* estava ligada à sua frequência ao *terreiro*.

O *encosto* pode ainda ser o responsável por um comportamento estigmatizante, como revela o depoimento abaixo:

tinha uma... aquela não era gente. Aquela era uma pomba gira. (O que é pomba gira?) Pomba-gira é um guia de esquerda, a moça fazia a vida... é pomba-gira. Acho que este espírito tá grudado com ela, porque ela vivia, o dia inteiro falando com eles, ofendendo todo mundo.

Vimos até aqui que as doenças que refletem uma relação do homem com os deuses refletem também a crença de que se a medicina está adiantada, o espiritismo também, e se o doente está desenganado para médico da terra, já o mesmo não acontece para o médico do espaço (quadro 27). E isso também ocorre desse modo, porque nem todo sofrimento expresso pelo corpo deve ser considerado como problema de ordem médica, contrariando assim um princípio que sustenta a medicalização de uma sociedade como é a nossa, questão já discutida na Introdução.

As ascendência sagrada de guias, espíritos ou uma manipulação do demônio é, na visão das benzedeadas, responsável pela intervenção na produção de um câncer de intestino ou em manifestações psicológicas do tipo *gente desinquieta*, citados como um modo de ampliar a legitimidade do seu ofício, articulado a partir de duas lógicas (a erudita e a popular) pelo menos, reveladoras do antagonismo das classes sociais. Nesse saber está recriada, por outro lado, uma relação de dependência no interior da estrutura de dominação de classes sociais.

A saúde para a benzedeadas é identificada com a capacidade para o trabalho e o verbo que a exprime é *lombear*, sinônimo de carregar peso. Constitui-se numa estratégia que tem como pressuposto a identificação do corpo com a força de trabalho, criando ideologicamente uma gama de princípios éticos e morais que são fortalecidos pela ideologia da ascensão social, muito presente no pensamento da benzedeadas, que acredita viabilizá-la através do dogma do trabalho santificado. Se a saúde está associada ao trabalho braçal, a doença está ligada à sua impossibilidade real, constituindo-se, ela mesma, num sofrimento. (quadro 28).

QUADRO 27 - DOENÇAS, MALES E SINTOMAS QUE REFLETEM A RELAÇÃO HOMEM-DEUSES

Religião	Designação	Casualidade	Sintomas	Estratêgias de Cura	Acometimento	Órgão Afetado
CA						
CC						
CR	<i>alucinação</i>	<i>possessão</i>	<i>vista embaralha, visão</i>	<i>benzimento com óleo santo, leitura da Bíblia, frequência à igreja crente</i>	<i>Adulto</i>	<i>cabeça</i>
K	<i>câncer</i>	<i>encosto</i>	<i>sofrimento, dor, crise de vida</i>	<i>trabalho, benzimento</i>	<i>adulto</i>	<i>pulmão</i>
UM	<i>comportamento estigmatizante</i>	<i>pomba-gira</i>	<i>fala excessiva, quebra de regras de convivência</i>	<i>demanda</i>	<i>adulto</i>	<i>ser. total</i>
ES	<i>loucura</i>	<i>espírito</i>	<i>desespero</i>	<i>benzimento, trabalho</i>	<i>adulto</i>	<i>cabeça</i>

QUADRO 28 - DOENÇAS ESPIRITUAIS E AGENTES CAUSAIS

RELIGIÃO	DESIGNAÇÃO	AGENTE CAUSAL	DESENCARNADO
CA			
CC	apendicite	vagante, so- fredor	X
CR	gente de- sinquieta	demônio	
K	câncer	sofredores, obsessões	X
UM		pomba-gira	X
ES	loucura	espírito	X

Finalizando este capítulo quero acrescentar que esse modo de sentir e de viver os fenômenos de doenças, sintomas e males, as aflições, pelas mēdicinas populares constitui-se numa das maneiras possíveis de representá-los no âmbito das classes populares, mas há outras. A partir dessas significações busquei encontrar o caminho que me permitisse reconstruir o sentido da lógica de cura que articula as doenças do ponto de vista de um sistema popular de cura, as fronteiras desse domínio, a sua sustentação e o modo como ele se reproduz.

Mostrei ainda a lógica do cuidado popular à saúde e a sua instrumentalização através da ideologia da doença e dos expedientes de dominação de classe (de saber e de experiência) nela contidos, expressando o modo como os agentes do saber legítimo manipulam uma ideologia que oculta o desenvolvimento de uma relação reflexiva com o corpo e com a doença. Essa ideologia é responsável pelo desamparo social a que ficam entregues

as classes subalternas, mesmo com os serviços de saúde estendidos até elas.

Essa ideologia está presente no modo como esses sujeitos representam as suas doenças, movendo-os a diferentes tipos de tratamentos e agências já citados.

Como é que as diferentes modalidades de benzedeira instrumentalizam as suas benzeções? Esse fenômeno será discutido no próximo capítulo.

CAPÍTULO X

ETNOGRAFIA DA BENÇÃO

Aí eu chamo antes de benzê, eu já chamo o nome da pessoa... chamo o nome da pessoa e o lugar que é... se é aqui, se for aqui o pulso, se for aqui (outro lugar, apontando para o braço), se for aqui... Eu chamo o nome da pessoa e já falo o lugar que é, e já vou rezando o Credo. Faço três cruz de cinzas e vou rezando o Credo...

Descrevo aqui a prática profissional dos benzedores abordando-a a partir de suas relações internas, verificando o significado específico de cada modo religioso de benção, para que o leitor possa ter uma visão diferenciada e substancial do modo como ocorre cada prática popular no seu consultório e os elementos que separam uma da outra.

Específico o modo da benção católica, o da corrente católica, o da crente, a da kardecista, o da umbandista e o do esoterista, e aponto os seus traços similares e os distintivos.

Os rituais de benção descritos aqui, foram narrados ora por eles, ora observados por mim nas consultas a que pessoalmente tive acesso, como "cliente", como pesquisadora, ou ainda como "acompanhante".

Meu ponto de partida é o de que, já que o diferenciador profissional dominante existente entre os diversos tipos de benzedoras é dado por critérios religiosos, discutidos no cap. III ao IX, deverá haver, igualmente, uma relação entre a cren-

ça religiosa partilhada pela agente e as características das suas práticas concretas de bênção e de cura.

Indico, dessa forma, essas diferenças nos rituais da bênção, que oferecem uma dimensão sobre como se articulam a medicina popular e a religião, junto às benzedeadas domésticas que pesquiso.

1. OS DIFERENTES MODOS DO OFÍCIO DA BÊNÇÃO

1.1 A BENZEÇÃO CATÓLICA

Uma das benzeções católicas para mau jeito (ou rendidura) pode ocorrer da seguinte maneira: na cozinha da casa da benzedeadas estão a mãe, a criança e ela. Para esse benzimento é necessário que a criança esteja presente. D. Maria Saldanha, a benzedeadas, *chama* o nome da criança. Inicia então a reza do *Credo*. Aponta para o local enfermo (no caso, o braço) e continua rezando o *Credo*. *Risca* primeiramente três *cruzes* no braço da criança com a cinza e depois, com o sal, mais três *cruzes*. Continua rezando o *Credo*, até acabar a *marcação* que é feita num rosário de contas, que, em pé, a benzedeadas manipula. Sempre são intercaladas as *cruzes de cinza* com as de sal e com o *Credo*. No final, ela *chama* novamente o nome da consulente e reza um *Padre Nosso*, uma *Ave-Maria* e pede a cura, ou seja, a supressão da dor, para um santo de sua devoção, São Judas ou Nossa Senhora da Aparecida, e explica à mãe da criança:

eu peço muito prá S. Judas. Quando rezo assim, eu rezo muito prá S. Judas. Aí eu rezo prá tirar a dor daquela pessoa. A pessoa às veiz parece (aparece) aí e

fala: Oh!, D. Maria, num tenho mais nada, cabô...

Essa benzeção é repetida mais duas vezes, em dias diferentes:

quando não caba no primeiro benzimento, eu faço três dias, e se a pessoa não melhora, se for muito difícil, aí eu faço a novena em nove dias.

Para o benzimento do quebranto, a criança não precisa estar presente. A benzedeira católica coloca uma caneca de água pela metade no fogo de sua cozinha para ferver. Quando inicia a fervura, ela começa a benzeção. Retira a água do fogo, coloca-a dentro de um prato fundo sobre uma mesa. Chama o nome da criança e continua rezando a Ave-Maria ou o Credo em cruz, oração acompanhada de gesticulação feita com as mãos e pinga nove vezes o óleo na água. Se o óleo se espalhar na água, o diagnóstico feito por ela é o de quebranto. Se não, a criança não apresenta nenhum problema. Diferentemente da prática médica erudita, que é individualizada, às vezes, as benzedei-
ras católicas *juntam bastante pedidos* e benzem todos de uma só vez.

vem muita criança prá mim benzer, que eu nem conheço. Meu marido pega o nome aí no bar, porque tem que ter o nome da criança, sabe? Aí as mães deixam os nomes das crianças. Pode estar longe, aonde for, não tem importância. Às vezes as mães das crianças me falam que a criança já melhorou. É a fé que vale.

Se o óleo que é colocado na água enquanto a benzedeira diz as orações próprias desse ritual de bênção, faz *aquela*

pínguinho, aquelas pintinhas, que fica que nem uma estrelinha, que bilha, o que se revela é o mau-olhado, que deixa a criança manhosa, chorando e com dor no corpinho.

Em seguida a essa explicação, ela continua os preparativos para a benzeção do quebranto, que se inicia. Pergunta à tia da criança o primeiro nome da criança e o seu endereço. Toma um prato raso branco, de uso cotidiano, enche-o com água fria e pinga nove gotas de óleo comum. Começa a rezar a Ave-Maria e traça o sinal da cruz sobre o prato com água e óleo. Reza em voz baixa, apenas movendo os lábios, aproximadamente dois minutos e acrescenta:

Continua rezando mais uns três minutos. Ela totaliza nove Ave-Maria e explica:

eu rezo uma Ave-Maria e pingo. Rezo outra Ave-Maria e torno a pingar. Se ele não tivesse quebrante, o jeito que eu jogava, ficava o óleo. E quando é quebrante, aí o óleo espalha.

Voltando-se para a tia da criança, explica-lhe que ela deverá ser benzida novamente mais duas vezes, em dois dias consecutivos, para que a manha dela melhore. Pede a ela que lhe telefone para contar se a criança melhorou e dá-lhe o número do seu telefone.

A amiga da tia da criança, que estava junto, perguntou a D. Maria se ela faria novena, caso a criança não melhorasse. A benzedeira afirmou que o quebranto melhorava somente com um benzimento e mostrou o prato com o óleo espalhado na água, onde foi realizado o diagnóstico preciso do mal:

sabe o que é? Às vezes... Ela é uma criança muito esperta, muito engraça-

dinha? Às vezes, a criança pega quebrante, mesmo passeando. Às vezes, você sai na rua com ele, você está passeando, outra pessoa olha e acha bonito... Chega perto e basta. A criança chega em casa com o corpo doendo.

D. Helena dá atendimento a uma cliente que apresenta um problema de *nô na garganta*. Pergunta-lhe quem a indicou. A cliente responde-lhe ter sido uma vizinha sua que morava no Castelo (bairro de Campinas). Fala-lhe também que a pessoa lhe havia dado uma indicação imprecisa e que obteve esclarecimentos num bar de esquina. Enquanto a cliente se senta atendendo à solicitação da benzedeira, ela, de pé, se coloca em frente à cliente. Põe uma de suas mãos sobre os olhos da consulente e, movendo apenas os lábios, emitindo leves chiados, reza uma oração com o terço manipulado pela outra mão. Desocupa uma mão e gesticula o *signal da cruz* sobre o corpo da cliente: cabeça, tronco e membros, inúmeras vezes, com gestos largos e próximos. Em seguida diagnostica um *quebrantão* e expressa-lhe que ele se manifesta por dores no corpo, semelhante à uma situação em que a pessoa tivesse sido espancada. A cliente afirma que havia sentido esses sintomas em outro dia da semana.

A benzedeira não tem pressa em terminar a sua conversa com a cliente. Há outros clientes esperando do lado de fora da sala de visitas. Durante o benzimento, retira-se três vezes da sala em direção a um canteiro para *cuspir*. Segundo a explicação que dá à cliente, formou-se saliva em sua boca, porque a cliente estava com um *quebranto muito forte*, expresso num *nô na garganta*. Perguntada sobre se já fora ao médico, a cliente lhe respondeu positivamente e que o médico receitara remédio, mas que não suprimira o mal. D. Helena pergunta-lhe

se já tinha feito gargarejo com água, vinagre e sal. A consulente responde-lhe positivamente, mas reafirma que não melhorara. A benzedeira, então, aconselha-a a esquentar um pouco de óleo, colocá-lo num lenço e usá-lo ao deitar, enrolado na garganta, durante três dias. Não aceitou remuneração alguma para essa benzeção.

D. Albelina, católica, pediu à pesquisadora que se sentasse numa cadeira na sua sala de visitas, simplíssima, decorada com fotos de parentes falecidos e flores de plástico.

Depois de explicar-lhe o motivo da minha procura, apresentado um problema de dor no pescoço, semelhante à uma *des-troncadura*, ela pediu-me para responder-lhe às perguntas que ela me faria tendo-me orientado nesse sentido. Ela tomou um pedaço de pano marrom escuro, quadrado, de mais ou menos 10 centímetros, bastante alinhavado com linhas de diferentes cores. Colocou-o sobre o local "enfermo" e, com uma linha marrom, simulou uma costura, onde a cada ponto recitava a fórmula:

- *O que é que eu coso?* (perguntou-me).
- *Carne aberta* (respondi-lhe).
- *Carne aberta* (repetiu a benzedeira).
- *O que é que eu coso?* (perguntou-me).
- *Nervo torto* (respondi-lhe).
- *Nervo torto* (ratificou a benzedeira).
- *O que é que eu coso?* (perguntou-me).
- *Ossó rendido* (respondi-lhe).
- *Ossó rendido* (ela reafirmou).

Em voz semibaixa ela invocou os santos e pediu a eles para que tirassem de mim todo o mal e a doença. Pediu a Jesus e à N. Sra. Aparecida, e não aceitou remuneração.

D. Noêmia, católica, encaminhou-me a uma sala pequena, própria para o seu atendimento, e perguntou-me o que me levou até ela. Respondi-lhe que machucara o pé esquerdo internamen-

te, pois sentia uma dor muito forte no pé quando andava. Perguntou-me há quanto tempo estava com dor, ao que lhe respondi que havia uns quinze dias. Em seguida me explicou:

ainda bem que você veio aqui, porque médico não ia dar jeito nisso, não. Eles só pensam em engessar, e fica aquela coisa grossa no pé que parece uma bola. Pesa muito e não resolve.

Perguntou-me o nome. Pediu-me para que sentasse numa cadeira. Pediu-me ainda para descruzar as pernas. Perguntou-me sobre o estado civil, se tinha namorado, se iria me casar e a minha idade. Pediu-me para *concentrar* o pensamento em Deus. Virou-se de costas para mim e, de frente para o pequeno altar construído adentro de sua pequena sala, ao lado direito, ela pediu orientação a Deus, à N. Sra. e à Santa Rita, em nome dela, para que *iluminasse* os seus guias, para que eles auxiliassem-na no benzimento. Invocou essas entidades referindo-se ao seu corpo como *cavalo*, e afirmou, em seguida, convicta, que todo mundo que ela benze, melhora. Acercou-se de mim, pediu-me para que tirasse o sapato e disse-me: *seu pé está ruim minha filha. Porque é que você demorou tanto para vir se benzer?*

Respondi-lhe que já havia ido ao médico e não tinha dado resultado algum, e, por isso, resolvera ir até lá. Ela me explicou que era católica e com a fé que tem em Deus e nos santos a minha cura seria *iluminada*. Amarrou um barbante fino no dedo maior do meu pé esquerdo e ensinou-me a seguinte massagem: ferver água numa caneca, acrescentar uma colher de vinagre, meia colher de óleo e uma pitada de sal. Esperar amornar essa solução e passá-la sobre o pé "lesado" durante duas noites consecutivas. Retirar o cordãozinho do dedo após o nono

dia e jogá-lo fora, se ele ainda não tivesse caído sozinho. Volta-se para sua nora, que também estava dentro da saleta de atendimento e lhe diz: *médico não cura isso, não.*

Contou-me sobre outros clientes que benze, que vêm de outras cidades procurá-la, como de São Paulo, Rio Claro e Jundiaí. Explicou-me que o seu atendimento se dá indiscriminadamente, fenômeno já discutido no processo de sua legitimação, no capítulo VIII, e concluiu: *católico, pobre, rico, mas não deixa por os pés aqui gente de terreiro.*

E completou que o mal adquirido no terreiro deve ser curado no próprio terreiro. Afirmou que é uma pessoa *decidida e debate* com qualquer um que teve *estudo de escritura*. Contou-me ainda que o seu marido é aposentado e que fica no portão de sua casa distribuindo 35 fichas diárias para *consultas*.

D. Noêmia não quis cobrar essa benzeção e nem saber quem me indicara até ela. Depois do benzimento fiquei conversando com ela mais de uma hora. Ela contou-me passagens da sua vida, da sua família, deu-me conselhos, solicitou minha opinião sobre as suas preocupações e projetos. Contou-me sobre os santos de sua devoção: S. Jorge, Sta. Joana D'Arc, Sta. Terezinha e o guia médico, Dr. Rogério. Contou sobre a polícia que esteve em sua casa porque ela *dá passe: pensaram que eu trabalhava por dinheiro, mas eu estou contente com as minhas forças*. Disse que atende em jejum, que atendia por correspondência alguns jogadores de futebol; criticou as práticas espíritas e se definiu como católica.

Sr. Antônio, manco, anda com uma bengala e atende na casa do cliente. Essa prática de deslocamento do agente para a residência do cliente não é a mais freqüente, mas, no caso, ele

a realiza durante os nove dias *incarniados*, no combate ao *quintezema*. Ele apanha um galho de samambaia ou qualquer outro tipo de planta da casa do cliente, molha-a no *azeite* (óleo comum de uso culinário) e faz uma oração acompanhada do gesto eficaz do *sinal da cruz*, ao mesmo tempo em que passa a planta sobre o local enfermo. Ensina ao *freguês* uma simpatia: amarrar um barbante num galho solto de samambaia, pousado no sereno e secado fora de casa. No mesmo barbante, todos os dias o cliente deve amarrar outro galho de planta e dar o nó no barbante até fazer um *rosário*. No final de nove dias o *freguês* obtém a cura.

Para o *cobreiro* a benzedeira católica utiliza três ramos de mandioca, ao mesmo tempo em que reza uma oração para afastar esse mal. Outra benzedeira católica explicou-me que para benzer *cobreiro*, há que usar o conhecimento divino *com a oração que Deus ensinou*, depoimento citado na representação do *cobreiro*, no capítulo IX.

Outras benzedeiros, para esse mesmo mal, utilizam-se de uma faca, pressionada sobre o local do corpo onde apareceu o *cobreiro*. O *cobreiro* é um dos males que não precisam ser benzidos obrigatoriamente por especialistas populares: *cobreiro qualquer um pode benzer*. Essa benzeção precisa ser feita numa *casa que tenha duas portas*. Tomam-se três folhas de mamona e o ritual ocorre da seguinte maneira: enquanto o cliente passa por uma das portas, a benzedeira lhe pergunta: *o que é que eu corto?* Saindo pela outra, ele lhe responde: *cobreiro bravo*. Então a benzedeira pega uma faca e corta a ponta da mamona e o talo e reafirma: *corto a cabeça e corto o rabo*.

Essa benzeção deve ser realizada durante três dias consecutivos e com três folhas de mamona, que devem ser cortadas

separadamente enquanto seja pronunciada três vezes a fórmula. Feito isso, as folhas devem ser postas para secar num varal, e espera-se que quando elas estiverem secas o cobreiro já tenha sido curado, tenha *secado*.

Para o *sapinho* toma-se três folhas de mandioca ou de manga e em frente à bequilha da criança, a benzedeira pergunta à mãe da criança, três vezes, em três dias:

o que eu conto? e ela responde: *sapinho bravo. Daí eu conto a cabeça e o rabo, e faço três cortes na folha. Depois ponho pra secar as folhas. Quando aquela folha secou, o sapinho seca.*

Sr. Camargo, um duplo caso, benzedor-raizeiro, está encerrando suas atividades de bênção e de cura porque o fornecedor de raízes para as suas práticas mudou-se. Ele não pode mais ir buscar raízes em Minas Gerais, dada a distância; somado ao fato de haver reclamações sobre ele, conforme mencionei no capítulo III; ele assegura que: *é a garrafa (garrafada) benzida que cura*. Contudo, pretende voltar a benzer depois que se aposentar na FEPASA.

D. Lili enfrenta o problema do olho gordo, recitando uma oração em voz baixa. Está de pé em frente à pesquisadora, que está sentada na sala de sua casa. Reza essa oração três vezes, realizando com as mãos o *signal da cruz*, que passa pelo meu corpo em movimentos largos. Boceja o tempo todo de realização do benzimento e afirma que a pesquisadora está *carregada de inveja*, contaminando até mesmo sua amiga que a acompanha. Não aceita remuneração e acrescenta: *não tem pagamento o benzimento. Benzimento não cobra. É uma caridade.*

Para *lumbriça* ou *bichas* há uma oração, o *Creio em Deus Padre*, que é eficaz se acompanhada das mãos em cruz sobre o

corpo da criança. Outra benzedeira explicou-me que o benzimento de *lumbriga* é sempre ímpar: três dias, ou cinco dias, ou nove dias. Essa benzedeira indica, além do benzimento, um chá feito com: três brotos de poejo, três de hortelã, um dente de alho: forma *sede*. Além disso, a criança deve tomar a água que a benzedeira filtra na brasa.

Lumbriga conta de nove para três. (Como?). *Lumbriga* a gente benze no umbigo da criança. Vai contando assim de nove para três. Tem a oração, mas a gente vai contando assim: 9, 8, 7, 6, 5, 4, ... 1. Faz a oração e depois começa: vai torcendo o umbiguinho da criança e fala: 9, 8, 7, ... Depois faz a outra oração.

D. Waldomira, católica, ensinou-me uma oração em que ela, em voz alta, recita para o cliente portador de erizipeia. Essa oração é acompanhada do sinal da cruz sobre o local enfermo:

*São Marcial é poderoso
Para os devotos ele vela
São Marcial é poderoso
Vais te acabar com tua erizipeia
Em nome de São Marcial
Nem por dentro, nem por fora
Não vai fazer nenhum mal
Pois depressa vais embora.*

Está presente nessa oração o pedido de afastamento da doença, contido na própria fala que invoca um santo como entidade abstrata, poderosa, e, portanto, capaz de devolver a saúde ao consulente. Segundo essa benzedeira, São Marcial foi em vida uma pessoa importante; foi pai de S. Pedro.

D. Noêmia orienta uma decisão à distância. A portadora levou até ela uma cueca do marido que sentia algumas dores na

peana, o que foi diagnosticado pela benzedeira como reumatismo e lhe foi indicado o uso de beserol de quatro em quatro horas, durante sete dias consecutivos.

D. Durvalina, que atende os clientes na presença de outras pessoas, depois de benzer um cliente que apresentava *dor de estômago*, através de uma prática realizada na sua casa, em que utilizou água ritualizada com três folhas de uma planta conhecida por *chaga de cristo* e uma oração em voz baixa, acompanhada da gesticulação do *signal da cruz*, fala:

ele levou água benzida para casa. Conforme é o incômodo toma nove dia cariado. Saiu, casou e veio me agradecer. Trouxe a mulher pra me conhecer. Nossa Senhora dos Remédios dá força à água. Tem gente que já viu o remédio (invisível) escorrer na água. Gente que é vidente.

A água ritualizada adquire uma função terapêutica e, associada ao nome da santa, que é Remédios, promove a cura.

Entre as benzedeiros católicas não se costuma praticar a quiromancia, nem a leitura de sorte em cartas de baralho, búzios ou *bola de cristal*, situação comum entre as benzedeiros de *terreiro* e o esotérico. D. Noêmia me contou sua posição sobre essas práticas:

é evidente que não mexo com cartas. Não acredito em cartas, porque fui na cartomante outro dia e desmenti ela na cara. Ela falou que o meu Augusto tinha outra. Mentira, porque o meu veio me ama dos pés à cabeça.

D. Durvalina explicou-me que antes de benzer lia sorte em cartas de baralho, num baralho americano, mas que a prática do benzimento desenvolvida concomitantemente à prática de car-

tomancia ou quiromancia é incompatível. Entretanto, para pessoas escolhidas ela o faz:

leio só para particulares. Por causa de eu benzer eu não olho carta. Assim, para uma amiga, para uma pessoa como você a gente olha. Isso é dom da natureza. Eu não aprendi com ninguém.

As benzedeadas católicas obedecem ao calendário eclesiástico: domingo não atendo, porque Jesus mandou guardar o domingo.

Às vezes, o atendimento também é restrito a outras situações, como por exemplo, depois que o sol se põe, ao cair da tarde e também na quinta-feira antes da sexta-feira maior, depois do meio-dia. A semana santa e a quaresma são excluídas da prática de benzimento. Essa restrição não é partilhada por todas as benzedeadas, visto existirem aquelas que dizem não obedecer com rigor ao calendário eclesiástico:

meu benzimento é todo o dia, até sexta-feira santa, porque é a passagem de Jesus que morreu. Ele está vivo, ele não está morto. Jesus é uma luz divina.

Uma benzedeadas católica endossou uma oração que o seu marido lhe ensinou e que deve ser acompanhada do sinal da cruz tomando a cabeça, o corpo, o coração e as laterais de quem a reza:

*Meu Senhor crucificado
Diga e responda por mim
Que meus inimigos não me exerguem
E não possa vingá de mim
Em nome do pai, do Filho e do
Espírito Santo. Amém.*

Ela acrescenta:

pode sair na rua (depois de rezar essa oração) que não tem inveja, não tem macumba, não tem sangue derramado. É só Deus mesmo, N. Sra. Aparecida que livra a gente e guarda. A vida são mistérios, a vida é margosa.

Para instrumentalizar a benzeção, essa especialista católica apoia-se em N. Sra. Aparecida e N. Sra. dos Remédios, e não benze os netos, porque: *não presta a avô benzer os netos.*

As benzedeadas católicas variam no tempo de consulta a seus clientes. Há as mais ocupadas que gastam apenas 10 minutos. Há as mais desocupadas que passam mais de 30 minutos com cada cliente. Geralmente a média é de 7 a 15 minutos.

1.2 A BENZEÇÃO DA CORRENTE CATÓLICA

Cheguei à casa da benzedeadora apresentando um problema de dor de garganta. Ela perguntou-me quem a indicou e encaminhou-me para o fundo da sua casa, numa saleta sombria, onde havia copos com óleo e velas queimando sobre o chão, fotografias e estátuas de santos, imagens num altar pequeno. Havia também uma antesala para garantir a minha privacidade.

Encaminhamo-nos para a saleta. Ela sentou-se numa cadeira em frente a mim, que também já me sentara, fez uma invocação aos seus guias, os médicos do espaço, S. Jorge, protetor, e São Felício de Matos, o africano, e proferiu as seguintes palavras:

(....) Pai, dá força pra cortar as mãs influências, S. Jorge e São Felício de Matos. Pai descruza a sua vida.

Desembaraça o que ela tem. Pai, retira todo o mal tanto encarnado quanto desencarnado na paz de Deus.

Sua voz mudou, bem como a sua fala: falou mais devagar, mais pausadamente e com voz mais grave. Enquanto proferiu essas palavras, fez os gestos com as mãos em cruz sobre mim. Em seguida, conversou comigo e me aconselhou: *não fala pra ninguém que você veio benzer aqui.* Para a garganta indicou-me, ainda em estado de concentração, o uso de vinagre, sal e água, e explicou-me:

morna ela e faz três gargarejos por dia. Se por acaso faz hoje, amanhã e depois, amanhã três vezes, tem que fazer mais do que uma vez.

Indicou-me também um banho de defesa, de preferência às sextas-feiras, mas se não desse, às quartas-feiras para tirar as más influências, fenômenos descritos na produção da medicina popular preventiva, no cap. IX e me orientou:

não comente seus problemas com ninguém. Quando perguntarem pra você como vai a vida, responda: 'a vida está ruim' (da boca para fora) e (da boca para dentro): 'Deus me perdoe'.

Pedi-me sigilo sobre o seu trabalho e aconselhou-me a, quando entrasse na sala onde trabalho, no meu emprego, pisar com o pé direito no serviço. Conversou comigo sobre a sua vida e sobre o custo de vida. Recordou-se de uma profecia e contou-me:

a minha mãe falava que no final dos tempos vai ter dinheiro e não vai ter o que comprar. Precisa de um caminhão de dinheiro para trazer poucos pacos

tes. Nós já estamos nos finais dos tempos.

Contou-me sobre outros clientes e onde trabalhavam. Prosseguiu ainda no seu aconselhamento:

nada dá certo pra você. A dor que você sente no corpo é inveja, que jogaram em cima de você. Hoje em dia a gente não pode ficar falando muito do namorado, das coisas que deram certo na vida.

Para *bicha* a benzedeira da corrente católica coloca água num prato raso, dentro dele joga um fio de linha e começa a rezar as suas orações: *Pai-Nosso* e *Ave-Maria*. Pergunta ao cliente o nome da criança que está sendo benzida e observa os movimentos que o fio de linha faz na água:

às vezes a linha fica até em pé. É bicha forte. E quando enrola é quebrante. E quando cresce, cai na beirada do prato é quebrante de ódio.

A benzeção da corrente católica difere daquelas benzeções efetuadas pelas benzedieras católicas porque:

- a) na saleta há um altar com santos e velas queimando em copos de óleo;
- b) agente manipula uma rede de relações sociais e atende apenas com indicação: *gente fina que vem aqui*;
- c) assegura ao cliente a sua privacidade;
- d) para a realização da benzeção invoca os seus guias; os *médicos do espaço* e os *advogados do espaço* e produz um fenômeno corporal a que denomina de *concentração*;
- e) envolve toda a sua prática em mistério, dando ao

- cliente pétalas ou ramos de mato embrulhados em papel ou no próprio ramo: quando é dia de pétala, os guias *falam*;
- f) utiliza-se de orações que se encontram registradas na "Cruz de Caravaca", produção literária popular;
- g) a agente da corrente católica iniciou-se no kardecismo e define-se como sendo *do caminho católico*. É identificada pelos clientes como sendo *espírita*, facto que se liga à sua iniciação, discutida nos cap. V, VI, VII e VIII;
- h) cobra pelo atendimento e justifica-se pela utilização de objetos rituais, tais como: velas, óleos, folhas, copos, etc.;
- i) teme os centros espíritas que podem denunciá-la, facto discutido no cap. III;
- j) faz uma larga utilização de plantas como: *salsa, erva-de-bicho, erva-terrestre, picão branco, alecrim, arruda, guiné, erva cidreira, poejo, hortelã*. Utiliza ainda as massagens e o álcool em cruz;
- k) ancora-se em símbolos do catolicismo à semelhança das benzedeiças católicas:

vou falar a verdade. Eu não leio livro espírita. Faço as minhas rezas, faço o que tem que fazer. Quando benzo faço o nome do Pai, rezo o Pai-Nosso. Se é para rezar o Pai-Nosso para a senhora, eu rezo. Se é para rezar a Ave-Maria, rezo, entendeu?

Apoia-se nos guias como auxiliares de diagnóstico de cura incorporados nos médiuns:

eles, os guias, falam: eu sô trato se for para tomar ervas, e eles falam as ervas que são para tomar.

Ou então:

tem uma pessoa que teve desastre. Os médicos falaram que ela ia ficar meio c'a cabeça fraca, e os guias falaram que não. Que trouxesse roupa, benzesse a fronha e pronto. Ficô boa, e teve filho. Precisa ver como tá rico.

1.3 A BENZEÇÃO CRENTE

Enquanto as benzedeadas catôlicas vestem roupas comuns para executar a benzeção, a benzedeadada crente se apresenta aos clientes impecavelmente vestida de uniforme branco, com um turbante na cabeça, parecendo uma enfermeira. Encaminha o ofício da benzeção da seguinte maneira: o cliente, que no caso apresentava problemas nos negócios é convidado para entrar no seu consultório e sentar-se numa cadeira. Ela lhe pergunta cordialmente como ele está e refere-se a alguns fatos de sua vida particular. Em pẽ ela volta-se para ele e lhe diz: *creia e confia em Deus, e tenha confiança nas minhas orações.*

Efetua uma gesticulação com as mãos sobre sua cabeça, e, como se estralasse os dedos, tentando com isso expulsar os maus-espíritos, faz-lhe uma oração, invocando a Deus; em seguida lê um Salmo. Registra numa caderneta os nomes das pessoas envolvidas no problema do cliente. Fica em concentração por alguns segundos. Em seguida, abre os olhos e afirma ter recebido naquele momento uma mensagem e a transmite ao cliente:

na sua casa tem uma espora que te atrapalha muito. Ela está dentro do seu travesseiro. Traga-me essa espora. Quando o senhor vem aqui? O senhor traz aqui o quanto mais breve possível. Prã sua vida é melhor, prã abrir

as porta... Não tem o que Jesus não me mostra. É no travesseiro que está a mironga. Jesus vai te abençoar.

Entrega-lhe um vidrinho contendo óleo santo e explica-lhe: *é defesa contra o inimigo, pessoas invejosas, olho gordo.*

Conta-lhe um caso de outro cliente a quem ela disse que a sua (dele) vida estava repleta de infortúnios porque ele quis passar na frente de Deus. Demorou-se aproximadamente cinco minutos para atender esse cliente.

A benzeção crente constitui-se numa prática muito peculiar, desde os objetos de trabalho manipulados - a Bíblia, o óleo santo - até a combinação que a benzedeira faz com eles e a explicação que elabora sobre o seu trabalho, passando pela composição social da sua clientela, da qual fazem parte homens de negócio, jogadores de futebol, cantores, artistas, feirantes, estudantes, mães pobres, etc...

Numa outra situação presenciei essa benzedeira contando a outro cliente que ele estava doente porque fora feita contra ele uma *macumba*, que se encontrava dentro das vísceras de um gato, onde estava escrito num papel o nome do *malfeitor*. E ela, com o poder da sua oração a localizou.

Essa modalidade de benzeção difere daquela realizada pela benzedeira católica, porque:

- a) o local onde atende seus fregueses é uma saleta destinada a esse fim;
- b) o atendimento parece ocorrer indiscriminadamente à condição social ou religiosa do cliente. Ela não manipula rede de relações sociais;
- c) a privacidade do cliente é comprometida pela cortina

que separa os dois cômodos e não impede a passagem dos sons e palavras;

- d) toda a prática da benzeção é feita através de orações elaboradas no próprio momento da bênção, em que pede à Deus, ao Espírito Santo e a Jesus, em estado de concentração, força para afastar a inveja, o mau-olhado, o olho gordo, a macumba:

É por isso que eu sofro, mas desse caminho eu não saio. N. Senhor Jesus Cristo é um poder imenso, que não tem tamanho. É por isso que eu creio.

A benzeção é realizada em três vezes, porque esse número possui um significado:

significado é esse que Jesus passou pela sombra da morte, mas nos três dias ele ressuscitou e de modo que quando cai uma pessoa na água e morre afogada e os bombeiros não acham, esperam três dias, que o fel rebenta, e ele boia para cima d'água. Ele fica na flor d'água.

Essa benzedeira também crê em Nossa Senhora do Bom Parto e em N. Sra. Aparecida, fenômeno atípico no universo religioso pentecostal;

- e) nessa modalidade de prática o cliente participa juntamente com ela e o apelo emocional está aqui fortemente presente, marcando o seu espaço:

- Seu marido é nervoso, não é?
- Bastante.
- Eu não posso falar mais nada. Eu não sou medicina. Ele não crê.

- f) as diferentes orações realizadas pela benzedeira crente devem-se à sua criatividade e ao auxílio ru-

dimentar da leitura da Bíblia, ao lado da grande capacidade de memorização que lhe possibilita produzir um sem-número de combinações:

- g) ela faz *penitência, jejum com pão e água*, condição que a torna santificada e da qual decorre o seu poder: *crê-se vidente, faz previsões, tem presságios e interpreta sonhos;*
- h) é pequena a utilização de objetos rituais feita por ela, mas a utilização do *óleo santo* é feita até mesmo sobre a vassoura que varre o piso da sua sala de consultas: *unjo a vassoura com óleo.* A expectativa de remuneração está sempre presente, variando de 10,00 a 40,00 (setembro de 78) e aceitando propostas de 200,00 a 300,00, ou pedindo: *50,00 para o Natal dos pobres, para quem junto roupas;*
- i) essa agente autônoma afirma possuir um certificado de registro na Prefeitura, legitimando diante da lei as práticas que desenvolve, portanto: *eu não me incomodo que os outros me descasquem. Mas eu não gosto que façam isso pra Deus;*
- j) é pequena a indicação de chás, massagens e banhos à sua clientela. O *óleo santo* é o substituto eficaz dessas outras práticas, mas: *para pegar no óleo santo não pode falar nome feio, nem merda;*
- k) à semelhança das benzedeiros católicas, ela faz *romaria*, assiste à missas, etc...;
- l) recorre à força divina e nela legitima a sua prática:

você precisa afirmar mais nas coisas de Deus. O médico plástico já fez a

operação no seu pé, mas não adianta
mais falar com ele, mas com Deus.
Leia o Salmo 81 e o 27.

1.4 A BENZEÇÃO KARDECISTA

Ao entrar em sua casa, a pesquisadora perguntou se era ali mesmo que residia D. Filô, benzedeira kardecista, cujo filho convidou-a para entrar numa sala e aguardar a vez. Ela, a benzedeira, encaminhou-me à sala de consultas, um cômodo de sua casa, a copa, muito utilizada para esse fim. Perguntou-me o motivo da consulta, ao que lhe respondi que se tratava de um problema no pé, e meu nome.

Sentei-me e a benzedeira, de costas para mim, em pé, e de olhos fechados, voltou-se para o seu altar colocado no fundo da sua sala, pedindo iluminação a Deus, aos santos, em nome dela e meu, apesar de nem eu, nem ela merecer e declamou:

*Minha milagrossa Santa Catarina,
Vós foste clara e dina.
Vós foste aquela mulher,
Que estraste na cidade,
Encontraste um milhão de homi,
Brabo como um leão.
Com a vossa santa palavra,
Abrandaste todo aquele coração.
Assim como abrandaste aquele coração,
Daqueles homi brabo como leão,
Abrande o coração de todos meus inimigos,
Que fique bão.
Se tiver olhos, não me verão,
Se tiver boca, não me falarão,
Braço, não me baterão.
Perna, não me alcançarão.
Faca, vergarão.
Arma de fogo, negarão.
Minha milagrosa Santa Catarina,
O corpo de Elda será fechado,
Com o nome de São Salomão.
Santa Catarina Milagrosa, Amém.*

Voltou-se para mim e, já tomada, perguntou-me: *chucê tem o que no pē, minha filha?*

Respondi-lhe que estava com um problema no pē esquerdo. Com uma certa irritação ela pediu-me duas vezes para que eu descruzasse as pernas. Ela tomou um terço grande, de contas grossas de madeira, aproximou-se de mim e pediu-me para que me levantasse. Passou em volta do meu corpo o terço, descendo pelos meus pēs. Enquanto ela passava o terço e, particularmente, quando chegava na altura dos joelhos em direção aos pēs, eu pulava o terço.

Em seguida, pediu-me para me sentar e colocar o pē "enfermo" sobre outra cadeira, o que fiz apōs tirar o sapato. Ela tomou um bastão de aproximadamente meio metro de comprimento, parecido com um galho de bambu, com ramas numa das extremidades, e bateu três vezes à frente do pē "enfermo". Perguntou-me logo apōs, se eu freqüentava terreiro, se já tinha freqüentado, onde, etc... Perguntou-me também porque eu usava um cordãozinho no pē esquerdo, ao que lhe respondi que era um enfeite. Perguntou-me se era casada, solteira, se tinha namorado, qual o seu nome e o anotou numa caderneta.

Em seguida, pegou uma tesoura, tendo-me orientado a responder *cortado*, no momento em que ela me perguntasse o primeiro termo da fórmula. Com a tesoura, a benzedeira simulava cortar o local "lesado"; ao mesmo tempo fazia o sinal da cruz, enquanto recitava essa fórmula:

- *Corta que te corta que esse mal será...*
- Cortado
- *Corta que te corta que esse mal será...*
- Cortado
- *Corta que te corta que esse mal será...*
- Cortado.

Depois com a palavra *afastado*:

- *Afasta que te afasta que esse mal será...*
- *Afastado.*
- *Afasta que te afasta que esse mal será...*
- *Afastado.*
- *Afasta que te afasta que esse mal será...*
- *Afastado.*

Perguntou-me insistentemente quem me indicou, ao que lhe respondi que na cidade uma pessoa falara muito bem dela e, como eu não sabia onde ficava a sua casa, ao chegar na vila perguntei a um menino que estava na rua, e ele acompanhou-me.

Terminado o ritual da bênção e do corte simbólico do mal, ela me explicou que a ex-namorada do meu namorado fizera um *trabalho* contra mim e que era por isso que o meu pé estava doendo. Que era para eu deixar escrito num papel o meu nome e o do meu namorado, pois ela *devolveria* o trabalho ao *malfeitor*. Perguntou-me onde eu morava, o preço do aluguel da casa, com quem morava, se trabalhava, se o meu pai me mandava dinheiro, se estudava, etc... Perguntou-me ainda se tinha planos de me casar com esse namorado. Prometi-lhe levar uma caderneta para ela anotar os nomes das pessoas que a procuravam. Ela contou-me que quer parar de benzer, mas que o povo não quer, e também, porque ela se sente muito *sô* e tinha a necessidade de conversar com as pessoas.

Receitou-me para fazer à noite, quando desligar a *televisão* e fosse deitar-me, depois de ferver e esfriar a água numa caneca, colocar três punhados de sal, deixar dez minutos o pé nessa solução. Em seguida, *rezar o Credo*. Fazer o banho três vezes consecutivas e procurá-la dentro de oito dias. Cobrou

20,00 e eu deveria retornar mais duas vezes, remunerando-a 20,00 cada vez (março de 1978).

Em outra situação, essa benzedeira deu-me uma atividade para realizar em casa, como auxiliar no seu trabalho de benzer. Todas as segundas-feiras, às 20 horas, para que eu colocasse sobre uma mesa de estudo, *todos os meus livros* para que os guias *descessem e iluminassem* os meus estudos. Os guias estariam nesse horário, segundo ela, sendo invocados em sessão num centro espírita que ela frequenta e de cuja fundação participou. Junto a essa benzedeira presenciei inúmeras vezes uma situação curiosa: ela repetia cotidianamente, pela manhã, o ritual da troca de cinco vezes de café na xícara de São Benedito, antes de tomá-lo.

O Sr. Piva, retirou o quebranto da pesquisadora através de uma gesticulação muito singular. Sentei-me numa cadeira na cozinha de sua casa, e ele pôs-se de pé em frente a mim. Guardou uma distância de aproximadamente 50 cm, distância suficiente para iniciar a benzeção. O benzedor kardecista não produziu a possessão de espíritos, nem a *concentração*, às vezes dispensável mesmo nessa modalidade de benzeção. O agente, com movimentos e gestos largos, estalou os dedos sobre o corpo todo. Intercalou esses gestos com o *sinal da cruz*. Repetiu-os inúmeras vezes. Em seguida, pediu-me que respirasse fundo por três vezes, e na medida em que ocorria a expiração do ar, ele abria as duas mãos à altura da minha boca e, fechando-a, *puxava* o quebranto para fora. E acrescentou: *é quebranto, viu filha?*

Conversou um pouco comigo e contou que outrora se dedicava mais à benzeção, mas que na época, sua preocupação estava mais

voltada para a sua sobrevivência material, para a remuneração que recebia pelos seus trabalhos de ferreiro, numa pequena oficina que mantinha em sua casa. Não aceitou remuneração alguma e me convidou para conhecer o Baile da Saudade.

D. Maria Noronha, conhece uma simpatia específica para combater a *bronquite*. Essa é uma simpatia para crianças. Depois de benzida a criança, deve-se levá-la junto a uma paineira. Deve-se medir a altura da criança na árvore e *lascar* a árvore. Em seguida tirar *três* fios de cabelo da criança, da parte posterior da cabeça, colar na árvore, *tampando* o local que fora *lascado*. Quando a criança ultrapassar aquela altura, ou seja, quando ela crescer, estará curada da *bronquite*.

O ritual da benzeção kardecista, difere daquele realizado pela benzedeira católica por algumas razões:

- a) igualmente como ocorre com o da *corrente católica*, o local de atendimento pretende ser aquele que reserve uma maior privacidade ao cliente, que não fica *misturado*. No chão, no fundo, há velas queimando sobre pratos rasos. Há altar com fotografias e imagens de santos, como: Sta. Sebastiana, N. Sra. Aparecida, Sta. Joana D'Arc, Pe. Cícero do Juazeiro, Menino Jesus de Praga, S. Benedito, Sto. Antônio de Catigerô, Caboclo Pena, José Pilintra, S. Francisco de Assis, S. Jorge Guerreiro, S. Miguel Arcanjo, Sta. Efigênia, Sta. Edvirge, Sto. Onofre, S. Gonçalo. N. Sra. de Fátima, Sta. Terezinha, Sta. Lúcia, N. Sra. dos Passos, S. Cosme e Damião, Sta. Filomena, Sagrado Coração de Jesus, Sagrado Coração de Maria, S. Bom Jesus de Pirapora e Sta. Rita de Cássia. Esse altar é de

importância vital para a benzedeira kardecista, porque: *esse altar aĩ é minha vida;*

- b) igualmente como ocorre com a benzedeira da *corrente católica*, os kardecistas manipulam rede de relações sociais e insistem em conhecer quem indicou os clientes;
- c) a privacidade do cliente é assegurada mais do que com relação à benzedeira católica e, nos casos observados, menos do que com relação à benzedeira da *corrente católica*;
- d) para iniciar o ritual da benzeção, que é mais complexo do que o da benzedeira católica e semelhante ao da *corrente católica*, as benzedoiras kardecistas invocam os deuses e os guias para:

afastar dele todo o mau-olhado, inveja, quebrante e perturbações, tanto encarnado quanto desencarnado, cortando pelas direita e pelas esquerda...

- e) pedem ao cliente para *levar o pensamento casa seu*. Geralmente atuam sob o efeito da possessão, e quando é caso de doença, invocam os *médicos do espaço*; quando não, se é um *fatso, uma prisão*, invocam os *advogados do espaço*, como por exemplo Santa Rita de Cássia;
- e) explicam ao cliente o princípio da causalidade da sua doença;
- f) à semelhança da benzedeira da *corrente católica*, as kardecistas invocam os guias e utilizam as orações contidas no "Breviário Nostradamus", e na "Cruz de Caravaca", produções literárias populares;

- g) possuem uma estrutura de iniciação semelhante à da *corrente católica*. Definem-se e identificam-se como espíritas, o que se constitui num dos traços distintos em relação às benzedeadas católicas e, principalmente, à benzedeadas da *corrente católica*. São identificadas, igualmente pela clientela como sendo espíritas, como me conta uma cliente: "ela é espírita, mas não tem terreiro. Tem que trazer vela". Ou então: "ela não cobra, tem que dar uma ajuda, um reconhecimento";
- h) diferentemente da benzedeadas católicas e à semelhança com a da *corrente católica*, os benzimentos são remunerados, pois na sua execução são utilizados objetos rituais, especialmente velas coloridas: amarelas, vermelhas e rosas;
- i) comentam sobre os trabalhos realizados em centros espíritas, mas não abrem espaço para o cliente frequentar esses mesmos trabalhos, alegando ficarem com medo;
- j) ao invés de fazerem um uso largo das plantas, como ocorre com a católicas e com a da *corrente católica*, as kardecistas parecem optar mais por massagens e banhos;
- k) igualmente como ocorre com a católicas e com a da *corrente católica*, amparam-se nos santos, estabelecendo com eles uma relação de proximidade-terioridade, e de reciprocidade no caso de serem favorecidos pelos pedidos, momento em que alcançam uma graça:

esse eu quero que você escreve. Eu
era muito pobre, não tinha nem o que

por no fogo. Aí fui na Igreja, e quando eu voltei de lá, eu voltei com a vista parada e a boca aqui do lado. Milagre de Nossa Senhora Aparecida! Peguei o meu filho no colo... petiti-co, e subi aquele morro no alto do Chapadão (bairro de Campinas) e fiz um pedido. Avistei logo a Igreja Nossa Senhora Aparecida. Fiz um pedido pra ela: que se ela me curasse e voltasse a minha boca no lugar, eu lumiaava ela um ano inteiro com uma vela no copo com óleo. Quando eu cheguei em casa com a criancinha, eu assobieei e alcancei um milagre na hora, minha filha! Mas, antes disso eu fui várias vezes ao médico. Falaram que era bicha... Me debochavam e ainda dava risada de mim, porque depois não procurei mais nada. Sarei. Hoje eu sou milionária.

Ou então:

Eu tinha o meu Zael que ia pro exêrço (exército). Ele me ajudava, ele era o único e o meu marido ganhava muito pouco. Fiz um pedido para N. Sra. Aparecida, que se ela não deixasse meu filho servir o exêrço, que eu lumiaava ela com óleo um ano. E que nunca, de noite, ela ia dormir no escuro. Então aí meu filho foi chamado pra ir pro exêrço. Quando ele tava pra ir em cima do caminhão pra seguir pro quartel, eu fiquei ajoelhada, pedindo pra ela, né? Aí o capitão chamou e disse que ele tava dispensado e que achava que a sua mãe estava rezando: 'eu?' (perguntou o filho ao capitão) 'É, você mesmo', respondeu o capitão - 'você está dispensado'. E ele voltou em casa e foi buscar a carteira de reservista. É um milagre! Lumiei ela um ano inteiro com óleo. Agora lumio ela com a luizinha da copa.

Ou ainda:

Eu tava com meu filho que tava com pobrema nos dois pulmão. A senhora chorava escondido (pedia-lhe o médico), porque o caso não tem mais solução.

Meu guia veio na hora e disse: desenganado pra médico da terra, mas não pra médico dos passos (do espaço). Meu filho foi melhorando e sarou. Agradei a São Bom Jesus de Pirapora, nos pés dele, no retrato dele. São Bom Jesus de Pirapora curou ele e os guias ajudaram. Meu filho ponhou as duas fotografias nos pés de São Bom Jesus de Pirapora: uma quando tava doente e outra quando tava bom.

Apoiam-se nos guias e nos santos como auxiliares terapêuticos e de desembaraço de situações, que desde que invocados estão prontos a auxiliá-las:

Meu São Benedito, milagroso
Me ajuda pelo amor de Deus,
Que eu tou sem ajudante,
Sem ninguém.

Ou então:

Meu milagroso S. Francisco de Assis
Vós é o advogado dos passos
Seje meu advogado nesta hora santa,
bendita.

Outro traço distinto dessa categoria religiosa em relação à da corrente católica no tocante à benzeção é que enquanto uma realiza um ofício que se faz por meio de invocação, concentração, a outra, na maior parte das vezes, o faz pela possessão de espíritos.

1.5 A BENZEÇÃO UMBANDISTA

Ao entrar numa casa paupérrima, expliquei à benzedeira umbandista que tinha sido informada de que ela benzia num bar em frente à sua casa, no centro da cidade. D. Margarida, a

benzedeira, convidou-me para entrar, pediu-me que não reparasse na sua casa. Contei-lhe que levei um tombo na feira, escorregando numa batata e depois disso, meu joelho estava estralando e doendo. E mostrei-lhe o joelho "lesado".

Em pé, aproximou-se de mim, que já estava sentada e, em voz baixa, somente movendo os lábios, murmurou uma benzeção rápida, com as mãos em cruz. Perguntou-me se não havia passado nada no local "enfermo", ao que lhe respondi que usei uma pomada chamada Gelol. Perguntou-me novamente se não coloquei mais nada sobre o local e explicou-me:

pois é, eu mando o menino (filho de uma pessoa a quem subaluga um quarto na sua casa) comprar vela, porque o meu guia é assim: ele vem e já quer vela. E eu acho melhor benzer com o guia, né?

Pediu-me para que ficasse à frente do seu altar, construído com outros santos, Iemanjá, Penacho de Caboclo, Zé Pilintra, dentre outros. Próximo a esse altar já havia acendido três velas brancas, colocado-as sobre um prato raso branco e solicitou-me que repetisse o meu nome inteiro três vezes, através da seguinte orientação: *fala o seu nome e sobrenome, viu bem?*

Enquanto falava meu nome, ela batia fortemente o seu pé direito no chão, por três vezes. Perguntou-me em seguida se eu fui n'algum lugar, referindo-se a algum terreiro. Ela pediu-me para imitá-la, naquilo que iria fazer. Com o pé direito, ela pisou firmemente no chão e, juntamente com ela, repeti três vezes a fórmula: *hei de vencer*. Sentei-me.

Explicou-me, em seguida que, ia chamar o guia para curar-me. Perguntou-me se entendo a linguagem de Baiano. Ao

afirmar-lhe negativamente, ela chamou uma moça, a Marta, mãe do garoto que lhe comprou as velas, para servir de intérprete entre o guia incorporado na benzedeira e a pesquisadora. Voltou-se para mim e explicou:

eu vou chamar o guia aqui. Porque chamando o guia é consurta. Vem o Caboclo? Eu não sei. Daqui a pouco (pode ser que) vem o Baiano. É um tombo que ela levou na feira, conta para a Marta e prossegue: o Vergolino vem prá dar um passe. Então você fala prá ela o que o guia mandar ela fazer à noite.

Procedeu à invocação dos seus guias. Em pē, chamou o Baiano. Como se tossisse muito forte, inclinava o corpo todo para frente, fazia gestos de estralar com a mão esquerda e a direita, e, entrando em transe perguntou-me: *o que é que você quer?*

Sua voz mudou, ficou mais grave e mais firme. Respondi-lhe que havia levado um tombo na feira, pois escorregara numa batata, e que meu joelho direito estava doendo. Incorporando o Baiano, a benzedeira umbandista respondeu-me que: *remédio de Baiano é sal, água e marra (amarra).*

Tomou minha perna direita, esticou-a até a altura do seu ventre e puxou-a fortemente. Perguntou-me *é aqui nê?* Dei um grito de dor, ao que ela me respondeu: *precisa, nê, bichinho? Você não chamou eu? Voltou-se para a Marta para que fosse transmitido a mim: por mais sal do que água, enrolar bem e vai fazendo direitinho, bichinho.*

Passados aproximadamente dois minutos, perguntou-me se minha perna ainda doía. Quando afirmei-lhe que não, a benzedeira umbandista puxou-a fortemente outra vez. Gemi de dor. Ela

me respondeu ainda em possessão: *mai precisa, nê, filha? Porque se não, não vai no lugar, nê? Está fora de lugar.*

Perguntei-lhe qual era o líquido que ela passou sobre meu joelho e ela me respondeu: *ê prá desinfetar o mar (mal), nê bichinho?*

Para finalizar, ela perguntou se era sô isso que eu queria do Baiano e acrescentou: *eu sou homi, viu? Quando não tou montada eu sou muiê, mais eu sou homi.*

Começou a voltar ao seu estado normal. E tossindo disse: *uch! Sai, Baiano, uch! uch!* Suspirou e tossiu várias vezes. Voltando-se para mim, perguntou-me se ele (Baiano) *te ensinou alguma coisa.* Ela completou a explicação: *se não tiver atadura, pode ser um pano, nê? Ou uma meia. Uma coisa velha, nê.*

Perguntei-lhe quantas vezes deveria repetir a aplicação. Respondeu-me que uma, duas ou três. Ou ainda, que às vezes, na primeira aplicação já resolvia. Perguntou-me se o guia me benzeu. Afirmando-lhe positivamente, ela me respondeu que *pode ser que dê uma melhorada sô na benzida dele, nê?* Concordei e demos por encerrado esse ritual umbandista, que é um trabalho *para particular*, ao qual remunerei com uma quantia de 38,00 (8,00 para as velas, *por que não adianta benzer com vela que sai do bolso da gente* e de 30,00 pela *consurta* (maio de 1979).

As benzedeiras umbandistas restringem as suas práticas aos dias e noites da semana, quando realizam *trabalhos* nos seus terreiros. Quando acompanhei uma amiga, filha de uma benzedeira católica - com o pacto de não comentarmos nada com sua mãe - até uma benzedeira umbandista que iria opinar sobre o seu caso amoroso, D. Olívia não quis atender, alegando tratar-se de uma sexta-feira após as 15 horas:

sexta-feira não, porque eu tenho que fazer limpeza na casa para descarregar os espíritos. Depois carrega tudo outra vez.

Segundo essa benzedeira, já na ausência dessa cliente, ela acendeu as velas para fazer um trabalho. Quando retornamos num outro dia à sua casa, depois da própria cliente ter-se mostrado conformada diante de uma possível perda do seu objeto de amor, a benzedeira nos revelou como representava uma benzeção mal sucedida:

acendi o pavil e ficava restos. O pavil não queimava direito. Fiz isso várias vezes e sempre ficava aqueles negócios (restos) no chão.

Voltando-se para mim, ela concluiu:

eu falei para ela, que quando é assim, não dá certo. Pode ser que ela arranje um outro melhor, mas da mesma linha.

O ritual da benzeção realizado pela benzedeira umbandista difere daquele realizado pela benzedeira católica, pela da corrente católica, e pela da kardecista, por algumas razões:

- a) o local de atendimento, a sala da casa em que reside a benzedeira, é um espaço aberto, e nele as pessoas transitam enquanto ela está benzendo ou lendo sorte para os clientes. Tanto assim que registrei uma queixa de uma ex-cliente que deixou de ler sorte em sua casa porque: "D. Olívia fala muito alto o que dá nas cartas e a gente fica com vergonha". Nesse sentido, esse espaço é semelhante ao espaço de atuação da benzedeira católica, e distinto do da corrente católica

e, do da kardecista. Contudo, seu espaço de trabalho não se encerra aí na sala. Prolonga-se para o terreiro e para as encruzilhadas. Na sala de visitas há um altar com fotografias e imagens de santos, estátuas, velas e flores. Sobre os objetos rituais ela afirma:

aquele ali custou 200,00 (referindo-se a um chapéu de cangaceiro). Não é eu que pago, mas arguem que arcança alguma graça, traz as coisas. Ou então: esse penacho de caboclo meu, ele (o guia) egigiu até catã pena de corvo. É pena de corvo, pode vê aí. Tã aí, minha filha. Fiz a tanga e'ajuda de uma mulher que eu fui madrinha. As varinha também...

- b) igualmente à benzedeira católica e distintamente da da corrente católica e da kardecista, não manipula rede de relações sociais, e, mais do que isso, é explícito com relação ao preço que cobra, pelas diferentes modalidades de trabalho que realiza;
- c) na sua sala de atendimento é pequena ou inexistente a privacidade para o cliente, igualmente como ocorre com a benzedeira católica; e diferentemente da da corrente católica e da kardecista;
- d) o ritual da benção é bastante mais complexo do que o da católica, da corrente católica, e da kardecista; envolve o transe, a possessão dos espíritos, a invocação de entidades como o Baiano, o tradutor da linguagem de Baiano, a compra de objetos rituais. Nele também a participação do cliente é maior e o cliente deverá seguir as instruções que o guia lhe determina,

- expressas pela benzedeira;
- e) em estado de possessão explica ao cliente as razões dos problemas que apresenta, a semelhança do que ocorre com a benzedeira católica, com a da corrente católica e com a kardecista;
- f) a benzedeira umbandista utiliza em sua benzeção duas orações conhecidas nas práticas da benzeção católica, da corrente católica e da kardecista: Ave-Maria e Padre-Nosso, além de outras fórmulas derivadas de trabalhos realizados nos terreiros;
- g) a estrutura de iniciação da benzedeira umbandista se dá na gira, já discutida nos capítulos V, VI, VII e VIII;
- h) todo e qualquer trabalho, benzimento ou posse, consulta ou leitura de sorte, realizado pela benzedeira umbandista parece ser remunerado:

com velas, e tomando uma cervejinha e fumando um cigarro... aã conforme o trabalho é 1.000; 600,00; 300,00 (maio de 1979),

- i) o terreiro é para a benzedeira umbandista a extensão dos seus trabalhos particulares, diferentemente da benzedeira católica, da corrente católica e, num certo sentido, semelhante a uma kardecista que possui o centro espírita como prolongamento da sua prática;
- j) suas práticas apresentam um largo uso de massagens, banhos e um pequeno uso de plantas e chás, diferentemente do que ocorre com as católicas, com a da

- conrente católica e com as kardecistas;*
- k) amparam-se nos guias, nos santos e na trindade; em Yemanjá, Caboclos, Exūs e Orixás;
- l) a prática de cartomancia é largamente utilizada pelas benzedeadas de terreiro;

leio sorte. Toda gente que trabalha em terreiro precisa ler sorte. Eu trabalho com qualquer guia - é que você não conhece... - Com qualquer guia, cobro o trabalho, pede vela, pede pinga, pede cerveja, pede cigarro, sento aí no chão com os guias...

1.6 A BENZEÇÃO ESOTÉRICA

A prática do agente doméstico esotérico pode se verificar da seguinte maneira: o cliente conta-lhe que está com um problema no estômago, do tipo azia, queimação. O agente pede-lhe para que fique em pé, encostado numa parede, com os braços estendidos na posição vertical, colados à parede. Pede-lhe também para soltar o corpo, descontraído e de osso esterno para baixo, sentido ventre-abdômem, o benzedor mede três dedos e afirma que a azia e a queimação eram decorrentes do estômago caído.

Permanecendo ainda o cliente com os braços estendidos nessa posição inicial, o benzedor dá um safanão com as mãos no seu corpo, na altura do estômago. O cliente se assusta e o benzedor explica que o susto faria o estômago voltar ao lugar. Ele não benzeu. Explica ao cliente que o que ele tinha era estômago caído:

é diferente de úlcera que o freguês

vai no médico, tira chapa e não resolve. Isso sara somente com benzimento.

A mesma pessoa pediu para o benzedor ler a sua mão e ele parecia estar recitando alguma coisa que ele sabe de cor.

O benzedor esotérico é um agente popular de saúde cuja prática de benzeção é parecida, de certo modo, com a da benzeadeira católica. Ele possui um conhecimento de plantas medicinais, segundo ele, extraído de livros e de dicionários e usa-os nos seus trabalhos ao lado de outra fonte de conhecimento derivado de sua religião:

- a) a semelhança da benzeadeira católica, no cômodo em que opera o benzimento não há privacidade, nem altares. É uma sala de visitas, um cômodo que dá passagem para um quarto, com um canto destinado a esse fim, onde há tabelas com preços, uma escrivaninha e duas cadeiras. A *cartomancia* estava fixada em 30,00 em maio de 1979, tendo subido de preço em dezembro do mesmo ano para 40,00; a *quiromancia*, em maio, fixada em 40,00, tendo sido elevado o seu preço a um dado de que não disponho;
- b) diferentemente da benzeadeira da *corrente católica* e da kardecista e próximo à benzeadeira católica, sobretudo no que diz respeito às crianças, o benzedor esotérico atende adultos em outros tipos de prática, como: *quiromancia*, *cartomancia* e *despacho*;
- c) a privacidade do cliente se perde no trânsito que a sua família realiza do cômodo da sala para o quarto;
- d) a prática popular de cura junto ao benzedor esotéri-

- co não é feita somente através de rezas, jaculatórias ou orações de uso consagrado pela Igreja Católica, como o fazem as benzedeiras católicas. Para a sua realização utiliza massagens, ervas e os conhecimentos de quem trabalhou nove anos como enfermeiro profissional na medicina erudita;
- e) atua no combate ao enfeitamento, maus espíritos, realizando trabalhos no pé de uma cachoeira, que dista 30 km de Campinas:

é uma prática sigilosa, feita ao amanhecer. Muitas vezes a gente não pode relatar, pois tem muita gente que não gosta que saiba da vida da gente, a senhora entende, né?

Para a realização dessa modalidade de prática ele compra material como fitas, velas, agulhas e os utiliza como objetos rituais, cobrando para tanto 210,00 em maio de 1979:

feiticaria tem que fazer despacho... É despacho com vela, manjar, essas coisas, tem que fazer o despacho e o pedido. Por exemplo, se você quer se curar de uma doença que os médicos não curam, então você dá o nome, o apelido e manda uma importância que a gente possa comprar o material para fazer o despacho. Qualquer coisa que a senhora quiser, um objeto que a senhora tem para despachar no barco de Iemanjá. Tem que despachar qualquer peça, uma rosa, um relógio, uma aliança, um anel, o que a senhora quiser (...). Conforme a sua prece, eu peço... Correntinhas, um anel, uma joia que não prejudica, de pequeno valor, para que seja a peça que eu vou usar. Tem que dizer o seu nome, o seu apelido, então a gente faz o pedido para Iemanjá e faz o despacho no barquinho. Fotas, velas, agulhas para o cruzamento (...). cruzamento com fita para a pessoa que está muito doen-

te, tem que fazer o pedido e cruzar as agulhas.

- f) utiliza ainda um aparelho elétrico para realizar massagens, para bico de papagaio, conhece injeções, massagens para torcicolo, torções, nervo atrofiado;
- g) para a realização da leitura da sorte em cartas de baralho, a cartomancia, o agente esotérico faz uma exigência: que o seu baralho tenha sido cruzado no mar:

esse é um baralho comum (mostrando-me o seu instrumento de trabalho), mas é plastificado. A gente tem que dar banho no mar. Se o baralho não é bom, estraga. Tem que passar em baixo de sete ondas. O mar dá força para a gente trabalhar com ele. Outra pessoa não pode trabalhar com ele, não. Só serve para a gente ler sorte. Todo baralho tem que batizar em sete ondas, põe embaixo de sete ondas, depois tira, deixa enxugar e deixa somente para tirar a sorte. Ele é cruzado no mar.

- h) esse agente vivenciou alguns acontecimentos históricos, tendo em seu corpo algumas marcas:

fui combatente na Revolução de 32. Tenho marcas de tiro na perna e no braço.

- i) para ele o benzimento é concebido como

uma devoção além do conhecimento que eu tenho. Benzo só com a força do meu pensamento. Em criança, a gente não cobra nada por causa da religião.

- j) a sua especificidade profissional era a utilização da bola de cristal, prática que abandonou porque exigia muita concentração;

- k) quero destacar o último aspecto acerca do seu modo

de benzer. Depois de me explicar que os terreiros provocam males que se manifestam em diferentes aspectos da vida das pessoas, ele, mesmo portador de um poder peculiar, sente dificuldade de combater essa modalidade de mal. Remeto o leitor ao quadro 29, onde mostro as diferentes modalidades de benzeção.

Feita uma análise descritiva da prática da benzedeira, retomo no próximo capítulo, a especificidade da sua relação com os clientes, na qual destaca-se o conteúdo pessoal e caloroso.

QUADRO 29 - AS DIFERENTES MODALIDADES DE BENZEÇÃO

	CATÓLICAS	CORRENTE CATÓLICA	CRENTES	KARDECISTAS	UMBANDISTAS	ESOTERISTA
PRINCIPAIS ENTIDADES INVOCADAS	Santos: N. Sra. Aparecida, S. Judas, Jesus, S. Cosme e Danião, N. Sra. dos Remédios, St ^a Joana D'Arc, S. Jorge, Sta. Rita de Cássia, Santa Terezinha do Menino Jesus de Praga. Excepcionalmente os guias.	Guias: médicos do espaço (Dr. Felício de Matos) e advogados do espaço (Dr. Francisco). Outros santos católicos, como por exemplo, S. Jorge, guerreiro.	Espírito Santo, Trindade; às vezes N. Sra do Bom Parto e N. Sra. Aparecida;	Guias: (médicos e advogados do espaço) Santos; N. Sra. Aparecida, S. Benedito, Sta. Catarina, Pde. Cícero, Menino Jesus de Praga, Sto. Antonio de Catigero, S. Bom Jesus de Pirapora. Parentes religiosos.	Caboclos e Pretos Velhos, Iemanjá	santos, correntes esotéricas e africanas
PROCESSO DE TRABALHO: O NÚCLEO DESSE PROCESSO	sem possessão, uso de jaculatórias, recitações, simpatias, orações oficiais, como Credo, Ave-Maria, Pai-Nosso	em concentração: uso de orações contidas na "Cruz de Caravaca", uso de orações oficiais; uso de chãs, aconselhamentos, prescrições	concentração: orações construídas espontaneamente; presságios, visões, gestos, visões, revelações. Bíblia.	possessão: orações contidas em livros; recitações, banhos, massagens, fórmulas	possessão: fórmulas, banhos, massagens, orações contidas em livros; trabalho em terreiro	em concentração: cartomancia, quiromancia. Trabalho em cachoeira.
USO DE SÍMBOLOS E OBJETOS	sal, cinza, água, óleo, faca, caneca, linha, plantas, ferradura, terço.	copo, óleo, velas, plantas envoltas, mato, linha, arruda, guiné, ervas, terço	óleo, Bíblia	terço, galho, velas, tesoura.	água, faixas, velas (objetos rituais)	chãs, plantas, fitas, velas, jóias (objetos rituais)

CAPÍTULO XI

A BENZEDEIRA E OS CLIENTES

São colegas. Tem bastante colegas, amigas da infância. Às vezes tem gente que tá apertado, que eles vêm, que é de confiança, que não vai falar com os outros, porque você sabe, se a polícia vêm... É uma amiga que vem buscar o bom-viver seu.

Ao se tomar como ponto de partida a atuação da benzedeira sobre seus clientes, neste capítulo procedo a uma discussão sobre como eles são, a partir da percepção delas, procurando me fixar em dois aspectos que se encontram interligados: quem são os clientes e o que eles buscam no ofício da benzeção.

Uma vez que a benzedeira exerce uma relação peculiar junto aos clientes, procedo então o estudo dessa relação, a benzedura. Nesse momento, a benzedeira constitui-se um sujeito muito especial: situada no meio dos pobres, ela se destaca deles por possuir o monopólio do sagrado.

1 QUEM SÃO OS FREGUESES?

Embora as benzedeadas ao falarem sobre os seus clientes, expressem em relação a eles uma ligação baseada na amizade e no parentesco, na realidade, não são apenas as pessoas mais chegadas a elas que procuram o benzimento, sobretudo quando elas já são benzedeadas conhecidas. Pessoas indicadas por seus fregueses ou curiosos começam a compor os quadros do atendimento popular ao

combate de males, infortúnios e doenças.

Dados desta pesquisa, colhidos junto a benzedeadas e clientes, revelam a existência de diversas categorias de *fregueses*, a maioria membros das classes populares, que buscam o atendimento médico-hospitalar. Esses clientes distribuem-se desigualmente na cidade de Campinas, como: Vila 31 de Março, Vila Costa e Silva, Vila Teixeira, Taquaral, Jardim Conceição, Parque Industrial, Jardim Nova Europa, Castelo, Campos Elíseos, Jardim do Lago, Bonfim, Cambuí, Jardim Guanabara, Fazenda S. Quirino, sítio próximo ao DER, além daqueles que residem no centro da cidade e procuram por benzedeadas em vilas isoladas, fenômeno muito comum.

As benzedeadas possuem uma relação mais constante com os sujeitos das suas clientela do que com os da sua categoria profissional, marcando aí, a primeira diferença com relação aos médicos.

Esses *fregueses* não buscam a benzedeadas com exclusividade. De um modo ou de outro eles têm acesso à medicina previdenciária e aos postos comunitários implantados nos diferentes bairros da cidade de Campinas. Mas determinados problemas movem clientes a benzedeadas dado a visão de mundo subjacente a eles, já discutida nos capítulos IX e X.

Concretamente, as categorias de sujeitos de suas clientela são: jogadores de futebol, cantores de rádio, homens de negócio, radialistas, estudantes, costureiras, feirantes, mães pobres (o que é mais comum), amigos vizinhos, parentes, pessoas que ora conjugam com outros canais de solução para os seus problemas, ora encontram na benzedeadas um ponto de apoio para as suas incertezas:

vêm muitas pessoas. Às vezes eu não atendo. Vem gente da vila, muita gente de São Paulo para fazer curas, negócios, para se formar na escola, em vésperas de exame. Felizmente tenho dado e tenho sido feliz.

Constituída por uma clientela heterogênea e ainda rotativa, exceto no duplo caso, benzedeira-comadre, a benzedeira não estabelece vínculos de dependência constante com os clientes: eles são flutuantes. Clientes que residem em cidades próximas a Campinas, como Aguaí, Jaguariūna, São Paulo, Rio Claro, Jundiaí, na visão das benzedeiros, fazem parte das suas clientelas e apontá-los como sendo clientes de fora faz parte da legitimidade de toda benzedeira que se preze. Uma grande clientela, e sobretudo se ela extrapola as fronteiras locais de atendimento popular, constitui-se numa forte razão de legitimidade das benzedeiros, fenômeno já discutido no capítulo VIII.

2 O QUE BUSCAM OS FREGUESES?

Por caso se a senhora está doente, se tem alguma coisa encrencada, que não deu certo, a gente acende e pede para os guias iluminar. Isso é para iluminar os guias (mostrando-me copos com velas queimando em óleo). Se a vela apaga sozinha é porque acabou o olho gordo.

Geralmente se procura por uma benzedeira quando o freguês tem presente no seu universo ideológico que o problema que apresenta pode ser da alçada da benzedeira. Como uma frequência menor parece que eles procuram a medicina popular depois de terem esgotado todos os recursos da medicina erudita.

Não realizei um estudo aprofundado acerca da trajetória

de cura dos clientes. Contudo os dados de que disponho permitem-me sugerir que essa trajetória não é linear. Ela apresenta recortes que relacionam-se com vários fatores estruturais já discutidos na Introdução do presente trabalho. Retomando o contexto introdutório referente aos diferentes tipos de aflição discutidos por Fry e Howe (1975), apresento a seguir uma sistematização do conjunto de motivos que as benzedeadas pesquisadas enfrentaram:

- a) busca de solução para problemas de relacionamento e dificuldades familiares, com relação a: cônjuges (geralmente são as mulheres que procuram), namorados, problemas nos estudos, problemas com os filhos (*na moral*);
- b) pessoas (geralmente mães) que procuram diretamente a medicina popular para problemas com relação a: *bichas alvoroçadas* (aguadas ou desconfiadas), *simioto*, *brotoejo*, *coceiras*, *recaída de dieta*, *barriga caída*, *sapinho*, *espuminha na boca*, *mau-jeito nas costas*, *destroncaduras*, *torcimento de braço e de pã e papo*. Dores de cabeça, alcoolismo, angústias. Manifestação como *pessoas atacadas*, *com visões*, *crianças assustadas*, *quebranto*, *mau olhado*, *inveja*, *olho gordo*, *moleza no corpo*, *doenças de fígado*;
- c) dificuldades relacionadas a: problemas financeiros, decisão sobre empréstimos de dinheiro, *problemas nos negócios*, *problemas no emprego*, *desemprego* *problemas de mudanças domiciliares*, *revenda de objetos*, *objetos roubados ou perdidos*;
- d) pessoas que freqüentam sem contradição alguma as duas formas de prestação de serviços à saúde - a da medicina erudita e a popular - com relação à *problemas do tipo: dores no*

pē; dores de cabeça, dor de garganta, gripe, bronquite, perna inchada, dores de estômago, varizes, vista embaraçada, paralisias.

e) busca de solução alternativa à medicina erudita com relação a doenças incuráveis ou não, de membros da família. Refiro-me à doenças e males como: câncer, hérnia, dores no peito, nas costas, nos pés, problemas de circulação, formigamento nos braços, acesso.

O móvel concreto da procura pelo atendimento popular é a busca de respostas a problemas, incertezas, doenças, indagações e ansiedades pessoais, familiares ou de terceiros, já discutidos teoricamente na Introdução desta dissertação e retomados empiricamente aqui:

brigas entre cunhados por herança, mulher levando rapaz novo à perdição, mulher que desfez lar, pai que perdeu uma filha atropelada e ficou louco, mulher macha...

O recurso às benzedeadas concomitantemente às outras opções de solução - tanto religiosas quanto científicas - não se antagoniza no universo ideológico dos sujeitos das classes populares, da benzedeadas e dos clientes. Uma das características fundamentais no universo popular de cura é que aquilo que nós separamos rigidamente faz parte de um todo não muito conhecido por nós.

Quero sugerir claramente neste capítulo que não é apenas a ausência de recursos econômicos o móvel da procura pela benzedeadas. Muitas vezes, o tipo de problema apresentado e formulado pelo cliente, por exemplo, um quebrante ou uma destroncadura, expressão de uma determinada concepção de mundo, de or-

ganismo e de saúde, a presença de uma *fê* que ilumina a cura levam-no a procurar um especialista legítimo ao combate a esse tipo de mal.

Por outro lado, o *freguês* pode ver na pessoa da benzedeira uma especialista que partilha de experiências semelhantes de vida: alguém situado no interior das classes populares, mas que se destaca delas. Alguém que pode ser referido como o condutor do sentimento de que existem historicamente diferentes maneiras de operacionalizar uma solução: seja ela uma cura ou a resolução de outro problema, desde que o cliente tenha *fê*.

A *fê* do cliente e o seu espírito de luta para a concretização da solução a que aspira parecem ser, na visão da benzedeira, elementos que devem estar conjugados:

se ela tem um pouco de crença e tendo uma crença e uma fê, a senhora recebe, se lutar. Só se não tiver no alcance de Deus. Se tiver, a senhora alcança.

Não pretendo sugerir, contudo, que as imensas filas para o atendimento via INAMPS, as receitas onerosas e, portanto, inacessíveis dos medicamentos, o traço autoritário característico da relação médico-paciente (sobretudo se o último se situar nas classes populares), as dificuldades de acesso (de transporte e outros fatores) à medicina previdenciária (quando por oposição, a benzedeira mora no mesmo bairro do cliente) estejam ausentes no móvel da procura pela benzedeira. Entendo que a lógica da estratégia da procura e da trajetória que move o cliente até a benzedeira atravessa todas essas questões. Acredito ainda que, para cada caso individual pode predominar um ou outro fator na determinação da procura. Contudo, parece que, coletivamente aos clientes, a visão de mundo, de organismo e

de doenças, isto é, uma concepção das suas necessidades, informa o seu comportamento. Esse também não parece obedecer a regras fixas, dependendo mais dos momentos situacionais.

Essa clientela não apenas parece reconhecer a existência de uma gradação de poderes entre os agentes domésticos, como também elabora os critérios que lhe possibilitem relacionar-se com determinado agente ou buscar algum outro que considere ser mais legítimo no enfrentamento do problema que apresenta. Se uma benzedeira produz um tipo de explicação que não convença o cliente, ele deverá ouvir outras agentes populares - se acontecer dele voltar a procurar benzedeiros. Essa atitude, todavia, não parece significar fundamentalmente uma contradição da parte de quem a procura. Essa busca pode ser pensada de modo semelhante àquela que move o cliente a procura por diversos profissionais da medicina erudita.

Do ponto de vista do cliente, a procura pela benzedeira, tampouco parece antagonizar-se, em muitos contextos, com a procura pelo médico.

As necessidades heterogêneas localizadas entre os *fregueses*, muitas vezes expressões das desigualdades sociais que ocorrem no interior de uma dada formação social capitalista, constituem-se nos motivos apresentados pela clientela junto às benzedeiros que pesquisa.

É certamente interessante que atualmente os problemas concretos apresentados às benzedeiros sejam, quase na sua totalidade, tipicamente urbanos. Que sejam problemas heterogêneos vindos de uma clientela heterogênea. Que reflitam as situações cotidianas ligadas aos princípios que regem essa formação capitalista, como aqueles ligados ao individualismo, à competição, às desigual-

dades sociais e a forma como se vive e se participa do poder nessa sociedade.

Alguns desses problemas não são mais do que contradições sociais que eclodem a nível individual, corporal ou não, resultando em situações desiguais, com origens idênticas. O contexto do IX capítulo, retomado aqui, pode oferecer ao leitor elementos que lhe possibilitam visualizar a lógica desses problemas, nas suas relações com o corpo, com os homens e com os deuses.

Para alcançar uma grande quantidade de clientes é necessário que a benzedeira tenha oferecido a prova de que é grande a sua capacidade de comunicação e de manipulação das entidades sagradas, mobilizadas ritualmente para a benzeção e para a cura. Dessa prova poderá decorrer o seu sucesso, que poderá, em alguns casos, ser responsável pela elevação dos seus preços rendimentos. Algumas vezes ela pode elevar os preços das suas benzeções, outras vezes pode receber gratificações atualizadas dos clientes que, satisfeitos, escolhem a melhor remuneração (em dinheiro ou em espécie).

Este dado refere-se não apenas às benzedeiros manifestas, mas também às aquelas que, às vezes, ocultam-se dos clientes: as que possuem uma freguesia menor, mais discreta, não assumida publicamente. Contudo, essa questão necessita ser mais pesquisada.

A crença do cliente na capacidade da benzedeira quanto à manipulação dos elementos rituais para o controle do universo sobrenatural, já discutida no capítulo VIII, ao lado da força da opinião das pessoas que cercam o problema desse cliente, fixam os critérios da benzedeira e determinam também limites

internos a ele:

se eu posso fazer esse bom viver, eles os guias, fazem. E a senhora fica satisfeita. Se é uma coisa que não é dele, ele manda para outro. Se é uma coisa que não é para ele te curar, a senhora tem que ir no médico. Tem gente que vem sempre aqui, porque, às vezes os negócios estão ruim. Os guias tiram a inveja. Tem inveja. Porque inveja é que mata a gente.

A gama de relações processadas no mundo cotidiano, relações de trabalho, de salário, de família, de amor, relações interpessoais, relações de doença e aflições, constituem-se em ponte de contato com o mundo dos fenômenos sobrenaturais.

Através da benzedura, as benzedadeiras estabelecem com os *fregueses* uma "relação de consultório", quando produzem esse tipo especial de bem, a benzeção. Elas atuam nas esferas mais recônditas das relações mágico-sociais, produzindo uma racionalidade às tragédias que compõem o cotidiano dos seus *fregueses*.

As benzedadeiras são sujeitos racionais, não são enganadoras, tanto quanto os mágicos australianos que a literatura clássica particulariza (MAUSS, 1979). Acreditam naquilo que fazem e da forma como o fazem. Acreditam que sejam portadoras de um projeto missionário, e a vivência de estados de possessão, incorporação e concentração, acabam por oferecer-lhe os fundamentos dessa singularidade. Acreditam que, produzindo soluções parciais, vão combater toda modalidade de mal. Não creem que a origem desses males seja social, porque a sua visão de mundo é orientada por parâmetros calcados em valores religiosos. Acreditam-se legítimas para estabelecer a comunicação com a sociedade dos mortos, por meio de entidades isoladas, como os santos ou pertencentes a algum panteão.

Através dessa comunicação, as benzedeadas, mediando clientes e espíritos, reeducam os primeiros e manipulam os últimos para resolverem as contradições dos seus clientes. E assim, oferecem uma resposta lógica às diferentes manifestações de incertezas e aos problemas concretos apresentados pelos *fregueses*.

3. A BENZEDURA COMO UMA MANIPULAÇÃO PESSOAL

Estabelecida a benzedura, seu conteúdo é pessoal e esse pessoal é caloroso, amigável e fraterno. Nessa relação a benzedeadas utiliza uma linguagem acessível ao universo de crenças do cliente e de explicação da realidade social vivida por ele. Solicita com frequência ao cliente, e até muitas vezes, condicionalmente, sua participação no ritual da benzedura, exigindo-lhe que responda frases, fórmulas, questões e que fale sobre si.

Além disso, oferece uma linguagem ao cliente para que ele possa expressar ritualmente a sua tragédia (ora doença, ora desgraça), oferecendo-lhe uma racionalidade, sem a qual o sentimento de injustiça e o de solidão cresceriam consideravelmente. Legitima aquilo que o cliente sente, confirmando-o: dá-lhe permissão para que possa sentir. Falando-lhe sobre as suas experiências pessoais, a benzedeadas chega às vezes, até a propor-lhe uma identidade (MOFFATT, 1981).

A estratégia de abordagem desenvolvida pela benzedeadas procura ser compreensiva com relação à ansiedade e à doença do seu *freguês*. Nesse aspecto ela difere do médico que, de modo autoritário desapropria o cliente dos seus sintomas, sensações

e doenças, caso ele não disponha de uma linguagem para expressá-las cientificamente (BOLTANSKI, 1979).

O depoimento que segue abaixo sintetiza com fidelidade o descaso de um médico com uma benzedeira, onde ele nega as suas sensações:

(...) quando eu voltei de lá, eu voltei com a vista parada e a boca torta, aqui do lado, (...). Fiz um pedido pra ela, pra que ela me curasse e voltasse minha boca no lugar. Antes disso eu fui várias vezes ao médico. Eles falavam que era bicha, me debochava e ainda dava risada de mim, antes de fazer o pedido, porque depois não procurei mais nada. Sarei. Hoje eu sou milionária.

A relação assimétrica, de dependência dos sujeitos das classes populares para com os médicos, agrava-se na medida em que sejam reproduzidos os obstáculos concretos ligados às parcas e curtas consultas. Esse impedimento legitima as diferenças sociais no tocante ao acesso às linguagens introspectivas das emoções e das sensações corporais. As classes populares não possuem uma linguagem reflexiva, coerente e homogênea sobre as doenças. As estratégias de manipulação, reveladoras de uma concepção puramente técnica do doente, tratam-no como um objeto coisificado, sem potencialidades, sem religião ou classe social e passivo diante de sua história, isto é, como um ser abstrato (LOYOLA, 1978; BOLTANSKI, 1979).

De outro lado, as brincadeiras infantilizantes que lhe são dirigidas, a manipulação de diferentes tons de voz na sua presença (ora com a enfermeira, ora com o outro colega, cochichos, confidências) e a ausência de franqueza parecem se constituir nos fatores que, conjugados, acentuam uma distânciaso-

cial estruturalmente presente nessa relação (BOLTANSKI, 1979).

Se assim ocorre com relação aos profissionais eruditos de saúde, o mesmo parece não ocorrer com os profissionais populares. Observei que há benzedeadoras que criam um ambiente de trabalho propício a que o cliente participe da sua benzeção, sobretudo nos rituais da *destroncadura*, *cobreiro*, *sapinho*, dentre outros. A explicação que elas fornecem ao cliente sobre o seu problema, muitas vezes atinge-o de forma mais totalizante e, portanto, mais pessoal e humana.

A existência de uma informalidade e de uma pessoalidade no relacionamento benzedeadora-cliente pode se traduzir nos seguintes aspectos. Ela explica-lhe o fundamento do seu diagnóstico e da cura, quando lhe conta acerca da crença e da religião que partilha e, através delas, sobre seu poder de curar. O comportamento específico da benzedeadora é calcado em critérios que ela julga importantes: são os critérios de classe, indo, contudo, muitas vezes, do mito à ideologia, conforme tratei no capítulo V.

A relação benzedeadora-cliente parece ser uma relação mais democrática e solidária. Cada passo da sua benzeção é fundamentado por ela que, partilhando da dor e da experiência do cliente, às vezes fisicamente, produz em si sintomas como arrepios e salivação, isto é, uma somatização ou materialização do mal do cliente semelhante ao feiticeiro Quesalid tratado na análise descritiva feita por Lévi-Strauss (1975). Ela elimina simbolicamente esses males e indica ao cliente recursos de fácil manipulação. Muitas vezes esses recursos são reforçadores da cultura popular, na medida em que são acionados os seus sujeitos. E essa manipulação é feita não através de uma língua-

gem especializada que os separa da cultura popular. Mas por uma linguagem que veicula uma visão de mundo específica a esses sujeitos populares e também por meio de um discurso construído como resposta a problemas concretos da cultura popular vinculando-os, nesse sentido, a ela.

Desse modo, a benzedeira facilmente cria laços com o cliente. Também o faz quando demonstra o interesse em que ele *lhe traga notícias* ou quando *puxa* outras pessoas para participarem do seu problema. Ela amplia o horizonte de pessoas a partilhar de determinado problema, contrariando às vezes, a idéia da privacidade tão apregoada por ela mesma.

Com isto, ela marca a peculiaridade dessa relação inclusiva, que confronta com a relação exclusiva que tem caracterizado a prática médica erudita, cujo comportamento distante e a fala muda funcionam como elementos reforçadores da ansiedade do doente (BOLTANSKI, 1979).

Ao invés da benzedura ser uma relação fechada, impessoal, ela é uma relação aberta, calorosa, participativa. Como pesquisadora-participante senti-me muito beneficiada com isso, pois muito do material colhido entre os clientes ocorreu em situações em que era solicitada minha atenção.

A relação benzedeira-freguês é distinta da relação médico-paciente. O traço autoritário presente também na relação da benzedeira com o seu cliente ocorre pelo domínio que ela mantém sobre o sagrado e sobre as relações que nele brotam. Contudo, esse monopólio do sagrado, veiculador também de uma linguagem simbólica já discutida no capítulo III, não se traduz em distanciamento, impessoalidade, superioridade de condições, que denote uma relação de dominação.

O médico não fornece, via de regra, os pressupostos científicos do seu diagnóstico. As benzedeadas pesquisadas não só procedem ao contrário, como também abrem um espaço para que o *freiguês* fique seu amigo e partilhe do seu universo de saber. Elas mesmas contam como ocorreu sua iniciação na benzeção, falam sobre suas experiências pessoais, sobre as suas dificuldades. Além de operarem com métodos, objetos e técnicas de trabalhos diferentes, um se coloca na relação como profissional propriamente, e especialmente vivendo um momento de impessoalização das relações sociais, um profissional distante. As outras colocam-se como pessoas profundamente autênticas, humanas e abertas. As benzedeadas não se prendem com muito rigor a horários, não tem muita pressa em desocupar-se do cliente, mesmo quando há outros esperando. E quando abrem a sua casa a ele, com ela abrem o seu coração.

A relação médico-paciente (paciente mesmo, aquele que espera, que não é o sujeito do seu processo de cura) pode se modificar conforme a classe social do doente, o acesso e a manipulação da linguagem feita por ele. Dele o profissional da medicina extrai, para determinados diagnósticos, os traços psicológicos da doença. mas nunca os traços sociais (BOLTANSKI, 1979).

A relação benzedeadas-cliente, é antes de tudo, uma relação política. Na medida em que ela é capaz de criar uma polaridade de posição favoráveis e contrárias a si, envolvendo não apenas os profissionais da medicina erudita, mas toda a população, essa relação é geradora de conflitos. Aprofundo essa questão no último capítulo desta dissertação.

Nessa relação é deslocada a preocupação primeira do mal

concebido indiferenciadamente, para o modo como a pessoa do *freguês* concebe e convive com o seu mal. E, nesse sentido, trata da pessoa portadora do mal e não apenas desse: trata do *freguês* como um ser que sofre, que trabalha e que precisa do trabalho para sobreviver. E que por estar doente, não pode trabalhar.

O discurso prolixo e técnico do médico, que o aparta da cultura popular; o fato dele ser um dos únicos representantes legítimos da medicina erudita; a distância social que o separa das concepções e projetos das classes populares; a condução da sua prática guiada pela ideologia do desinteresse humanitário (não medir esforços para o doente), pela racionalidade e pelo interesse científico (contribuir para o avanço da ciência) pelo lucro e rentabilidade econômica (obter ganhos) e pelo sistema de coerções legais (o direito do médico) fizeram com que, até há pouco tempo, ele desfrutasse de um poder singular na sociedade, só comparado ao poder religioso. Por isso, condicionava os sujeitos das classes sociais a uma cega obediência (BOLTANSKI, 1979).

De outro lado, a proximidade presente no relacionamento benzedeira-cliente - denotando uma relação mais afetiva do que propriamente instrumental - poderá levar a clientela a elaborar um determinado tipo de concepção sobre os seus problemas, remodelando até mesmo a sua identidade, através de um rearranjo interior dos seus signos e significações. E, dessa forma, ela traz a sua contribuição na reprodução da cultura popular, nesse espaço de relações de troca e de cura.

Porém, há também aquelas que mantêm uma relação impessoal com os clientes, mandando-lhes *passes* por telefone, acom-

panhados de explicações como: *não estou mais benzendo, mas lhe mando uma passe por telefone. Ou então: estou parando, porque o corpo já está fraco.*

Enquanto há, do lado do médico, um código de ética profissional, um estatuto escrito que regula a sua prática, no caso da benzedeira existem pressupostos culturais direcionando as suas relações com a clientela. Sua prática é sancionada socialmente pela comunidade e o seu código de ética é ditado por ela. Ele não existe textualmente, mas está determinado pelas relações sociais de que participam agentes e clientes e tendem a modificar-se historicamente.

Na relação benzedeira-cliente existem direitos e deveres a serem respeitados de ambos os lados. Portanto, parece tratar-se de uma relação moral. Do lado da benzedeira, esses direitos e deveres traduzem-se em práticas que sintetizam a atenção quase incondicional a seus *fregueses* à realização da benzeção, dos meios de cura e a manutenção ainda que sob diferentes modos e graus, da "privacidade" do cliente:

benzo qualquer hora. Se chega, não deixo ninguém sair sem nada. Porque às vezes a pessoa tá vomitando, a criança tá ruim e a pessoa grande também.

Do lado do freguês, manter a clandestinidade da benzedeira quando ela lhe pede, assegurar o cumprimento das suas prescrições, praxes e aconselhamentos, retornar mais duas vezes, quando for necessário, remunerá-la de algum modo, traduzem o outro lado da relação.

4 A ORIENTAÇÃO DE DECISÕES E A REEDUCAÇÃO DO CLIENTE

A orientação de decisões para os problemas do cliente por parte da benzedeira tem por objetivo a ressocialização do segundo, pela primeira, visando o enfrentamento das situações que nascem no interior das relações sociais a que já me referi. Através dos diferentes tipos de orientação, reeduca-o para o enfrentamento de males e situações em que, juntamente com os deuses e outras entidades associadas ao sagrado, fornece-lhe a prova de que Deus existe e está presente, pois que *abençoa, guarda e livra aquele que tem fé, já que a vida são mistérios, a vida é margosa.*

Por meio de uma linguagem simbólica, a benzeção, como prática social, produz determinadas representações da vida, do mundo e das relações sociais e produz valores que são acionados no processo de tomada de decisão do cliente. A benzedeira ensina ao cliente estratégias que se constituem em *coisas prá gente ser feliz*. Por exemplo, ao sair uma visita, ela não varre imediatamente a casa, por acreditar que *a pessoa demorará prá voltar*; não costuma deixar as gavetas e portas de guarda-roupa abertas, roupas desabotoadas, no avesso, sapato virado para dentro da cama; para os cabelos crescerem, ao passar por uma mulher grávida ela ensina-lhe alisar os próprios cabelos para eles crescerem, e conclui: *tudo são ciências, né?*. Ao mesmo tempo em que a benzedeira se opõe ao agente legítimo da medicina erudita, em certo sentido seu ofício adquire aqui um caráter potencialmente libertador; por outro lado, é forte ideologia de conformação e de aceitação que ela veicula.

Quando da decodificação de alguns "místicos", ela res-

gata símbolos que passam pelo crivo ideológico, isto é, são eficazes porque adquirem sentido no domínio da experiência social de seus clientes:

"(...) é no domínio da experiência social de um indivíduo que os símbolos tomam o seu significado" (FRY & HOWE, 1975:90).

Nesse sentido, o processo de reorientação que a benzedeira manipula junto ao cliente pode ocorrer através de uma estratégia conformadora, como resposta parcial à situação de dominação em que vivem os sujeitos das classes subalternas. Esta estratégia não é um processo de conscientização, onde inevitavelmente fossem trabalhados os elementos constitutivos de uma injustiça social relativos à doença e já discutidos na Introdução desta dissertação. Mas, na medida em que a benzeção passa a se constituir noutra opção de remoção de tragédias, ela impõe-se como resistência cultural, à dominação de classes sociais e, por isso mesmo, é fortalecedora da cultura popular.

5 O BENZIMENTO À DISTÂNCIA E A DOMÍLIO DO CLIENTE

Para a realização do ofício da benzeção, nem sempre é necessário o estabelecimento de uma relação face a face da benzedeira junto ao destinatário do benzimento. A benzedeira também benze à distância, o que é uma prática frequente, sobretudo junto às benzedeiros católicas.

Membros ou amigos da família do destinatário da benzedeira (mãe ou irmão) podem mediatizar uma relação de benzedura. Quando isso ocorre, o intermediário nessa relação deve apresentar à benzedeira um objeto pessoal do destinatário (calcinha, cueca, um caderno, a fronha do travesseiro, uma fotografia ou

outro símbolo qualquer), de modo a que o destinatário esteja representado simbolicamente nessa relação.

Presenciei casos junto à benzedeira crente em que a mãe do destinatário levava seus cadernos escolares e uma cueca do marido para receberem bênçãos, visando, respectivamente, a recuperação das *notas baixas* na escola e da saúde. Em outra benzedeira, presenciei a mãe levando a fronha do travesseiro da filha, tendo em vista a recuperação da *moral*.

Invoco aqui o contexto da discussão acerca da magia feita por Mauss:

"Os dentes, a saliva, o suor, as unhas, os cabelos, representam integralmente a pessoa, de modo que, por meio deles é possível agir diretamente sobre ela, seja para seduzi-la, seja para enfeitiçá-la" (MAUSS, 1974:94).

Não sendo necessário o estabelecimento de uma relação face a face com a benzedeira, a existência de uma relação simbólica - mediada por um objeto ou por um intermediário - pode ser questionada enquanto eficácia simbólica, que poderia servir para qualificar essa relação como pessoal e afetiva e, portanto, considerada como condição fundamental da cura.

No que tange ao benzimento a domicílio, essa é uma prática mais rara. Nos casos que tenho pesquisado, o deslocamento da benzedeira para a casa do cliente parece dar-se somente quando se trata de pessoas das relações familiares ou muito próximas a ela. Das agentes domésticas entrevistadas, apenas duas mencionaram esse fato.

6 FILHOS DE POBRE, FILHOS DE DEUS

Em todas as situações enfrentadas pela benzedeira a orientação de decisões é uma prática particularizada, envolvendo desde aconselhamentos, preces, *passes*, unguentos, *garrafas*, *banhos*, *chás*, *etc...*, indo em direção aos medicamentos produzidos pela indústria farmacêutica nacional, como nos casos do xarope de chicória e do óleo de amêndoa doce, até a utilização de produtos farmacêuticos de indústrias multinacionais, como é o beserol, o comel injetável, a opogastrina, o atroveram, a aspirina, o gelol, o vick vaporube. Contudo, é comum o cliente retornar da casa da benzedeira com a planta para o chá, doada por ela.

Por possuir o domínio de técnicas rituais que lhe permite tratar com profundidade questões amorosas e familiares, encontrar explicações mágico-religiosas para a existência de fenômenos que ocorrem no cotidiano dos seus clientes; por revestir de mistérios suas práticas e utilizar nos seus trabalhos até mesmo objetos considerados profanos, tais como: calcinha, cueca; por realizar em certos casos, algumas de suas práticas em lugares mais afastados e, portanto, pouco acessíveis, como nas cachoeiras, nos mares, nos becos das ruas e das encruzilhadas, nas horas ermas da noite, quando para a produção e a cidade dorme; por operar num espaço simbólico sustentado por futricas, divergências e acusações, antes que haja entre a artesã de bênçãos e os seus clientes contatos que ratifiquem que a primeira não seja partidária de práticas excusas, o sentimento de desconfiança estará orientando a abordagem que ela faz ao potencial cliente, relação desvelada no capítulo III e retomada no XIII.

Conquanto haja uma desconfiança inicial na relação benzedeira-cliente, a manipulação quanto à uma possível ausência de discriminação social dos clientes é um fator que contribui para ampliar o espaço social de atuação da benzedeira católica, crenche, kardecista, umbandista e do esotérico. A situação, colocada nesses termos, contraria paradoxalmente até mesmo um princípio interno à prática da benzeção, de diferentes denominações religiosas: exceto na católica - para quem a benzeção *não precisa presente, a amizade vale* - deve ser remunerada em dinheiro, espécie ou velas.

Do lado da clientela também há um reconhecimento que fortalece a visão das benzedeiros de que o objeto dóado não é algo sem vida; ele entra em um circuito de reciprocidade e é responsável pela própria identidade religiosa da benzedeira:

não cobro, mas se fosse ver o que eu ganho... Eu não ganhava tanta coisa se cobrasse. Na minha casa vem preto, puta, lejado e pinguço. Num faço desfeita. Tudo come, tudo bebe e nunca me faltou nada. Benzo na minha casa branco, preto e puta. Não tenho nada com a vida das pessoas. Por isso, se a pessoa precisa de mim, eu benzo. Sinto mais leviana depois que eu benzo.

Esse discurso é bastante recorrente entre as benzedeiros e independe, às vezes, até mesmo da denominação religiosa partilhada por elas:

na minha casa vem preto, puta, deita na minha cama e nem por isso eu fico doente. Vem gente de toda raça, cor e credo na minha casa.

Embora num primeiro momento não haja uma discriminação explícita em relação às pessoas a serem benzidas - já que to-

dos são filhos de Deus - num segundo momento, as articuladoras das bênçãos estabelecem alguns limites àquilo que executam. Afirmam que não benzem *peessoas de terreiro, gente que gosta de macumbaiada*. Isso se dá na fala, no plano de argumentação.

Na prática, essa situação pode ser melhor compreendida nesses termos: elas todas benzem *gente de terreiro*, embora não concordem explicitamente com as práticas desenvolvidas nesse local, excetuando-se, é lógico, as benzedeadas umbandistas, embora reconheçam que há males que devam ser curados aí.

Mas benzem, às vezes, com a consciência de que o fazem, fato que lhes traz uma nova dimensão com relação àquela que o faz sem saber.

Contudo, a partir da consciência da existência de uma desigualdade real entre elas e os clientes *de terreiro* elas propõem uma igualdade formal, embora combatam a opção por essas práticas. Aconselham o cliente decididamente a abandoná-las e argumentam que *coisas destes lugares* são maléficas, nocivas, satânicas, imorais e, portanto, desagregadoras do sentido existencial. Constituem-se, na sua visão, em ameaças para o cotidiano. Interferem nas relações sociais e interpessoais da existência concreta e também no pós-morte.

O diabo, os espíritos sujos, os espíritos das trevas, os guias de esquerda, segundo algumas benzedeadas, sabem manipular situações entre os homens, e, por isso, deles tem que se afastar.

Mas, contrariamente a isso, enfatizam que o poder que possuem revela a veracidade do comprometimento pessoal do cliente com elas ou com *estes magogos*:

quando você senta na cadeira, eu já

tenho um aviso dos guias se eu posso ou não atender você. Se você frequenta ou não esses lugares. Os guias já me falam.

E, nesse contexto, as artesãs da benzeção procuram sempre sugerir uma auto-referência construída pela representação de serem *bravas e boas*, e, por isso mesmo, de brigarem por aquilo em que acreditam.

7 PREÇO É DEUS QUEM FAZ

Presente que Deus fez para a gente, a gente faz por ele.

Quando as benzedeadas começam a ficar conhecidas, é comum colocarem uma caixa de papelão sobre uma pequena mesa no seu consultório, com os seguintes dizeres: *colabore com o poder para a construção. Deus te dê em dobro.* Nessa caixa as pessoas devem depositar uma quantia, nem sempre estipulada, mas que variava de 2,00 a 10,00 em março de 1979. Às vezes, quando é o caso, elas devem devolver as fichas adquiridas logo à entrada, porque:

as pessoas têm que reconhecer, não faço preço. Preço é Deus quem faz. Quem cobra não faz cura. Jesus toma conta do mundo inteiro e ninguém paga ele.

Diante da forma como é colocada a questão da remuneração pela benzedeadora ao cliente, fica estabelecida uma ambigüidade. Se ela afirma, por um lado, que *quem cobra não faz cura*, mas, paradoxalmente *preço é Deus quem faz*, ela já determinou uma expectativa no tocante à existência do código de remuneração, na medida mesma em que o ato de retribuir já é um dado da

cultura popular.

Os trabalhos individuais realizados pelas benzedadeiras variam de preço. Tive acesso a uma carta onde o cliente propunha o pagamento a um *trabalho* junto ao benzedor kardecista para o enfrentamento de um problema de saúde (um derrame) numa situação que envolvia: alcoolismo, briga com a polícia, desobediência de um filho para com o pai. O remetente dessa carta, o destinatário do trabalho, era pai de um adolescente e propunha ao benzedor um pagamento de Cr\$ 1.000,00 em três vezes, em junho de 1978.

É no espaço urbano que a questão da remuneração se torna mais explícita, compondo um gradiente que durante a pesquisa de campo expressava-se dessa forma:

a) benzedeira católica: pequenas quantias em dinheiro (de Cr\$ 2,00 a 10,00) ou alimentos; b) benzedeira da *corrente católica*: velas ou pequenas quantias em dinheiro; b) benzedeira *crente*: 20,00; 40,00; 50,00, às vezes 100,00 ou em espécie; d) benzedeira kardecista: 20,00; 1.000,00 para *trabalho*; cartomancia 100,00; e) benzedadeiras umbandistas: 30,00; 300,00; 600,00; 1.000,00 para *trabalhos*; f) benzedor esotérico: 40,00; 45,00; 300,00; 400,00; 210,00 (*enfeitamento*).

Em geral, as benzedadeiras não estabelecem rigidamente uma quantia em dinheiro a ser retribuída pelo cliente como forma de pagamento ao benzimento, mas ela é sempre esperada. Quando não em dinheiro, o que é mais comum, é esperada uma remuneração em espécie (geralmente doces ou qualquer outro gênero alimentício).

A remuneração em espécie é mais freqüente junto às benzedadeiras católicas, que concebem o benzimento como uma *caridade*. Uma

benzedeira, kardecista mostrou-me *todos* os presentes que ganhara de seus clientes, como forma de reconhecimento a seus trabalhos. Eram: geladeira, televisão, armário de copa, cortinas, flores de plástico, vasos, mantimentos, roupas, sapatos, cosméticos; além disso, contou-me sobre os benefícios de favores pessoais.

Soube de casos em que foi pago a uma benzedeira crente 200,00 e 300,00 quando, para ela, o mais comum era a retribuição com uma quantia que oscilava entre 20,00 a 100,00 (dados colhidos em dezembro de 79 e janeiro de 80). Na residência dessa benzedeira presenciei um telefonema de uma cliente que marcava hora para ser atendida. A benzedeira lhe solicitava uma quantia de 50,00 *para o natal dos pobres, para a distribuição de roupas e de alimentos.*

Em todas as benzeções há o retorno, solicitado pela própria benzedeira. O pedido de retorno significa uma forma de estabelecer ou de manter um laço entre ambos - benzedeira e cliente - e a segurança de, pelo menos mais duas vezes ser remunerada. Por outro lado, esses retornos possibilitam uma rotatividade de diferentes clientes, o que contribui para não "viciar" a relação e colocar um sem-número de pessoas no circuito dessa troca. Contribui ainda para a formulação exagerada no número dos seus clientes, presente nos discursos que versam sobre a legitimação da benzedeira.

8. O COMPADRIO, UMA DIMENSÃO DA RELAÇÃO BENZEDEIRA-CLIENTE

(...) porque perante Deus a gente jura ali que vai fazer, ajudar os compadres e a criança né?

Uma das dimensões da relação de benzedura é o compadrio, que aparece como uma relação de troca viva e atual, constituindo-se na acumulação de dois aspectos do poder religioso: ser benzedeira e comadre.

Por ser uma relação de troca, demanda um contrato simbólico entre as partes envolvidas, havendo deveres e obrigações para a manutenção dos laços de solidariedade entre a família da criança e a benzedeira. Essa presta um bem que é capaz de produzir e aquela serve-se de um bem simbólico reforçador de uma relação acima de tudo afetiva. Nessa relação, o dar e o receber regem o contrato entre os compadres, obscurecendo as fronteiras que separam aquilo que é visto como doado pela vontade divina, daquilo que é socialmente valorizado.

O batismo, ato que gera a relação de compadrio, é um rito que introduz a criança, recém transformada de pagã em cristã, através dos compadres, no mundo das relações socializadas (PRADO, 1974):

(...) todas as mães que eu ia aparar me chamava prá ser madrinha da criança. Toda mulher que eu servia na hora do parto, não chamava outro ninguém.

Cito abaixo um depoimento que considero bastante ilustrativo do quanto é forte esse aspecto da cultura popular através de um conflito entre a benzedeira e um padre, quando esse impediu-a de criar o laço de parentesco social que resultaria no compadrio:

briguei com o padre que vem rezar missa aqui na vila e não vou mais à igreja dele. Porque o padre não queria que eu batizasse uma criança por causa de

eu ser benzedeira. Falei prá ele que padre sem batina é porco (homem comum) igual ao meu marido. Que se ele tem conhecimento de escrita, eu tenho conhecimento de missa, e por isso, cada um tem que ficar no seu lugar. Quando vou à missa não tomo hóstia com ele, mas com outro padre. Tenho mais de quarenta afilhados. Fiz um curso para ser madrinha e fui aprovada. Tudo o que eles me perguntaram eu respondi. Então eu podia batizar, mas o padre não queria.

O batismo, móvel desse contrato benzedeira-cliente, deve ser realizado e legitimado pelo padre, um divulgador legítimo da religião erudita; e a benzedeira pode ser escolhida para participar dessa relação, pois por morar algum tempo na comunidade, ela possui um conhecimento profundo dos problemas e conflitos dessa comunidade. Além disso, dada a natureza do seu trabalho, o de lidar com pessoas, a benzedeira reúne um arsenal de dados e conhecimentos muito preciosos sobre as famílias e a comunidade.

Finalizando este capítulo quero fazer uma última observação. A formulação das estratégias e das trajetórias de cura na medicina popular expressam o concreto do comportamento processado entre as benzedeadas, o cliente e a comunidade, isto é, pertence ao âmbito das relações sociais mais gerais. Essas estratégias constituem-se nos comportamentos vividos, determinados social e historicamente. São também (mas não são) expressões de opções desiguais feitas pelos diferentes sujeitos e classes sociais. Estão ainda condicionadas à oferta de bens de saúde ou de cura, numa cidade como é Campinas. São estratégias na medida em que não são conhecidas todas as formas de cura e, dentre elas, é escolhida uma, a benzeção. São estratégias po-

líticas, isto é, atravessam as relações de poder entre aqueles que as produzem e aqueles que as consomem.

Como se explica a produção de práticas isoladas num contexto de produção coletiva de mercadorias? Onde buscar os elementos das práticas produzidas pelas benzedeiras, quando os símbolos nelas articulados podem estar ou mais ou menos afastados da religião ortodoxa que conhecemos? Quais são os elementos que compõem uma prática que cultural e politicamente resiste à cultura dominante? Essas questões são tratadas no capítulo XII.

CAPÍTULO XII

A PROFANAÇÃO DO SAGRADO E A SACRALIZAÇÃO DO PROFANO

Articulo analiticamente neste capítulo os elementos que compõem as práticas da benzeção - do capítulo IX ao XI - desenvolvidas por cada modalidade de benzeadeira doméstica, e aponto os traços similares e os distintivos dessas práticas.

Procuro caracterizar o conteúdo específico dos princípios que determinam as práticas das benzeções, para compreender a visão de mundo subjacente a elas e o modo como essa relação pensado-vivido esse saber-instrumento tão peculiar constitui-se numa resistência política, isto é, numa forma de recriar a vida desses sujeitos, manipulando as estratégias domésticas que se opõem àquelas desenvolvidas pelos sujeitos da cultura dominante.

1 A PRÁTICA DA BENZEIDEIRA: MANIPULAÇÕES PARTICULARES DOS OBJETOS DE TRABALHO

1.1 OS USOS SOCIAIS DAS FERRAMENTAS DE TRABALHO NA BENZEÇÃO

O conjunto de práticas desenvolvidas pelas benzeadeiras durante o ofício de benzeção visando a combater as tragédias ligadas à saúde, à manipulação do sistema, e às relações interpessoais, atravessam os contextos religiosos católico, evangélico e mediúnico e vão se constituindo em atividade que têm a

ver com a magia. As benzedeadas, pertencendo à cultura popular, produzem uma prática, a benzeção, que atravessa todas as classes sociais, através de uma das lógicas de explicação do mundo, a religiosa, por isso, talvez, a mais acreditada (BRANDÃO, 1980).

Essas atividades não existem soltas no espaço. Elas habitam uma ordem de representações do mundo e colocam-se como respostas às tragédias concretas da vida. Isso porque as benzedeadas acreditam na existência de um mundo no qual agentes externos, produtores de *feitios*, *macumbas*, *demandas*, pelos *guias de esquerda*, podem ameaçar a vida dos seus clientes. Acreditam-se ainda dotadas dos poderes e das condições de possibilidade de controlar as incertezas, as angústias e as ansiedades criadas por essas forças e presentes nas manifestações concretas de vida dos seus clientes, levadas até elas, as benzedeadas, como problemas que requerem soluções.

Para tanto, o que caracteriza a atuação dessa agente tão singular é o aspecto individualizado que imprime ao seu ofício, no qual utiliza elementos sagrados como cruces, terços, rosários, e profanos, como calcinhas, cuecas, cadernos escolares, fronhas de travesseiros, estabelecendo por meio deles uma mediação com os deuses e demônios, para produzir as benzeções.

Para detectar o tipo de mal que cada agente doméstica combate, a pista da manipulação das suas ferramentas de trabalho talvez não seja a mais reveladora, porque, muitas vezes, com pequenas manipulações, as benzedeadas criam um sem-número de variações. A própria percepção de uma capacidade de manipulação, feita por meio de uma liberdade criadora pela benzedeadas, individualmente, é revelada na arte de produzir as combi-

nações, que, não sendo regradadas por normas institucionais, ampliam o seu horizonte de ação. Na produção dessas manipulações, a benzedeira pode até mesmo ter rompido com o monopólio das ortodoxias, estabelecendo um confronto com o padre, onde no setor da religião ela cria uma relação de clientela, razão da profanação do sagrado e da sacralização do profano. Nas religiões mediúnicas, sobretudo no kardecismo e na umbanda, não há uma diferença tão significativa entre a confraria sacerdotal e a massa de fiéis, enquanto no catolicismo e no pentecostalismo os profissionais sacerdotais da bênção são distantes dos fiéis.

Enquanto a benzedeira católica constitui como ferramentas essenciais do seu ofício de benzer as simpatias, a água ritualizada, o pano para alinhavar, a aliança para cortar o mal, a faca, a panela, a caneca e o prato, a cadeira, as fotografias, as estátuas, as fichas, as linhas, o terço, o óleo, as folhas de plantas, as orações oficiais, as jaculatórias, etc., as benzedeiros de outras modalidades religiosas podem combinar as proporções do uso desses elementos à invocação das entidades sobrenaturais, como por exemplo os guias, os *médicos do espaço* e os *advogados do espaço*.

Algumas ferramentas de trabalho como o rosário, o pano para alinhavar, a brasa, a aliança, podem revelar as peculiaridades do mal que as benzedeiros católicas possam combater: *quinzema, nervo torto, mau-jeito, dores musculares, destroncadura*. Por exemplo, nessa categoria denominacional, aquelas que combatam apenas o *quebranto* não deverão usar o pano para alinhavar.

Para a utilização dessa ferramenta de trabalho deverá haver certamente uma modalidade de mal que se situe numa área

contígua ao *nervo torto, osso rendido e carne aberta*, elementos contidos na recitação de D. Albelina.

Ela acredita que, enquanto alinhava o pano, esteja simbolicamente reconstituindo o local enfermo do corpo, isto é, produzindo juntamente com o cliente uma prática na qual o sentimento de união, de solidariedade e de mútuo reconhecimento são observados por ambos (AUGÉ, 1978).

O mais comum no ofício de todas as modalidades religiosas de benzedoiras é a inclusão de gestos, geralmente feitos com as mãos, *mãos em cruz, álcool em cruz, o Credo em cruz, as cinzas em cruz e o sal em cruz* e a prática de aconselhamentos. A combinação de gestos com aconselhamentos, de elementos da natureza como a água, o sal, a planta juntamente com as orações ou jaculatórias resultam em manipulações particulares. Cada qual possui um estilo próprio, uma linha de apresentação de uma espécie de substrato teórico do seu ofício. Mesmo a apresentação corporal do seu ofício pode ser particularizada.

As características do ofício da benzeção possuem uma singularidade. Cada prática é realizada com objetos de trabalho próprios, havendo diferenças de conteúdo, mesmo naquelas que são produzidas no interior de uma mesma categoria religiosa de benzedoiras. Por exemplo, uma agente manipula gesticulação mais acentuada do que a outra, que por sua vez, usa mais plantas, como *guiné, arruda, alecrim, mamona*, remetendo ao modo como essa manipulação ocorria no campo. Outra prefere a manipulação do álcool, às vezes, o *álcool em cruz*, enquanto aquela utiliza elementos naturais. Uma benze em voz alta, outra em voz baixa, uma se demora mais, outra menos. Cada agente pode, então, elaborar um comportamento próprio, um estilo peculiar

de trabalhar o objeto da benzeção.

A existência dessa particularidade na manipulação dos objetos rituais ou das ferramentas de trabalho da benzeção liga-se à questão da legitimidade da benzedeira, à eficácia da cura e, conseqüentemente, à garantia de uma clientela, resultando em reconhecimento do tipo:

"D. Filô tem mais força do que D. Noêmia. Ela é mesa branca, mas paga 20,00 (abril de 1979). Se é caso sério, a gente tem que voltar mais duas vezes, e, para cada passe, a gente paga 20,00".

Ou em prevenções: "D. Olívia lê sorte no baralho com voz alta e a gente fica com vergonha".

1.2A PRÁTICA DA BENZEÇÃO

A benzedeira entende que uma prática de benzeção só é eficaz se ela, enquanto uma especialista popular, concebe o cliente na sua totalidade, isto é, como ser integral. Por isso ela cria de imediato uma relação de solidariedade com ele, aconselhando-o a manter a discrição dos fatos de sua vida com outros, por causa da inveja. Ou ainda, o princípio da personalidade é preservado como valor, importante condição para o benzimento: *tem que ter o nome para benzer*.

Para viabilizar essa proximidade ela pode se referir a Deus como *Paizão*, pressupondo que o cliente partilhe da essência da sua crença. Explicita-lhe uma escala de dificuldade na realização de suas práticas: três vezes para o benzimento e nove vezes para a novena.

As práticas populares de cura, sob certos aspectos po-

dem ser consideradas mercadorias, ainda que não sejam produzidas socialmente, mas já que se reproduzem ao se reproduzirem as condições de existência material da benzedeira, e, com elas, as desigualdades sociais. São elaboradas para serem dirigidas e orientadas para setores de uma sociedade, sociedade essa voltada ao consumo. Juntamente com outros serviços populares, a benzeção é parte da demanda produzida no contexto urbano, isto é, parte da demanda do mercado de bens simbólicos. Essas práticas são dinâmicas. Atualizam-se historicamente. Possuem um tempo de validade. Não pretendem dogmatizar-se como os conhecimentos médicos (BOLTANSKI, 1979).

Como práticas populares, elas constituem-se em fenômenos culturais que brotam juntamente com a necessidade de produzir respostas a problemas concretos, ligados a diferentes setores ou domínios sociais do cotidiano dos sujeitos de suas clientelas, especialmente à doença. Como práticas populares elas manifestam-se como uma forma popular de explicação dos fenômenos e estão num enfrentamento constante em relação às práticas eruditas marcando, com essa polaridade, um dos aspectos do confronto popular - erudito. Essa é a sua força.

Por outro lado, ainda que renovados alguns elementos culturais no interior dessas práticas, e, a partir disso, produzindo uma linguagem cultural própria, elas resistem a uma participação mais ostensiva na oferta de bens simbólicos destinados exclusivamente à troca comercial. Isto é, como vimos, há muitas benzedeadas que concebem o seu ofício como uma caridade, uma graça. Essas práticas trazem na sua definição a marca da sua ambigüidade (CHAUI, 1979).

A resistência em cobrar, na quase totalidade dos casos pesqui-

sados, remete-nos ao contexto da História Antiga, onde os homens sábios e os santos, os **escolhidos**, para se legitimarem contrários à lógica do capital, transformavam-se em figuras semelhantes aos pedintes, aos peregrinos, não deixando-se corromper pela racionalidade econômica. Cultivavam a identidade da pobreza que, fetichizada, era mantenedora da sua identidade social (MOFFATT, 1980).

Por possuírem as práticas elementos conservadores, ao serem produzidas e reproduzidas nas relações sociais de existência dos dominados, reproduzem-se as relações que levam à manutenção do "status quo", como a ideologia do perdão e a da conformidade. Essa informa o comportamento da benzedeira, que a veicula através dos diferentes "místicos" que decodifica (BRANDÃO, 1979 e 1980).

Aos problemas que são gerados durante o processamento das relações sociais entre os diferentes sujeitos sociais como brigas, problemas nos negócios, doenças, desencontros, infortúnios; aos problemas que apresentam manifestações ou conotações particulares, mas que são fenômenos sociais, porque produzidos socialmente, as benzedeadas, apresentando-se como uma espécie de oráculos, são consultadas pelos clientes e "codificam as regras de uma arte, mais precisamente, da arte de viver" (AUGÉ, 1978:83). Apoiadas nos deuses, produzem soluções individuais, pessoais e, portanto, parcelares, contribuindo, dessa forma também para mistificar os verdadeiros determinantes sociais desses problemas através de diferentes formas: benzeção, consulta, passe, trabalho, aconselhamento, e produzem uma concepção de mundo própria a seu grupo profissional. Essa é a sua fraqueza.

1.3 A VISÃO DE MUNDO DA BENZEDEIRA

O ofício da benzeção veicula uma visão de mundo muito peculiar. Para essa, o modo de perceber os fenômenos geralmente a partir daquilo que é imediato, palpável e tangível, mas muito mesclado por explicações religiosas e mágicas, a vida é filosofada em atos (GRAMSCI, 1979). É a percepção da organização do mundo e das suas partes o que exprime esse pensamento verbalizado.

A vida, para as benzedeadas, é concebida como uma trajetória repleta de provações e de mistérios, *a vida é mistério, a vida é margosa*. A condição para tornarem-se mais fortes é crescerem em bondade e em sabedoria, e traduzirem esse crescimento nas relações com *os outros*, dentre esses, os seus clientes. É superar os sofrimentos no cotidiano, através de um comportamento missionário. É aceitar esses sofrimentos como tendo sido emanados da justiça divina, como condição de uma vida mais santificada.

É uma visão de mundo particularista, que não lê a realidade no sentido discutido por Paulo Freire (1982). Expressa a vida em termos de uma visão apocalíptica, de *final de tempos*, de resgate por um messias que trará a justiça social - que lhe foi historicamente tirada -, através da ditadura dos pobres na terra.

Quanto mais se caminha para o *final dos tempos*, isto é, quanto mais acirram-se as contradições sociais, mais difícil se tornará a questão da sobrevivência material dos pobres. Virá um tempo de dor, de sofrimento, de miséria, por oposição a um tempo de *fartura* vivida no campo. Todavia, isto é um for-

te indicador de um momento temido e esperado:

é conversa dos antigos, minha mãe dizia: 'vai chegar os fins dos tempos que vai ter dinheiro, mas não vai ter o que comprar para comer. Precisa de um caminhão de dinheiro para trazer poucos pacotes'.

Ou então:

as coisas estão ruim, não estão mais como antigamente. Antigamente era difícil a vida. Quando eu era mais moça, parecia que o povo era mais unido. Depois tinha aquela amizade sincera, era mais humilde. Eu agora acho que tem gente, eu num sei dizer, estufada, diferente.

E mais:

eu mesma, pelas coisas espirituais que Deus me mostra, eu mesma estou ciente de que muitas coisas vai finalizar.

O fato de produzirem bênçãos, tentando com isso afastarem definitivamente o mal e conquistarem peremptoriamente o bem, é reforçador de uma concepção mais geral, que fundamenta uma filosofia de vida, na qual está contido um princípio revelador da existência de fenômenos incoerentes à luz da racionalidade científica (o mundo concebido como organização). Nesse mundo, que é um *rebuliço*, é imprescindível a existência de sujeitos sábios, portadores de um projeto missionário, que saibam responder às necessidades sociais.

Nesse contexto, a manipulação dos fenômenos mágicos por parte dessas sábias mulheres para quem *tudo isso são ciências, isso também é uma ciência* pode por em evidência alguns postulados: a) da contigüidade ou da simultaneidade, reveladoras da

idêia de que a parte contém o todo. Soube de um profissional popular de cura residente no Jardim Eulina que realizava magia sobre pêlos do corpo humano e calcinhas ou cuecas usadas; b) da similaridade ou da identidade, enfatizando que "o semelhante evoca o semelhante (...), age sobre o semelhante e especialmente cura o semelhante" (MAUSS, 1974:97). Apenas o nome do destinatário da benzeção ou qualquer objeto pessoal, como *a cueca do filho que tã ruim na matemática, a calcinha de filha que tã ruim na moral, a fronha do travesseiro da pessoa acidentada, o caderno, é capaz de representá-lo na sua totalidade. Ou ainda, quando seca a folha de samambaia, seca a equizema; quando seca a folha de mandioca ou manga, seca o sapinho;* c) da contrariedade ou da oposição, destacando que o remédio é o antídoto da cura: *com a oração o pê dõí mais* (no final deste capítulo).

A forma de apreensão da realidade pelas benzedeadas possibilita a existência da polaridade inclusão-exclusão, a partir do que elas imprimem uma ordem no caos da vida e das relações sociais (LEVI-STRAUSS, 1975).

Junto às benzedeadas domésticas, todas as situações são passíveis de benzeção, o bem e o mal. O bem, como proteção eficaz do mal que possa advir; o mal, para ser transformado no bem almejado.

Um dos traços presentes na visão de mundo partilhada pelas benzedeadas kardecistas, umbandistas e pelo esotérico, é a existência de elementos maniqueístas que convivem em estados constantes de oposição: *espírito de luz, espírito de trevas, orixãs, exús, pombas giras, médicos e advogados do espaço.*

Para que *iluminem desembaraços e descruzem a vida dos*

clientes, algumas benzedeadas devem passar pela experiência de desenvolver. Nesses casos, a descida do guia marcará o caráter do trabalho: se é benzimento simplesmente, ou se trata de uma cura, já que é tênue a diferença entre uma e outra situação.

Almas, espíritos, guias, santos comunicam-se com pessoas escolhidas e revelam segredos mantidos ocultos, desde que essas entidades sejam invocadas. D. Filô, kardecista, estava muito deprimida quando a visitei numa vila popular: seu gato tinha morrido. Capaz de produzir uma comunicação com as almas, na qual está contido um acentuado princípio de reciprocidade, ela conta:

Você lembra do Mimo, meu gato menor? O Mimo era uma gracinha. Me acordava cedo, me fazia gracinha, me beijava de manhã... Na rua L4 mora um homem que matou o Mimo. Ele vai pagar o mal que fez. O gato tem espírito. Eu tenho vontade de matar o homem que deu fim no Mimo. Mas eu não vou fazer isso. Já pedi para as almas para que o espírito do gato unhe o homem toda noite.

Ou então:

todo mês eu mando rezar uma missa para as almas lá na Igreja do Carmo. A primeira coisa que faço quando recebo o dinheiro da aposentadoria do meu marido é mandar rezar uma missa para as almas. Tava muito difícil recomeçar a receber a aposentadoria e eu fiz um pedido para as almas. As almas abriram todo o caminho: fiz inventário, tudo de graça e hoje, então, eu não esqueço das almas. Todo pagamento que recebo tiro primeiro o dinheirinho pra fazer a missa pras almas: Missa de Ação de Graças.

Almas, espíritos, guias, santos, entidades que habitam o mundo das sombras, a sociedade dos mortos, estabelecem comunicação com as benzedeadas, que representam junto a eles os interesses dos homens socializados. Na concepção das benzedeadas essas entidades são atemporais, imortais. Quanto desmembradas da *matéria*, passível de morte, enquanto não encontram outro corpo para habitar, *vagam pelo além*, *penam* os pecados cometidos em vida pelo seu possuidor e produzem desordens no mundo ordinário:

tem espírito que fica no ar vagando, penando. Se for prometido por Deus, eles ficam no lugar deles, no planeta deles (...), porque nós, o corpo morre, mas o espírito não morre.

Essa concepção dual presente muitas vezes na percepção do corpo feita pelas classes subalternas, isto é, separando-o em áreas, corpo e alma, é derivada do cristianismo, e, mais tarde, se constituiu no núcleo da distinção entre a medicina e a psiquiatria. Esse modo de perceber o corpo como fragmentado, e não como uma totalidade articulada e histórica do homem, mas por áreas de incidência dos fenômenos é, na visão de Loyola, o resultado direto "do agravamento das contradições entre o real existente e o observado" (LOYOLA, 1978:230). É ainda determinado historicamente no momento em que a medicina erudita passa a guiar-se pelas ciências da natureza, desintegrando a concepção do ser (corpo-espírito), e marcando aí o início de uma estratégia de identificação da saúde com a força de trabalho. É por isso que as classes subalternas não se assumem doentes (BOLTANSKI, 1979). A saúde não é vista como sendo uma plena capacitação para a vida e para o amor.

O cristianismo, nas suas formas de expressão católica e protestante, ao legitimar o capitalismo, reforça o dogma do trabalho e impõe uma gama de exigências à vida do trabalhador; exigências morais (éticas) que o reduzem à capacidade de produzir trabalho; dilaceram-no enquanto ser integral, abolem os seus prazeres, nivelam a sua sobrevivência às ínfimas necessidades biológicas e geram um produtor de trabalho alienado, na medida em que ele não se reconhece naquilo que produz (LAFARGUE, 1980).

Essa dualidade serviu de reforço ideológico para a acumulação capitalista, para a dominação das classes sociais, para os aparatos criados para fortalecê-la e reproduzir as estruturas de poder nas diferentes instâncias, bem como as ideologias subjacentes a elas.

Segundo as benzedeiros, as manifestações dos espíritos sobre os incautos podem trazer sérias perturbações e produzir fenômenos que a medicina erudita classifica como loucura. Dependendo da situação em que as benzedeiros tomam contato com essa "loucura" (se em sua casa, com algum cliente ou em algum hospital psiquiátrico), enfrentam-na de modos diferentes. No primeiro caso, enfrentam-na e oferecem a ela uma linguagem para que se expresse ritualmente: *Eu vou com o pensamento e ele, o guia que está do lado da pessoa, faz o-trabalho.*

No segundo caso, onde a loucura já está duplamente legitimada; pelo agente erudito, detentor do monopólio da consciência e da inconsciência, pelo "tecnocrata da angústia" ou o "burocrata do destino", ou pela instituição erudita de cura, a benzedeira teme enfrentá-la alegando poder ficar *variada*. Isso é para o médico, afinal *o psiquiatra é para a mentalidade,*

para os nervos.

Os maus-espíritos ou espíritos das trevas danificam a esfera de vida onde penetram, provocando comportamentos desagregadores socialmente e até mesmo estigmatizantes, como explica a benzedeira umbandista acerca da moça a quem subalugou um cômodo da sua casa e por isso rompeu com esse contrato. Refiro-me ao depoimento que versa sobre a pomba gira discutido no capítulo IX.

Mas, para que a comunicação com os espíritos ocorra, é necessário a observância de um aspecto muito importante: o da saúde da benzedeira, porque: *doente, o médium não trabalha.*

Elementos do folclore brasileiro, como o saci, o lobisomem, a mula-sem-cabeça, deixam de constituir-se em ameaças para as benzedeadas que, ancoradas em poderes infalíveis, não têm o que temer:

tinha um negócio fazendo barulho numa casa grudada na minha que não tinha (morava) ninguém. Eu tava perturbada, tava sentindo qualquer coisa por aí. Falavam que era cachorro. Era quaresma e tinha um lobisomem dentro da casa vazia. Ele puxou todos os cabos de enxada da casa e arrastou. Meu marido ficou alumando e ele foi parar na porta da cozinha. Ele passou e era o tal do lobisomem. Dei uma bordoadas na cadeira dele. Não fiquei com medo. Ele, na primeira filha minha, perturbou a dieta inteirinha, por causa do nenê que era pagã. Era dia dez de março. Ele queria entrar, mas eu tinha cozinhado uma galinha que estava dentro do caldeirão. Meu marido descobriu onde o lobisomem morava. Ele era um home que virava isso. Chamamos os vizinho, porque a perturbação foi muito grande e com o cachorro para descobrir quem era ele. Ele vem pra perturbar a gente, mas com o poder de Deus ele se explodiu.

A compreensão da vida pelas benzedeadas é mesclada por contradições e pela superação de suas sínteses. Mais claramente, isso significa dizer que, num determinado espaço das relações sociais, o conjunto de ocorrências para as quais as benzedeadas são solicitadas a atuar está voltado à remoção dos perigos, nos rituais de afastamento e de aproximação, com uma participação especial em situações que marcam o ciclo vital, as relações sociais ligadas ao nascimento, ao compadrio e ao casamento. Não disponho de informações precisas sobre a sua atuação na morte.

Estabelecendo uma dicotomia entre *conhecimento de escritura* e *conhecimento de missão*, ou, em outros termos, *pessoas de estudo* e *pessoas sem estudo*, ou ainda, uma oposição *serviço braçal* e *serviço fino de mão* (escritório), as benzedeadas acreditam que dão explicações racionais aos acontecimentos. Elas não temem ninguém, porque possuem o discernimento sobre como manipular o sobrenatural. Possuem o domínio das fórmulas, das recitações, as ferramentas e os caminhos mais adequados para chegar ao destino que traçam. Conhecem inúmeras *invocações, jaculatórias* e *resposos*.

Mesmo possuindo uma crença difusa, se comparada com as ortodoxias, e recortada, se comparada à rigidez religiosa, pois que é composta por elementos até mesmo contraditórios, essa crença não é fragmentada ou descaracterizada. É caracterizada ao seu modo. Ela permite um sem-número de combinações que não se antagonizam, como explica a benzedeadas crente:

freqüento missa, comungo, faço romaria em Aparecida do Norte e em Bom Jesus de Pirapora. Rezo o terço lá em Aparecida do Norte. Assisto 27 missa prá depois me alimentar um pouquinho.

1.4 AS REZAS DA BENZEDEIRA

Nos rituais da benzeção as rezas da benzeadeira constituem-se num veículo que conduz uma mediação entre as relações do homem socializado com a sociedade dos mortos, com o mistério, com o mágico e o sobrenatural.

A relação que as benzeadeiras mantêm com os deuses é muito forte. Algumas delas chegam a confundir a sua identidade nessa relação, que é marcada por um compromisso e por um sentimento de dubiedade entre quando falam sobre si e sobre os santos. Elas têm dificuldade para expressar esse sentimento de reciprocidade e de solidariedade com os santos, porque não possuem a linguagem das emoções (BOLTANSKI, 1979; MOFFATT, 1980).

Houve situações em que lhes pedi que me ensinassem orações, mas a alegação de que os guias não lhes permitiam, porque o seu saber era inspirado numa fonte divina, um segredo partilhável apenas entre os dotados, foi estratégia recorrente.

Numa das vezes em que uma benzeadeira kardecista ensinou-me uma oração, quando eu a reli das minhas notas, em voz alta, ela chorou, como se tivesse traído a sua solidariedade com Santa Catarina.

As rezas da benzeadeira podem ser classificadas em quatro tipos, de acordo com os modos como são executadas. Todas essas rezas põem em evidência um poder simbólico de pedir, de suplicar, de agradecer em nome de Deus e dos homens.

1.4.1 A Oração Institucional

A opção das diferentes benzeadeiras pelas orações que

são utilizadas na Igreja, as orações oficiais que remetem ao código católico, parece ser uma constante, sobrepondo-se, muitas vezes, à manipulação das *jaculatórias*. A *Ave-Maria*, o *Pai-Nosso*, o *Glória ao Pai* e o *Credo* são as rezas que veiculam um poder peculiar, quando da manipulação das incertezas, doenças e tragédias.

1.4.2 A Oração Popular

Cada motivo é uma oração diferente.

A oração popular manipulada eficazmente pela benzedeira é um recurso da própria cultura popular de onde ela provém e pode ser encontrada registrada em textos da literatura como: na *Cruz de Caravaca* e no *Breviário de Nostradamus*, dentre outros. Essas rezas, denominadas também *jaculatórias*, constituem-se num arsenal de técnicas vividas e historicamente acumuladas no saber popular.

Registrei o uso de algumas modalidades de rezas que julgo interessante explicitar. Refiro-me a uma *jaculatória* a São Marcial, destinada ao combate de erizipela, a uma oração à Santa Catarina para rebelar invejas, citadas no capítulo VI, a outra denominada *Oração das 11 Virgens para acalmar o diabo*, a *bravesa* e o *Reponso de Santo Antônio*, destinado a localizar objetos perdidos. Há ainda as *jaculatórias* para *bichas*, *destroncadura*, *parto amarrado*, *contra os malfeitores* e *mau-feito*.

Essas orações são fórmulas e recitações que devem ser conjugadas com as orações institucionais, por exemplo, com *três Ave-Maria*, *quatro Pai-Nosso* e ao *sinhal da cruz*, com *álcool*, *óleo*, *cinza*, *mãos*, *sal* ou *brasa*.

Abaixo apresento o Reponso de Santo Antônio:

Deus e Senhor das Dominações, a cujo poder está sujeita toda a humanidade e angélicas criaturas; que concedestes ao vosso amado servo Santo Antônio, o privilégio de que seus devotos encontrem as coisas perdidas, eu vos dou infinitas graças pelo muito que favorecestes a este glorioso Santo, e vos peço, por sua intervenção, que concedai a minh'alma luz celestial e eficácia que domine e refreie meus apetites desordenados, para seguir vossas divinas inspirações; que eu não perca a jóia preciosíssima de vossa graça e se, por minha desgraça, a houver perdido, que a encontre prontamente. Amém. (Cruz de Caravaca, S/D:259).

1.4.3 A Recriação das Orações

A oração para o mau-jeito exigia da benzedeira católica a produção de brasas, seis a sete vezes por dia, que deveriam ser manipuladas como uma ferramenta de trabalho para o combate desse mal. Contudo, com o desenvolvimento tecnológico e a substituição do fogão à lenha pelo à gás, viu-se obrigada a abolir o uso dessa oração e a buscar conhecer outra que, para o combate a esse mesmo mal, dispensasse o uso da brasa.

Outra benzedeira me explicou que modificou o conteúdo original de uma jaculatória para erizipela citada no capítulo X, a partir de outros discursos sociais, isto é, após a assistência ao programa de Sílvio Santos.

1.4.4 As Orações Construídas Espontaneamente

Refiro-me neste item à benzedeira crente que não guarda segredos das orações construídas espontaneamente na arte da

benzeção. A cada mal a ser enfrentado, ela inventa uma oração. Ela o faz com muita habilidade, porque:

*de maneira nenhuma, que vai sol que
tã nos lumiando, a tarde vem e a noi-
te cai e outro dia vem, que meu joe-
lho (olha como é, tem calo), que não
seje dobrado. Eu vô buscar o Senhor,
entregando tudo as orações de duran-
te o dia, um caso assim, tem outros,
sabe?*

Hã benzedeadas partidárias de que o conteúdo de suas rezas, orações e jaculatórias deva permanecer historicamente inalterado, preservado na sua integridade. Na verdade, reinvenções ocorrem já na própria transmissão dessa tradição.

As rezas da benzedeadas contêm um princípio de retroação dos males, isto é, nelas estão presentes os pedidos de uma realização, já que elas possuem a função específica de nomear os deuses para que abandonem momentaneamente a sociedade dos mortos e venham estabelecer reciprocidade com os vivos suplicantes.

2 O PROCESSO DE DIAGNÓSTICO

O estudo das representações sobre doenças, males e tragédias revela que o processo do diagnóstico elaborado pela benzedeadas enfeixa os elementos decisivos de toda a riqueza de relações e de manipulações operadas com o organismo, com o sobrenatural e com o social, na medida em que esse processo apresenta-se como resposta e um tipo de demanda específica.

Não é para todo o diagnóstico de *máu-olhado* que a benzedeadas católica deverá utilizar o prato com água e óleo pin-

gado. Quando assim não acontece, os sintomas apresentados pelos clientes (dor no corpo, irritação, por exemplo) deverão se constituir os referenciais sobre os quais a benzedeira elaborará o diagnóstico do mal. Há ainda benzedeiras que acreditam que o diagnóstico possa ser feito de acordo com a sua sensibilidade corporal, revelando-lhe somatizações do tipo *arrepios*, *salivação* e *mal-estar*, quando o cliente, por exemplo, apresenta um *quebrantão* ou um *mau-olhado*.

Se o diagnóstico do mal ocorre através da formação de saliva, a benzedeira deverá cuspir simbolicamente o mal do cliente na terra, acreditando que com isso o elimine. Essa prática ocorre no próprio momento da benzeção. Outras podem proceder ao ritual de cura no calor da fervura de uma caneca d'água, momento em que inicia a oração específica.

A prática da novena é comum, especialmente entre as benzedeiras católicas. Contudo, mesmo aqui, há as benzedeiras que não a realizam. Se o cliente não melhorar com as *três benzeção*, algumas benzedeiras católicas podem seguir outra orientação, como por exemplo, ao invés da *novena*, recomendá-lo a outra benzedeira ou à medicina erudita de ambulatório, quando se trata de benzedeira que reside em vila periférica, onde já tenha sido implantado um posto comunitário. Ou ainda, a nível de outro agente erudito institucional, como é o caso do médico que trabalha para o INAMPS, por exemplo.

Já que a percepção que a benzedeira tem das doenças, corpo e funções vitais é parcelada, essa característica vai se refletir também no seu diagnóstico, e, portanto, no enfrentamento das doenças. Quase na totalidade dos males, o diagnóstico é elaborado após o cliente explicitar o motivo da sua con-

sulta, partindo então dos seus sinais, sintomas e queixas, que são legitimados pela benzedeira.

3 A PLÉIADE DAS ENTIDADES SAGRADAS

Para a realização dos rituais da benzeção, embora a benzedeira faça questão de frisar que não possui auxiliares, geralmente ela ancora-se nos santos consagrados pelo código católico como: Stº Antônio, S. Jorge, Stª Joana D'Arc, Menino Jesus de Praga, S. Benedito, Stª Rita de Cássia, Stª Terezinha, S. Marcial, N. Srª Aparecida, S. Cosme e Damião, N. Srª dos Remédios, entidades essas que dão sustentação ao seu ofício.

A benzedeira católica invoca, às vezes, alguns *guias médicos*, na medida da necessidade do seu cliente, sem que esse ato apresente-se como contradição interna à crença dessa benzedeira. O *Dr. Rogério* é, na concepção de algumas benzedei-
ricas, um *guia médico* muito competente, pois *em vida ele foi médico*.

Os rituais da benzeção produzidos pelas benzedei-
ricas são bastante mais complexos do que aqueles realizados pelas católicas, pela *crente* e, às vezes, pelo esoterista. Naqueles rituais são invocados entidades e pessoas *desencarnadas*, ampliando-se, dessa forma, o universo no qual elas se movimentam.

A capacidade de comunicação entre os *espíritos desencarnados*, sejam de luz ou de trevas, sejam ainda *guias médicos*, *médicos* ou *advogados do espaço* e o corpo receptor, o *cavalo* ou *aparelho*, é o móvel para o fenômeno corporal da possessão.

A cura é realizada pelo espírito invocado, mas existe

uma participação do cliente, na medida em que ele é solicitado a fazê-lo. A cura popular é a expressão máxima da relação da medicina popular com a religião, pois os guias médicos, simbolizados enquanto pessoas *desencarnadas* ou parentes religiosos das benzedeiiras, desde que invocados estarão sempre prontos a realizar benefícios aos clientes.

Parece haver uma estreita relação entre as entidades invocadas pelas benzedeiiras e o seu estado corporal no momento da benzeção (*concentração, irradiação, possessão*), bem como a natureza do problema a ser enfrentado, que condicionam o tipo de prática por elas desenvolvidas (*passé, consulta, trabalho*) e também a religião partilhada por elas.

Um fenômeno é empiricamente comprovado: quanto mais se multiplicam as manipulações católicas em direção às umbandistas, tanto mais forte, mais perigosa, mais temida e complexa começa a se constituir a benzeção, que pode, então, envolver manipulações demoníacas, manobras corporais mais expressivas, como o gingado, tosses, tapas, chutes, etc. e a passagem de uma visão de mundo que articula uma ética devocional a outra, mágico-social.

4 A PRÁTICA DE CURA E OS MEDICAMENTOS FARMACOLÓGICOS

Nas práticas populares de cura, há benzedeiiras que utilizam somente os chãs, as águas ritualizadas, as orações e as jaculatórias, as massagens ou banhos para comporem a sua especificidade de benzeção.

Há, contudo, algumas delas que indicam alguns produtos farmacêuticos, sem que esse fato deva ser pensado como uma con-

tradição interior da benzedeira "dotada", mas como um recurso recriado e a sua incorporação a essa prática popular.

Os dados de minha pesquisa põem em evidência que pelo menos sete produtos farmacológicos, citados em capítulos anteriores, estão sendo indicados por algumas benzedei- ras.

Experiências pessoais das benzedei- ras junto às instituições eruditas de cura, através de relações de trocas sociais entre elas e os médicos, resultam no conhecimento de produtos farmacêuticos e na sua aquisição. De outro lado, a ausência de controle aos mercados farmacêuticos que servem à medicina erudita e à população em geral é um fator bastante conhecido não só do agravamento das condições de saúde do conjunto da população, - elevando a quantidade e diversificando as doenças, criando uma resistência da população a determinados medicamentos (como por exemplo, aos antibióticos que, quando corretamente utilizados, podem sanar doenças e erradicar males) - como também é um efeito disso.

As multinacionais do remédio, produtos do avanço do capitalismo na sua etapa de monopólio do capital internacional, em sua ânsia de gerar e ampliar lucros e dividendos para promover uma nova dinâmica de acumulação de riquezas, agora baseada na indústria multinacional, especialmente em países capitalistas dependentes, criam ideologias e utilizam-se dos meios de comunicação de massa (panfletos, folhetos, rádio, televisão, revistas) para impor seus produtos a uma população desinformada sobre os efeitos de uma medicação mal aplicada no seu estado geral de saúde.

A reprodução das relações capitalistas no campo e na cidade, discutida na Introdução e no capítulo II, é responsã-

vel pela expulsão dos camponeses da terra e pela redefinição nos padrões de acumulação capitalista na cidade. Esse fenômeno, sob a alcunha de "milagre brasileiro", somente se tornou possível conjuntamente dado ao condicionamento das políticas sociais (econômicas, de saúde, de educação, etc.) com o governo autoritário instituído no pós-64.

Nessa conjuntura acelerou-se, por um lado, a industrialização, às custas de uma política de "arrocho salarial" (que atualmente o governo se propõe a "corrigir", instituindo o reajuste semestral nos salários dos trabalhadores), que possibilitava a elevação das taxas de lucro. Por outro lado, abria a economia nacional a possibilidade de associar-se ao capital estrangeiro, favorecendo os empréstimos no exterior. A adoção dessa política econômica trouxe como resultados a elevação da dívida externa do Brasil e a dívida interna para com a população. Esse "desenvolvimento com dependência" do exterior, também batizado de "ideologia da interdependência", facilitava a acumulação capitalista dos países centrais às custas do estrangulamento da economia nacional; e, por outro lado, vinha ao encontro das necessidades de associação do capital nacional ao estrangeiro, favorecendo a burguesia nacional e a internacional (PAIVA, 1981).

Em sociedades capitalistas dependentes, as diferentes ideologias referentes aos diversos domínios da vida (saúde, trabalho, religião) produzem-se e reproduzem-se permanentemente. Nesse contexto, a imposição de ideologia como aquelas ligadas aos medicamentos como sendo a solução mais eficaz, servem apenas aos interesses daqueles que detêm o monopólio do capital, àqueles que querem ampliá-lo e reproduzi-lo. Essa ideo-

logia é criada e reproduzida permanentemente, porque articula uma crença, quase generalizada entre a população de que todo sofrimento expresso pelo corpo seja doença, e que, portanto, deva ser combatido com uma solução rápida, os medicamentos, assunto já discutido na Introdução. É na reprodução dessas relações que se produz a fantasia de que elas sejam naturais (MARX, 1975).

Tenho conhecimento de sérios estudos sobre a questão dos medicamentos no Brasil. Dentre eles há pesquisas sobre os receituários médicos, realizadas por multinacionais do remédio junto aos agentes da medicina erudita e aos postos de revenda desses produtos (farmácias, por exemplo). Tais pesquisas possuem como objetivo principal estudar as relações entre os produtos indicados por receituários médicos e os adquiridos pela automedicação ou por indicação do farmacêutico. A partir da constatação de elevados índices de automedicação de alguns medicamentos e de pequenos índices de outros, é elaborado, por parte das multinacionais do remédio, um projeto de divulgação, propaganda e manipulação visando forçar, de um lado, os profissionais da medicina erudita a receitarem o segundo grupo de medicamentos na sua prática profissional, oferecendo-lhes vantagens e privilégios. De outro lado, há o incentivo, através da propaganda, ao consumo desses mesmos medicamentos pela população.

Na benzeção despontam situações em que os chás, as garrafadas, as massagens e os banhos começam a ser recriados; outras soluções, "mais rápidas", vão sendo introduzidas e tornam-se parte do espectro de opções das ferramentas de trabalho manipuladas pelas benzedadeiras. É o fenômeno da urbanização das

práticas de benzeção, ou seja, uma nova reinvenção da cultura popular.

A indicação de medicamentos farmacêuticos nas práticas de benzimento e de orientação de decisões desenvolvidas pelas benzedeadas de Campinas apontam para algumas situações de fato. Primeiro, para o aumento dos elementos pertinentes ao repertório de ferramentas de trabalho manipuladas por elas. Segundo, para a crença na existência de uma racionalidade científica, por mais imprecisa que essa possa ser, expressa pelo conhecimento que possuem sobre a existência da indústria farmacêutica, indústria essa desenvolvida à base dos avanços da ciência e da tecnologia. Terceiro, para uma recriação da medicina popular, na qual as benzedeadas utilizam um bem que foi originalmente criado para ser utilizado pela medicina erudita. Quarto, para a existência de uma lógica particular, à maneira sobre como manipular uma determinada prática de cura no âmbito da própria medicina popular, utilizando-se de um bem, até há pouco, externo a ela.

5 A CIDADE E O OFÍCIO DA BENZEÇÃO

A racionalidade urbana produz uma influência nos serviços de atendimento da benzeção. A tendência a uma redefinição dos horários destinados ao benzimento pode ser pensada, na cidade, como um forte indicador de uma racionalidade na organização do espaço de práticas da benzedeadas popular urbana, que hoje possui dias e horas pré-fixadas para consultas.

Para produzir as suas práticas populares, as benzedeadas amoldam a sua fala ao discurso urbano, um outro aspecto da demanda que elas têm que acompanhar. A experiência pessoal e fre-

quente da benzedeira junto a agentes e instituições eruditas de cura, tendo como intermediários, nessa relação, secretárias, escriturários, atendentes, enfermeiros, etc..., em situações que envolvem filas, fichas, etc..., possibilita-lhe um contato e uma incorporação ao ofício da benzeção de termos próprios da medicina erudita, tais como: *neurose, enfarto, derrame*. Outra reinvenção do ofício é a da introdução da hora marcada por telefone, da privacidade, do registro e o uso de fichas.

É no espaço urbano, e não no rural, que ocorre a produção de folhetos populares que divulgam os trabalhos dos agentes religiosos ou autônomos de benzeção e de cura popular, enfatizando-se a técnica da cartomancia, da quiromancia e do conhecimento da cosmologia, bem como a questão da "filiaridade" do terreiro e o uso do telefone na benzeção.

São encontrados com freqüência, nas ruas das cidade, folhetos que são distribuídos em diferentes locais, como feiras públicas, ruas ou deixados à porta das moradias:

"LEIA COM ATENÇÃO: DONA SONIA

Conheça seu futuro antes de fazer qualquer negócio, consultando a Vidente D.Sonia, ela vos revelará com precisão os fatos importantes de vossa vida por meio das ciências ocultas. Amigo: quer saber o que lhe reserva o futuro e a origem de seus fracassos? Tens casos íntimos a resolver? Vícios ou preocupações? Negócios embaraçados ou demandas? Tens dificuldades sobre amores, casamento ou viagens? Há quedas de lucros em sua lavoura, indústria ou comércio? Enfim, tratar de casos que V.S. não encontre solução, vá visitar D.Sonia que indicará a remoção de qualquer dificuldade da vida. Horário: das 8:00 às 21:00 horas. Também Domingos e Feriados.

RUA 7 DE SETEMBRO, nº 945 - VILA INDUSTRIAL, PRÓXIMO AO TEATRO CASTRO MENDES".

Ou então:

"LEIA COM ATENÇÃO

Não despreze hoje o que poderá precisar amanhã. Qualquer decisão é fácil de tomar, mas acertadamente poucos a tomam. Porque a dor, o sofrimento? Muitos não sabem. Quantas pessoas sofrem, sentem-se embaraçadas na vida, doentes, vencidas e experimentam o amargo sabor da infelicidade, sem saber porque, atormentadas por forças invisíveis, não sabendo como libertar-se. Conhecedora de todos os mistérios da Velha Bahia, tendo desde os nove anos sua mediunidade, DONA VILMA, recebe mensagens de seus guias e várias entidades espirituais para atender os que dela necessitam.

Sois infeliz com vossa família? Necessitais descobrir algo que vos preocupe? Quereis alcançar bons empregos e prosperidade? Facilitar algum casamento difícil? Quereis voltar a pessoa que de ti tenha se separado? Quereis tirar a embriaguês de alguém? Então faça hoje mesmo uma entrevista com a espírita DONA VILMA, que ficará satisfeito com uma consulta.

Atende-se diariamente em sua Residência: das 8 às 20 h. Também aos Sábados e Domingos.

RUA JOAQUIM VILAC, 810 - VILA TEIXEIRA

CAMPINAS - SP - Consulta Cr\$ 50,00"

Folhetos como esses foram encontrados entre 1979 e 1981 em Campinas. Ainda no contexto urbano, o benzedor esotérico mostrou-me um exemplar de uma revista que existia, de produção e circulação local, denominada Palmeira, onde, em 1956 publicou uma divulgação do seu ofício.

Na cidade, a incorporação de elementos culturais inovadores ao ofício da benzeção contribui para a heterogeneização dessas práticas, e, portanto, a sua ampliação, para atender a uma demanda heterogênea, que responda à problemática de um co-

tidiano subalterno, que é na expressão de Moffatt, produtor de um "pacote de angústias" (MOFFATT, 1980).

Na reprodução das condições de existência material, as desigualdades sociais são mais visíveis na cidade grande, desigualdades essas que decorrem dos diferentes acessos que os moradores têm à cura, à saúde, ao lazer, à educação, à alimentação, à moradia e a outros bens de consumo diretamente determinantes na reprodução da força de trabalho para o capital. São desigualdades relativas ao tipo de vínculo que os diferentes sujeitos sociais possuem com o capital e com os meios de produção.

Embora parte das práticas feitas pelas benzedeadas não sejam aprendidas em contexto urbano, é nele que elas são desenvolvidas, o que lhes dá uma dimensão bastante peculiar. A cidade é um ponto de convergência de ordens diferentes de valores. Nela, as contradições sociais aparecem de forma mais aguçada. Por causa dessa condição, ela é objeto de reflexão de alguns pesquisadores que concebem todos os problemas sociais como tendo origem no contexto urbano, reduzindo-o, desse modo, a fontes geradoras de contradições sociais (OLIVEIRA, 1977).

Fornecem as benzedeadas aos clientes a prova de que existem poderes extraterrenos que são superiores a eles. E mais, que esses poderes podem ser utilizados em seu favor desde que obedecidas algumas regras culturalmente determinadas de manipulação por agentes especialistas, assinalando, desde já, uma posição de inferioridade do cliente com relação aos poderes sagrados.

As combinações que as benzedeadas fazem dos símbolos, orações, gesticulações, aconselhamentos, invocações, recita-

ções, estabelecem os critérios para o tipo de relação que elas mantêm com os clientes e com os deuses. Essa articulação possibilita-lhes novamente um sem-número de outras combinações, que se constituem novas formas de manipulação, e que, por sua vez, traduzem-se por ações concretas, que são as suas benzeções.

Isso porque os clientes, de um lado, e a capacidade de manipulação dos elementos rituais - materiais e simbólicos-, de outro é que dão uma dimensão inovadora e dinâmica ao comportamento das agentes domésticas. Os clientes levam até as benzedoras novos elementos culturais que serão assimilados, redefinidos e traduzidos em novas práticas de benzeção, já que é da reelaboração das necessidades que brotam novos conteúdos de benzeções.

As benzedoras mostram aos clientes que a apologia do bem e a providência divina não se separam: caminham lado a lado. Determinam-se reciprocamente. Explicam o mundo, a vida e as relações sociais, suas regras e as condições possíveis de sua manipulação. Fornecem uma comunicação entre os limites da clareza e os da obscuridade. Clarificam essa com as regras da clareza, do controle e do saber e manipulam a clareza com as regras da obscuridade, do inacessível, do intangível à compreensão dos clientes.

E participam, benzedoras e clientes, da construção de um código, de um quadro de referências para a explicação do mundo ordinário e das diferentes relações que nele brotam; relações entre os homens, os deuses, e desses entre si. Os tipos de práticas produzidas pelas benzedoras, suas ferramentas de trabalho, a situação social de sua clientela, a heterogeneida-

de de motivos que lhes são apresentados, as relações de reciprocidade com os deuses, levam-nas a produzir uma larga quantidade de bens simbólicos nesse espaço de cura e benzeção.

Hã uma heterogeneidade que marca a maneira pela qual as benzedeadas concebem o mundo, as relações sociais e a sua cultura. Essa heterogeneidade é concretamente reproduzida na benzeção, que é uma relação pensado-vivida. Nela são recriados alguns princípios que regem as relações sociais mais gerais, isto é, são recriados um modo de viver, de obter ganhos materiais, a criação da própria vida, por meio de um ofício que expressa o possível dessa prática na cultura popular. E a vinculação desses sujeitos (agentes e clientes) à problemática da sua cultura, vai construindo e reconstruindo o saber popular na experiência concreta da benzeção, simultaneamente ligada aos valores existenciais (vinculados à vida) e políticos (articulados às determinações sociais das condições de existência material e cultural).

6 A BENZEDEIRA CRENTE, UMA SACERDOTIZA

A visão de mundo que orienta as práticas desenvolvidas pela benzedeadada *crente* é discutida separadamente, por se tratar da agente mais traquejada, e, por isso mesmo, a mais procurada da minha pesquisa. Ela açambarcou uma clientela bastante diferenciada socialmente. À sua condição social de pobreza, soma-se outro atributo: ela é *crente*, isto é, possui uma inspiração pessoal.

O mundo das relações sociais é, para ela, governado por regras fixas e manipulável quase que tão somente pela vontade

de divina, nunca por guias, raramente por santos. Mas, às vezes, N.Srª Aparecida e N.Srª do Bom Parto são invocadas.

Enquanto emissária religiosa, ela acredita que, na atitude de orar, ela mobiliza a vontade divina para a realização do bem. Dom, talento e consagração, atributos que ela enfatiza como intrínsecos aos seus ofícios, exprimem, para ela, um profundo sentimento religioso.

Essa benzedeira faz uma manipulação muito singular da Bíblia nos seus trabalhos de bênção e de cura, diferindo-se por isso, das demais modalidades de agentes. Coloca-a sobre a cabeça do cliente, acreditando que, desse modo, a benzeção possua maior eficácia. Ela possui também uma grande capacidade de memorização que, somada à sua retórica religiosa, constitui-se na ferramenta mais eficaz na arte de benzer.

Todo o seu discurso é feito à base do apelo emocional. Para tanto, utiliza mensagens reveladoras de um efeito que subjuga o destinatário:

Deus falou e confirmou. E ele (o cliente) ficou quieto. Não falou nada, mas fazer o quê? A fé dela (referindo-se à pesquisadora para uma amiga que me acompanhava) não é como a minha. A tua (da amiga) não é como a dela (da pesquisadora). Cada um tem o seu grau de fé e a fé é um dom (dom). Mesmo que você queira, se a pessoa tá duvidando, e se você que pô lá dentro deles que a aquilo, a verdade, mas não tem jeito... Aí eu falei pra ela, e Deus nunca falha.

Na concepção dessa benzedeira, o óleo santo, ritualizado por ela na benzeção que é feita na oração, é uma mistura de óleo de cozinha com azeite de oliva, adquirindo um poder terapêutico. Para usá-lo, é necessário que o cliente não esteja com

pensamentos torpes, tampouco expressos em palavras profanas.

Junto a essa benzedeira há uma divisão de tarefas. Uma pessoa que trabalha em sua casa ajuda-a na distribuição das fichas para o cliente, logo à sua entrada. Um detalhe relevante sobre ela, é que se recusa prontamente a atender um cliente que não disponha da ficha.

Por outro lado, deve haver, certamente, uma relação entre o modo pelo qual essa benzedeira apresenta-se aos seus clientes - uniformizada de branco - e a composição social da sua clientela.

Os minutos gastos com cada cliente podem variar de três a oito. Presenciei junto a ela situações que tinham por finalidade apressar o atendimento: *por causa do calor entrem de dois em dois. Ou então: se é caso de doença, de três em três.*

Acompanha o benzimento a prática do jejum e a da oração, que finalizam-se depois da saída do último cliente, geralmente por volta das 16:30 horas. O atendimento inicia-se às sete horas da manhã, durante os dias pares da semana, segunda, quarta e sexta-feira.

Para ser atendido é comum o cliente, ainda de madrugada, adquirir a ficha, ir para os seu trabalho ou executar outras atividades costumeiras e retornar ao local na hora prevista. Ela é uma benzedeira também muito procurada para interpretar sonhos, em que símbolos bíblicos estão sempre presentes: *quando sonha com maçã é uma revelação de amor.*

Em seu consultório há clientes que são jovens, adolescentes e mulheres solteiras, cujas idades variam de 15 a 25 anos, afóra outros.

Relato a seguir alguns casos interessantes presenciados

no seu consultório. Ela saúda cordialmente um cliente que acaba de entrar no consultório. Refere-se imediatamente a alguns fatos da sua vida particular. Em seguida faz uma oração e lê um texto da Bíblia. Durante a conversa, registra num pequeno caderno os nomes das pessoas envolvidas nos problemas particulares desse cliente, nomes explicitados por ele mesmo. Ao sair, ocorre o seguinte diálogo entre eles:

- *não trouxe lá o disco caipira para a gente?*
O dia que a gente vier a gente traz de coração.
- *quando tiver tudo legal o senhor me entrega de volta isso daqui (um pequeno embrulho contendo um vidrinho com óleo ungido). O senhor tem que ter convicção. Confie em Jesus, porque ele é de misericórdia. Ôia, o meu disco, não vai esquecer, viu?*

Esse cliente é cantor de música caipira. Reside em São Paulo e com frequência se benze com D. Yolanda. O diálogo entre os dois foi o que me despertou a atenção. Não percebi em nenhum momento que ele havia remunerado o benzimento. A possibilidade de aquisição do disco por ela, poderia ser pensado como uma forma dela se promover através de um cantor que possui acesso direto aos meios de comunicação de massa? O embrulho que ela lhe deu e o pedido de sua devolução podem significar a possibilidade dela ter de volta o contato com ele e daí novos retornos. Justifica esse pedido com um pequeno conselho que clama a nível emocional do cliente. É como se dissesse: "eu lhe tranquilizo", quando diz *o senhor tem que ter mais convicção. Confie em Jesus, porque ele é de misericórdia*, e, em seguida, cobra: *mais ôia o meu disco, não vai esquecer, viu?*

Em outro caso, a cliente que retornara ao seu consultório-

rio, reclamava que os pés doíam muito. Antes de benzê-la, a benzedeira disse-lhe: *com a oração o pé dói mais, mas depois passa. Não frequente 'esses lugares'* (referindo-se a terreiros).

Aqui a benzedeira manipula o seu objeto de trabalho, a Bíblia, as palavras e os gestos, de modo a que a cliente atribua a dor que sente e que vier a sentir à oração, que possui um efeito de agravação do mal; mas, paradoxalmente, terapêutico, isto é, uma similaridade contida nas leis da magia discutidas por Mauss (MAUSS, 1974).

Em outra situação essa benzedeira aconselha uma mãe a não se preocupar com a *moral* de sua filha, ressocializando a primeira ao enfrentamento dessa situação e mostrando-lhe que a doença apresentada por ela, na sua visão, era resultado da sua preocupação com a filha:

*a senhora pensa muito no caso da moça?
É má circulação de sangue. Não pensa muito não, porque Jesus vai dar um jeito nisto. Jesus que abençoa e guarda a senhora. Procure orar mais e pensar menos no problema.*

Investida de uma autoridade sagrada, a benzedeira *crente* procura educar essa cliente para a realidade social tal como a concebe, sem que ela se desespere, porque *Jesus abençoa e guarda*, estreitando, desse modo, a distância entre o social e o religioso.

Não são todas as situações que essa benzedeira sente-se apta a combater. Há casos de alternativa ao desespero em que, mesmo concebendo-se portadora de uma missão e de um talento e instrumentalizada à base de um *dom*, ela entrega a cura a uma providência divina:

sua mulher tem uma doença incurável (afirma ao cliente que lhe apresentara os resultados de um exame de laboratório que registravam um câncer). Quando é assim, nós tem que entregar nas mãos de Deus.

Da parte dos clientes há a crença de que ela mantenha com o sagrado uma comunicação e uma manipulação mais sólida do que outras benzedeadas. Ela alimenta essa crença, acrescentando que tem revelações, presságios e visões:

eu vejo Deus, sabe? Isso é de Deus (referindo-se à sua natureza). N. Srª Aparecida, Jesus Cristo e o Espírito Santo. Atuo no poder de Deus.

Para ela, a Bíblia traça os limites da sua capacidade de atuação; a manipulação que ela faz desse livro evidencia-se particularmente na sua interpretação, que, como a de qualquer outra obra, possibilita vários tipos de leitura, e, portanto, muitos outros tipos de interpretação.

Sua autoridade é apresentada como um atributo que encontra fundamento na sua versatilidade para jogar com as palavras, às quais dá o sentido que deseja. A manipulação dessa ferramenta de trabalho fundamental, ao lado de um dom que lhe permite ter *inspiração espiritual*, possibilitam-na crescer em autoridade e legitimá-la em nome dos atributos que ela realiza no campo sagrado.

Os ensinamentos contidos na Bíblia traçam para ela um quadro de referências para a explicação dos fenômenos cotidianos. A Bíblia é indicada incondicionalmente aos clientes com a insistência de que a leiam. Referindo-se ao seu casamento com um viúvo de 65 anos de idade, imposto pela sua família, à sua revelia, ela afirma: *na Bíblia diz para não obrigar ninguém a*

fazer o que não gosta. Ou ainda, referindo-se ao seu ofício: se não oro fico doente e para sarar tenho que orar. A Bíblia fala: tenho te dado a espada e lutai com ela.

Através dos seus ensinamentos, abre-se, segundo essa benzedeira, um espaço para a *salvação*. Os parâmetros utilizados por ela para produzir um conhecimento sobre a realidade de cura ou de *bênção* são bastante fechados. As doenças que ela cura são explicadas pela vontade divina. Aquelas que ela não cura também são atribuídas à mesma força operante, como ela mesma explicita ao cliente: *já foi no médico, mas Jesus pode abençoar.*

Esse esquema de explicação dos fatos - fechado por definição - é usado conforme a habilidade dessa benzedeira. Nele não existe espaço para a *revolta*, já que as próprias expectativas sociais desenvolvidas sobre o seu trabalho apontam para um tipo de submissão muito próprio à população que vive historicamente a *opressão*.

Partilha de um sistema de crenças onde estão presentes elementos como poderes ocultos de inimigos, *pessoas invejosas* e *olho gordo*. Uma crença alicerçada em determinantes mágico-sociais é incompatível com os dogmas da religião ortodoxa. Mas é compatível com um ofício paralelo e alternativo, que recria nas franjas do sistema erudito o enfrentamento político das classes populares junto às hegemônicas (BRANDÃO, 1980).

Referindo-se às formas de remuneração, ela explica a sua posição: *digno é o obreiro de seu salário. A gente não pede. As pessoas têm que reconhecer.*

Para ela as verdades bíblicas são ó instrumental analítico, teórico, técnico e também de explicação religiosa e ser-

vem para ancorá-la nas diferentes situações criadas no cotidiano. Elas são as ferramentas básicas de seu ofício, manejadas a todo instante conforme lhe convém: seja para estruturar um quadro de referências para a explicação da realidade cotidiana, seja para ganhar a simpatia e a confiança do cliente, seja ainda para auferir maiores rendimentos.

Ancorada na Bíblia e no *Espírito Santo*, essa benzedeira produz explicações mágico-sociais visualizadas na existência de uma *mironga* dentro do travesseiro do cliente, uma representação desse mal, recuperando a um só tempo as noções de mistério, milagre e poder, que subjagam-no a ela. Faz isso em nome de uma entidade sagrada legitimadora desse presságio, que teve como veículo de manifestação a Bíblia. Aconselha o cliente a não se preocupar, porque *Jesus vai abençoar*, mas diz que ele deve retornar. Retorno, benzeção, remuneração, reprodução da cultura popular:

vou fazer as orações, mas confia em Jesus, no divino mestre, pensando nas coisas santas, no Nosso Senhor Jesus Cristo e não nas coisas terrenas.

Com muita habilidade ela manipula situações nas quais a polaridade dominação-submissão é mascarada pela prática do bem, pelas práticas de benzeção e de cura popular. E a força recebida *do arto*, legitima-lhe o exercício de um domínio sobre os homens, reproduzindo-se no sagrado uma fração política da sociedade, as relações de poder. A propósito das estratégias sagradas veiculando estratégias de poder, Balandier afirma:

"a estratégia do sagrado, utilizada para fins políticos, apresenta-se sob aspectos aparentemente contraditórios.

Pode ser posta a serviço da ordem social existente e das posições adquiridas, ou servir-se a ambição dos que querem conquistar a autoridade e legitimá-la (BALANDIER, 1969;109).

Essa benzedeira, através do seu saber-fazer, produz um enfrentamento político alicerçado em bases deificadoras, de apologia a figura divina, de ênfase no sofrimento, por se acreditar que esse leva os crentes a uma aproximação com Deus. E há um projeto de vida onde está presente um ideal de purificação do ser humano, às vezes por meio da sua conversão, através da adoção de um modo de vida *santificado* - para usar a expressão deles - de uma moral polarizadora do *nós* (entenda-se os crentes são *diferentes*) e do *eles* (as pessoas comuns, portanto *mundanas*), ao produzir uma "unidade de fé entre uma concepção de mundo e uma norma de conduta adequada a ela" (GRAMSCI, 1978:14).

De que modo as benzedeiros separadas profissionalmente pelas vinculações religiosas relacionam-se na cidade de Campinas? De que modo ocorre a construção social da sua identidade? É o que discuto no último capítulo.

CAPÍTULO XIII

OS ÁRBITROS DE CURA: AGENTES DE BENZEÇÃO, AGENTES DE CULTO, AGENTES DE MEDICINA

Aparece coisas horríveis para as pessoas no terreiro. Tem até espírito ruim e a gente tem que tirar o espírito ruim da pessoa. (Como é que tira?) Corta, cruza com a espada. (O sr. cruza como é, explica para a gente?). Faz a prece, que se tem que fazer. Cruza a espada, chama as correntes, chama o espírito que está na pessoa. (E o espírito vem?) Vem! Aí pergunta por que ele quer acabar com ela, porque isso, por que aquilo. Faz assim então: a gente faz e manda ele para o espaço. Fala para ir para o lugar de onde ele veio, porque ele não pode estar aqui nesse corpo. O espírito vai embora, a pessoa fica boa e volta ao normal. Muitas gente aqui vem de várias cidades.

Neste capítulo discuto dois aspectos ligados à identidade social da benzedeira - o das relações desenvolvidas entre as diferentes benzedeiros e o da "natureza" do seu ofício.

Primeiramente classifico alguns conteúdos presentes nas relações estabelecidas entre elas, enfatizando situações em que aparece a concorrência profissional expressa por sentimentos de inveja, acusações, fuchicos, intrigas, isto é, pelos boatos, brigas e falatórios. Relações de amizade, de solidariedade e recomendação existentes entre elas também são discutidas aqui.

Em segundo lugar, preocupo-me em discutir a questão da

sua legitimidade social, vista "de dentro", isto é, da sua ótica, ao nível da sua percepção sobre as relações internas presentes na "natureza" do seu ofício. Sublinho a fetichização que fazem da sua própria imagem, que é fundada na prova evidenciadora do desenvolvimento de um trabalho *limpo*, feito na base da *fê*, da *confiança*, em direção à não aceitação de coisas dos *espíritos atrapalhados*, mas à serviço de uma *missão*.

1 AS RELAÇÕES EXISTENTES ENTRE AS BENZEDEIRAS

Tem muito modo de centro. De médium e de benzedeadas então nem se fale! Um faz de um jeito, outro faz de um jeito outro.

A construção social dos traços básicos da identidade das benzedeadas de diferentes tendências religiosas não ocorre apenas no momento da benzeção, mas nas relações processadas entre elas num espaço marcado por situações de solidariedade e de coesão e também por conflitos. De um lado, então, ocorrem as relações definidas de amizade, de confiança e de recomendação, e, de outro, relações de concorrência profissional, expressas em relações de temor, respeito e divergência a despeito da orientação dada individualmente aos seus ofícios. Tenho observado ainda o reconhecimento explícito da existência de uma graduação de poder entre elas, expressa também em situação de conflitos, dos quais as acusações e os esconjuros são os principais, porque possuem efeitos radicalizadores. A construção social da sua identidade ocorre também na relação benzedeadas-médicos, questão que é retomada adiante.

Preferi enumerar os depoimentos que qualificam as rela-

ções que vou destacando e que sugerem um leque de concepções, e, depois, em conjunto, fazer uma discussão a respeito desses depoimentos.

1. AMIZADE E RECOMENDAÇÃO:

porque tem muito médium que vem aqui, porque eles não têm força, não conseguem. Vem e às vezes eu tiro alguma coisa que atrapalha. Então eles vem e a gente ajuda.
(corrente católica sobre umbandista)

Ou então:

se não passar o seu quebranto você vai na D. Dolores. Ela mora no Taquaral...
(católica para kardecista)

Ou ainda:

quando você vem aqui para pedir trabalho eu não atendo. Falo para ir na D. Olívia, dependendo do caso.
(católica para umbandista)

E:

quando é mal-de simioto, eu falo que é para ir na D. Benedita porque eu não benzo disto. Ela não prestava. Meu pai tirava umas casquinhas com ela, mas ela era boa para benzer simioto.
(católica para católica)

2. A AMIZADE E O RECONHECIMENTO DE UMA DIVERGÊNCIA:

já benzi os filhos da D. Olívia. Também já benzi ela. Eu dou conselhos para ela não fazer trabalhos para o mal, mas não adianta. Ela continua fazendo. Ela é muito ocupada e faz trabalhos fora da sua casa. Ela dá passes, faz trabalhos na encruzilhada. Nós somos muito amigas.
(católica sobre umbandista)

Ou então:

nós somos amigas, sim. A minha filha mais nova é que foi lá. Nós somos amigas, assim, de conhecimento, e vista. Mas conversar, nós nunca conversamos não. Ela tem a linha dela, eu tenho a minha.
(católica sobre umbandista).

Ou ainda:

não presta ir lá. Ela mexe com terreiro. Eu tenho amizade com ela. Ela tem a religião dela, eu tenho a minha. Ela tem as coisas dela, eu tenho as minhas.
(católica sobre umbandista).

E mais:

meu trabalho não é assim de concentração como as espíritas.
(católica sobre espírita).

3. CONFIANÇA E UTILIZAÇÃO DOS SEUS SERVIÇOS:

quando fico doente vou no João Café,

em Salto. Ele benze as pessoas na figueira. As pessoas têm que pular a figueira três vezes. E não podem comer pelo resto da vida nada que tenha fígado ou figo.
(católica sobre católico)

4. CONFIANÇA E UTILIZAÇÃO DOS SEUS SERVIÇOS EM DECORRÊNCIA DO RECONHECIMENTO DA EXISTÊNCIA DE UMA GRADAÇÃO DE PODER :

durante os primeiros dez anos de casamento era um amor de dentro de um para o outro (do genro para a filha). Ele (o genro) ganhou um punhal de prata de presente de um amigo. Depois de um ano começaram a acontecer coisas. Quando alguém te dá de presente uma faca ou um punhal, você paga ele com uma moeda, (ainda que seja infima a quantia, somente para passar da mão do receptor para a do doador) senão desgraça tudo. Então eu mandei fazer um trabalho contra ele (o amigo), porque já rezei bastante, e ele fez um trabalho contra o casamento da minha filha. Paguei 500,00 (abril de 1978) para o italiano da umbanda em Franco da Rocha. Já rezei bastante para Deus, N. Sra. e para os guias, e quando é assim, tem que procurar guias mais fortes. Ele acende uma vela e deixa queimando sete dias.
(católica sobre umbandista)

5. TEMOR E RESPEITO :

isso aí que a gente não deve, não, fazer. Se eu passo onde está fazendo terreiro, que nem no mar, essas coisas, eu não assusto, não. Eu não faço caçoada. Cada um segue a sua religião como é. Por isso que às vezes as pessoas pegam qualquer coisa a falam que é do terreiro. Não pode cair no deboche. Eu nunca tive amizade com pessoas de terreiro e nunca assisti. Mas eu não desprezo nada. As mulheres de terreiro devem cobrar pra benzer,

porque elas não trabalham para fora, nada. Porque às vezes eu vejo uma coisa na rua, nas encruzilhadas... Falam que é na demanda. Eu faço o 'nome do pai'.

(corrente católica sobre umbandista)

Ou:

essas pessoas de fê, assim, vêm em casa. As pessoas que querem passes vão nos espíritas.

(católica sobre umbandista)

6. ACUSAÇÃO:

aqui na vila tem muito terreiro e muita macumbaiada. É a gente de crasse mais baixa que eu já vi, embora que eu vim morar aqui. Eu tenho medo. Eu não acredito nisso. Isso dá medo, inveja e olho gordo.

(kardecista sobre umbandista)

Ou então:

tem uma mulher aqui na vila que cobra 350,00 para benzer as pessoas. Quando é na casa da pessoa ela cobra 600,00. Tem gente que já pagou 1.000,00 para ela.

(kardecista sobre a crente)

Ou ainda:

D. Filô cobrou 400,00 da mocinha. Depois ela (a mocinha) veio aqui. Ela (D. Filô) benzeu a garrafa de pinga. Quem cobra não faz cura. Jesus toma conta do mundo inteiro e ninguém paga ele.

(católica sobre kardecista)

E:

é coisa dos mortos, dos espíritos imundos. De modo é que nós tem que ir direto a Deus e não em coisa morta, que é neutro. Nós cre no Deus vivo, porque ele ouve e responde. O que tá na Bíblia eu creio: palavra prupuna que saiu da boca do Senhor. Eu leio a Bíblia para discernir os espíritos. Eu passei por muitas experiências, devido ao dom que Deus me deu.
(crente sobre umbandista)

E mais:

sou uma pessoa decidida e debato com qualquer um que teve estudo de eschitura. Aqui não é terreiro. Eu atendo com a fé em Deus. Em vez de vocês virem aqui (referindo-se aos policiais) vocês deveriam ir aos bailes, porque de lá saem muitas meninas de 11 e 12 anos grāvidas. Na minha casa quem manda sou eu e vocês devem ir embora. Porque vocês não vão às macumbeiras? Porque minha casa é coisa de Deus. Lá no baile é que precisam de uns cavalões como vocês. Não na minha casa.
(catōlica sobre kardecista)

E:

tem muita macumbeira aqui na vila. É uma palhaçada, uma pataçada.
(kardecista sobre umbandista)

E ainda:

esse negócio de tiradeira de sorte não vai comigo. Tirā sorte é que precisa prender essa gente, isso sim. Que cobra uma fortuna prá tirar sorte dos

outros. Fala uma porção de besteira...
Na minha casa eu não quero saber de
muito ajuntamento de gente, assim, não.
(católica sobre umbandista)

E, finalmente:

a polícia deve aparecer na casa de
quem faz trabalho.
(católica sobre umbandista)

7. ACUSAÇÃO E RECONHECIMENTO DE UMA GRADAÇÃO DE PODER :

macumbeiro é feiticeiro. É a pessoa
que só faz mal pro outro. (...) Mas
faz o mal mesmo. Trabalha com fogo,
com pólvra, tudo (...). Eles riscava-
vam o nome da pessoa no chão. Depois
escreviam o nome e colocavam pólvra,
aquelas coisas, e tocavam fogo, chama-
vam o nome da pessoa. Cruzavam a pes-
soa. Acontecia desastres com a pes-
soa, de repente, uma série de coisas.
Eu passei por lá e vi a macumba. Cha-
mei dois carros da polícia e termina-
ram com tudo. Pulavam janelas e eu
descobri que era isso, porque tinha
umas mulheres que faziam isso, e eu
perguntei onde elas iam e elas falaram
que iam lá no Cambuã. Eu fui lá, cha-
mei e acabamos com tudo.
(esotérico sobre umbandista)

Ou ainda:

na Casa do Menino Jesus (centro kar-
decista) os médiuns são fracos, por-
que eles não afastam o espírito be-
cessor. E quando os guias aparecem é
porque eles querem luz. Se não desen-
volver a mediunidade, a pessoa fica mais
becedada ainda.
(kardecista sobre kardecista)

E mais:

macumbeira, bem, eu acho que tem, porque a gente espírita também faz macumba. D. Olívia desmanchou o casamento de um rapaz solteiro, para casar com outra moça.
(católica sobre kardecista e umbandista)

8. ESCONJURO :

briguei com a macumbeira por causa da inveja. Eu já tava doente, já não podia trabalhar mais e com a carga dos outros eu fiquei mais doente e não aglentei. Tocaram macumba em mim. Já dei a palavra para o ancião da Igreja. A malfeitora já está com duas úlceras e com diabete. Já foi no médico e não pode operar. Ela já entregou a alma para o diabo.
(crente sobre crente)

A tendência a uma progressiva hierarquização na capacidade de manipulação dos elementos rituais por parte das benzedeiras de diferentes orientações religiosas que estudo, é um traço que começa a distingui-las entre si e também junto à clientela que estabelecerá os critérios de orientação na opção por uma ou outra agente.

Algumas dessas relações apresentadas acima destacam conteúdos conflitivos implícitos e outras, esconjuros explícitos. Às vezes, o reconhecimento da existêndia de uma gradação de poder entre as agentes domésticas, traçada a partir da classificação que fazem sobre si mesmas e sobre as outras, se expressa em termos da sua especificidade profissional, que é dada pela religião e serve para distinguir a prática de cada agente in-

dividualmente. Para tanto, manipulam critérios formados a partir da existência de sinais atribuídos (terem mais poder para o combate de determinados casos de mal, por exemplo), marcando com isso talvez, o início de uma relação hierárquica entre elas diante dos clientes, pelo fato de melhor saberem manipular o código sagrado. Mas, paradoxalmente, nem sempre essa situação revela a existência de uma submissão entre elas, talvez por serem agentes autônomas.

Esses sujeitos diferem entre si não apenas pela eficácia ou legitimidade encontrada para os seus trabalhos, práticas e meios de cura, mas pelo espaço de relativa autonomia conquistada no interior da estrutura social de uma sociedade desigual. Outro elemento distintivo entre elas refere-se à auto-benzeção. Enquanto algumas raras agentes recorrem a outras benzedoras para serem benzidas, outras benzem-se a si mesmas: *Me benzo eu? Eu benzo, rezo, chamo a paz do guia e pronto. Ou então: Fico de frente ao espelho e me benzo.*

Quanto maior for o grau de envolvimento das agentes domésticas com as religiões mediúnicas, mais acentuada apresenta-se a tendência não só à remuneração pelos trabalhos e meios de cura desenvolvidos, como também, mais a fundo mergulha-se num código de misticismo, expresso sempre por rituais mais complexos e elaborados. Quanto mais capacitadas tornam-se as agentes para manipular códigos mais implícitos e inacessíveis para os clientes, através de rituais que acentuam a presença de maniqueísmos expressos num confronto permanente entre *espíritos de luz e espíritos de trevas, exūs e orixás*, exigindo das agentes provas concretas e evidências claras de que dominam técnicas de *desmanchar trabalhos* e para *fazer demandas*, tanto mais mis-

teriosas serão as auto-referências que sempre estarão ligadas à fetichização da sua imagem, do seu poder.

Hã benzedeadas que não se consideram auto-suficientes para a prática da benzedeadão. Tanto assim que hã males cujo enfrentamento elas encaminham para agentes de outra formação religiosa. Por exemplo, normalmente o cliente chega até a benzedeadora por causa de um quebranto. Se for diagnosticado como *quebrante muito forte*, um *quebrante de ódio*, a benzedeadora católica pode encaminhar seu cliente para outra benzedeadora, de formação mediúnica, o que não significa afirmar que trabalhem juntas num mesmo espaço presas por um laço profissional, por uma visão de mundo idêntica, ou ainda que estejam de algum modo subordinadas. Outro exemplo: se um cliente pede a uma benzedeadora católica para que ela realize um *trabalho*, prática que escapa à sua especificidade profissional, ela, mesmo que combata as práticas de *terreiro*, talvez possa sugerir-lhe a procura de algum agente dessa modalidade, sem que esse fato seja indicador de um forte relacionamento existente entre a benzedeadora e o agente indicado, ou entre a benzedeadora e o cliente. Essa indicação pode ser pensada aqui nos mesmos termos em que um agente da medicina erudita indica um outro agente a um cliente portador de um problema que foge à sua especificidade profissional. Ou ainda pode ser pensada como uma referência mais imprecisa, do tipo "ouvi dizer" que hã uma benzedeadora com as características de trabalho que o cliente procura e lhe indica.

Mas na atitude de indicar independentemente das razões que a levam a fazê-lo, ela está construindo uma fronteira interna ao seu espaço de atuação.

Mesmo que a benzedeadora seja católica ou *crente*, ela vai

reconhecer que há um determinado nível de mal que é posto sobre a pessoa como uma *demanda*, e que, portanto, não lhe cabe resolver. Nesse momento ela pode indicar ao cliente a umbanda e legitimar as práticas umbandistas, ao reconhecer nela um poder específico, ainda que, em outros momentos, ela as ilegítimize, acusando os seus agentes de *feiticeiros*, *macumbeiros*, e de *crasse baixa*. Na verdade, o mundo popular da benzeção é um campo onde mesmo quando as benzedeadas se ilegítimizam, elas reconhecem que cada um pode ter um espaço próprio de legitimidade.

Na ideologia da benzeção, existem diversos males que são adquiridos no terreiro e devem ser curados lá. Ainda que a *crença* não indique o terreiro como local de cura, por exemplo, ela reconhece que há males que deverão ser curados lá. Ou então, as benzedeadas podem expressar as suas divergências sutilmente como fez uma benzedeadas católica sobre uma umbandista: *você não gostou da D. Olívia, né?*

Através das relações discutidas acima ocorrem as trocas de serviço entre as benzedeadas. Ao mesmo tempo em que acusam o seu ofício, acusam também a benzedeadas dentro do mundo da benzeção, e criam as suas resistências internas no que tange à afirmação, entre elas, da sua identidade profissional.

Outros depoimentos colhidos apontam para relações implícitas ou explícitas de concorrência, esconjuro, ou acusações presentes nas situações que expressam as diferentes formas de fofocas, fuchicos e intrigas.

Não disponho de material empírico que me permita fazer generalizações acerca das possíveis "mistificações" citadas em estudos sobre umbanda (VELHO, 1973; MOTT, 1976).

Se as fronteiras impostas pelos diferentes tipos de acu-

sação de bruxaria e de feitiçaria recaem sobre relações estruturalmente tensas (GLUCKMAN, 1970 apud MOTT, 1976), e servem, por outro lado, para delimitar o espaço de atuação de cada benzedeira, oferecem ainda dimensão deveras reduzida do que representa o sofrimento que recai sobre os acusados.

Um caso significativo a esse respeito quero salientar aqui. Depois de praticamente terminada a produção de material empírico, estive na casa de uma benzedeira *crente*, recém-convertida, que estivera num *sanatório* vitimada por acusações de posse e prática de bruxaria a ela dirigidas por outra benzedeira que se qualifica de *crente*, frequentadora da religião Seixo-No-Iê. A mãe da primeira, viúva, paupérrima, contou-me que fazia dois meses que assumia com dificuldade as despesas da filha, que tem dois filhos pequenos. Até onde pude verificar sobre o conflito existente entre as duas benzedei-
ras, a acusada usava os livros de orações da vítima que, a partir de determinado momento não mais permitiu esse uso. Todo conflito decorrente desse fato parece ter sido desencadeado num processo de acusação e contra-acusação em bruxaria e feitiçaria, entre ambas, culminando na *loucura* da primeira (como contou-me sua mãe) e em outras doenças conforme mostra o depoimento sobre o *esconjuro* feito pela segunda descrito na página 423.

2 A "NATUREZA" E A QUALIDADE DO OFÍCIO DA BENZEDEIRA

*Sou braba como um leão, mais trabalho
feito tigre. Sou braba feito cobra,
mas tenho um coração de anjo. E as
duas raças: calabrés e napolitano.*

As benzedei-
ras em geral, concebem o seu ofício como uma

dãdiva divina, uma ajuda no bem, uma caridade, uma missão, qualidades intrínsecas a seu trabalho, resultando em situações das quais não devem se furtar: em Franca eu falava do amor de Deus para os flagelado da favela (benzedeira crente).

Ou então:

nossa! Toda vida nós ajudamos os outros. Nasci aqui e (curandeira) você acha que isso é fama que se pegue? Agora ir você para a cidade contando isso aí, né? A gente faz isso aí como uma caridade, prá um que aparece....
(benzedeira católica)

Ou ainda:

médico tem conhecimento de escola, mas as benzedeiras já nasceram com o reconhecimento, com o dom de ajudar os outros.
(benzedeira católica)

As benzedeiras católicas repudiam o adjetivo curandeira que, na sua visão, sugere um uso espúrio do dom, como explica uma delas:

aqui não tem nada disso, E eu nem quero, sabe? Porque esse negócio de curandeira fica muito falado. Meu marido não gosta e nem eu, porque a gente é conhecida e esse negócio de curandeira aqui na minha casa, não tem disso não (ri), nem de tiradeira de sorte.

Sobretudo as benzedeiras de formação mediúnica kardecista e o esoterista, enfatizam uma preocupação em mostrar que lidam apenas com o bem, num trabalho limpo, e, portanto na sua

visão, são reconhecidos socialmente e recompensados materialmente:

você pode reparar que aqui no meu altar não tem exú. Eu não trabalho com exú. Eu não faço demanda, só trabalho para o bem.

Ou então:

(....) Porque eu não sou (macumbeira) é que falaram bem de mim. Porque tem trabalho que é uma bagunça, sabe? (Que trabalho?) De sessão, assim. Aquela quer ter o marido da outra, a senhora entendeu? Eu não. Aqui é só o bem. Porque na minha casa já vem gente mais em ordem, né? Agora se o guia fala assim pra você, você toma cuidado porque tem uma pessoa que está com inveja de você, você sempre nota, olha que já percebe, que a pessoa tem inveja, entendeu? Porque tem inveja. A inveja é que mata a gente.

Ou ainda:

só faço trabalho que não prejudica ninguém. Deus não é homem para que se minta.

E mais:

faço trabalhos honestos para as pessoas que precisam. Trabalhos diretos a gente faz. Não cobro nada. Só cobro quando tem que fazer o material (objetos rituais). As pessoas que me dão reconhecimento. Não está certo a gente fazer um bem para a pessoa e cobrar.

Desmanchar trabalhos, mas não fazer demandas significa

na concepção das benzedeadas, operarem do lado do bem e por isso alguma suposta acusação de macumbeira é injusta e infundada. Um dos meus informantes, um benzedor kardecista, realiza um ofício que é tido por ele como o mais completo, porque sabe lidar com a precisão requerida pela astrologia. Para tanto, ele utiliza do "Breviário de Nostradamus", que interpreta partes dos livros da Bíblia, contém ainda indicações de oração para o "mal", fala em Deus, invoca o Velho Testamento, seus personagens, como Abraão, Jacó e apresenta conselhos, sugerindo o uso de elementos da natureza como a terra, o sal e a água. Nele os símbolos poéticos também estão presentes. O exemplar do texto que possuí é singular, porque foi adquirido numa livraria especial em Porto Alegre, e, portanto, segundo esse benzedor, outros exemplares não têm o mesmo valor que esse.

Este tipo de prática dará uma dimensão diferente às atividades que desenvolve, se comparado com agentes que se situam na mesma categoria religiosa que a sua. Esse benzedor orgulha-se da sua humildade, fato paradoxal, mas que está presente na vida de quase todas as benzedeadas de diferentes denominações religiosas. Tal fato parece ser decorrente do nível de ambigüidade em que vivem, realizam o seu ofício e, portanto, reflete também na classificação que fazem sobre si mesmas e sobre os outros:

meu trabalho não é como o deles (os agentes de terreiro). É um trabalho astral, com a lua, com as estrelas, com Vênus. É um trabalho misterioso que eu faço aqui em casa. A única coisa que eu cobro é para tirar sorte. Faço passes, faço trabalhos para as pessoas que perderam o emprego. Com uma hora de trabalho eu deixo a pes-

soa boa, dependendo da moléstia, da doença. Escolho a hora e o dia em que o planeta está passando no céu, o signo da pessoa tá passando. Por isso tem que saber o dia e a hora em que a pessoa nasceu.

Ou então:

com a oração e com um maço de cigarros que dou à pessoa, a pessoa sente enjoão de estômago e a pessoa não fuma mais. Faço oração no maço de cigarro. Quando a pessoa olha para o cigarro, revirã o estômago e ela não olha mais para o cigarro.

No seu discurso esse agente kardecista mostra que não realiza um uso espúreo do dom, mas que tem condições de executar um trabalho com perfeição porque possui uma qualificação profissional a mais que os outros profissionais populares da benzeção. Nesse caso, ela não é dada somente pela especificidade religiosa, mas, sobretudo pelos conhecimentos de astrologia.

No seu entender, o respeito que as pessoas em geral têm por ele, é calcado no temor que infunde nelas, derivado dos poderes que ele acredita possuir. Embora combata o trabalho voltado para o mal, ele sabe cruzar, defender-se em superioridade de condições, quando comparado com agentes situados na mesma categoria religiosa que a sua, ou com as católicas, da corrente católica e a crente:

(....) Eu não me envolvo com estes terreiros, porque a minha religião é uma que eu não posso ver mentiras. Eu tenho um trabalho misterioso que eu fa-

ço aqui em casa. E eu respondo com o mesmo fogo o trabalho deles. Tem uma senhora que fez um trabalho contra mim e ela está paralítica: rebentou e encolheu os nervos dela num trabalho. Outro, morreu. Já fiz trabalhos com o diabo para um homem ganhar nas eleições e ganhou. Eu tenho muito... Meu trabalho não é como o deles. É um trabalho astral, com a lua, com as estrelas, com Vênus. E eu estou sempre silencioso, sempre quieto. Não faço propaganda do meu trabalho.

Justifica a sua opção de trabalho junto a situações socialmente combatidas na medida exata do sentir-se ameaçado e não visualizar outras soluções. Nesse caso, executa um ofício que lhe exige potência, uma capacidade maior de comunicação e manipulação com o sobrenatural, habilidade, precisão, paciência e sofrimentos singulares.

A benzedeira crente acredita que as práticas umbandistas devam ser punidas e os seus agentes condenados, porque são espúreas, desagregadoras do sentido da vida. Numa situação de benzeção em que queria investigar a "natureza" do problema do cliente, a benzedeira lhe colocou:

vamos ver se isto é de Deus. Mas nesse tempo, você não pode ir no terreiro de macumba. Você escolhe, mas você não pode ir às duas coisas ao mesmo tempo.

Uma benzedeira católica e outra kardecista complementam a explicação dada pela benzedeira crente, e afirmam: *pode sarar uma coisa e pegar outra.*

Quando argüída se os clientes também deveriam ir à sua casa vestidos de branco - traje que ela veste para entrar na

gira - uma benzedeira umbandista que concebe o seu ofício como um trabalho para particular retrucou:

não, eu não tenho ninguém que vem aqui. Eu não quero, minha natureza... o meu trabalho, só assim, particular que vem.

Outra característica do ofício da benzeção é o fato de ser realizado na base da *fê* e *confiança*, como explica o benzedor esotérico:

*tudo é a força dos próprios esotéricos, que fez a gente aprender tudo. Curei vários, gente que vem de São Paulo para cá. Geralmente eu nunca cobrei nada, sempre trabalhei na base da *fê* e da *confiança*, porque tratamento, assim, a gente não pode cobrar nada. Eu faço parte de um curandeiro. Não sou como os outros, mas puxo mais para o curandeiro. Faço curas, faço benzeimento, faço preces, então é curandeiro. Além de massagista, sou curandeiro.*

Ou então:

*Eu sou uma pessoa de muita *fê*. Eu, quando faço pedido, eu sumo de mim. Essa gente de terreiro havia de morrer tudo. A vida já é tão difícil sem *trapalhação*.*

Outros atributos estão presentes na caracterização que fazem de si e do seu trabalho. Falo especialmente daquelas benzedeadas, cujos ofícios são concebidos como uma prática que envolve muita dificuldade e dedicação. Elas acompanham todos os passos da sua produção e parecem identificar-se, portanto, nas

diferentes partes, como explica D. Margarida, umbandista:

conforme que tem trabalho que num é tanto... (difícil, caro). Mais num (mas algum) é tão trabalhoso! Mais tem algum, minha filha, que o guia faz isso (exige muito, mostra com gestos) prá gente prepara certo. (...) Esse daqui ... N. Sra! Tem cada um que leva meis prá fazê. Deixa a gente com a cabeça branca e a turma de gente que num entende! É porque nem sei o que, se vem hoje, amanhã já quêqui eu resorva. A coisa é tão dura de resorvê.

Ela fez um inventário dos objetos rituais que demandam o seu ofício:

precisa ir de roupona brnaca, precisa vela, pólvra, vela acesa pros Caboclos, vela de cor prá santidade. Tem saio-te, brusa branca, tênis branco no pé, e tirinha branca, e pega condução, e vêio Cabloco faiz cruiz prá Preto Vêio levar nas encruza... Vela, galinha preta, e pólvra, pinga, e cerveja, e cigarro. Tudo sai do borso da gente. Quê dizer que a gente gasta uma nota. É a gente gasta, menina! Gastei, olha ... Tem gente que fala... tem gente ingnorante, que fala: 'ah! eu não devia de cobrá trabalho'. Como é que a gente... A gente gasta um dinheirão prá desenvorvê, depois não vai cobrá? Faço trabalho também. Os guia faiz trabaio, mas aí a gente gasta mais, nê?

É legítima a suposição de que exista uma única concepção de mundo e, particularmente, aquela ditada pela classe hegemônica, de produzir soluções de cura e de bênção?

O ofício da benzedeira carrega na sua definição a identidade de ser um modo popular alternativo de produzir soluções para as diferentes tragédias e, por isso mesmo, ele concorre com o trabalho do médico e do padre. Ele é a constatação empírica de que historicamente não há modos semelhantes de agir,

conceber, sentir e viver válidos para todos os sujeitos sociais (GRAMSCI, 1978). A benzeção constitui-se numa resistência política, isto é, num modo próprio de produzir no mundo religioso popular um ofício que reflete, no seu limite, um antagonismo de classes sociais (BRANDÃO, 1980). A benzeção é uma das expressões vivas do confronto popular-erudito. É um campo onde se cruzam, em certos aspectos, esses dois antagonismos: na religião e na medicina. Do mesmo modo que as relações setoriais reproduzem-se nos diferentes domínios das classes dominantes (saúde, educação, trabalho, religião) relações sociais alternativas, política e culturalmente resistentes, produzem-se no nível dos dominados. A benzeção é uma recriação popular dessas relações.

3 O OFÍCIO DA BENZEDEIRA: COM AFINCO E SEM EMBARAÇO

Quando indagadas sobre a eficácia de seus trabalhos, as benzedeadas entre meio ofendidas e meio desconfiadas, pressentindo uma situação de ilegitimidade, podem assumir uma posição intransigente de defesa autoritária com relação ao domínio que possuem sobre a esfera do sagrado. Justificam que não enganam os clientes, porque trabalham com segurança profissional, sem embaraço, com afinco, e mais, ancoradas nos deuses, santos e guias. A visão da benzedeadas crente expressa bem a situação de autodeterminação e de seriedade presentes no ofício da benzeção:

não tenho necessidade de enganar ninguém. Se não fosse dar certo, eu não teria orado pro cê. Comigo não tem embaraço. Você não quer acreditar, mas eu não brinco em serviço.

Quero destacar aqui uma última característica do trabalho das benzedadeiras. Afóra a relação de reciprocidade que elas estabelecem com os clientes, já descrita e discutida no capítulo X e XI, elas também afirmam entrar no circuito da reciprocidade com os guias e, por isso, são sempre recompensadas. Uma benzedeira kardecista quando acusada de roubo numa república em que trabalhava como empregada doméstica, conta que:

(...) começaram a desaparecer coisas: anel de formatura, rádio, etc. Há pouco tempo, havia entrado para morar naquela casa uma moça, e as suspeitas de roubo recaíram sobre as duas pessoas mais novas: a moça e eu. Eu sei que o caso foi parar na polícia, e todas as moças da república deveriam deixar registradas lá as suas impressões digitais. Como nada se resolvia, invoquei os meus guias. Eles me disseram que tudo se resolveria dentro de três dias. Enquanto isso continuei trabalhando para elas não acharem que fui eu quem roubou. Dentro de três dias o irmão da moça (da outra suspeita) apareceu na casa com instruções para se apresentar como alguém que estava devolvendo as coisas roubadas, a pedido de uma senhora baixa e gorda (características físicas da benzedeira). Mas o rapaz apresentou-se como trazendo as coisas em nome de uma moça alta e magra (características da outra suspeita).

Destaco nesse depoimento alguns aspectos importantes para fundamentar o que acabei de enunciar: as autoridades religiosas, algumas dessas parentes da benzedeira, são colocadas por ela em níveis diferentes de poder e de capacidade de atuação, quando comparadas com as autoridades policiais. Essas punem; aquelas, esclarecem a verdade, recompensando a benzedeira pela crença demonstrável em situações concretas. Invocados em situação ritual, os guias espirituais esclarecem quem

é o ladrão, e, portanto, a quem a justiça deve punir.

O poder da benzedeira advém de uma crença na existência de uma justiça sagrada superior à justiça elaborada pelos homens, estruturada com base no *conhecimento de escritura*, enquanto aquela é próprio fundamento do *conhecimento de missão*.

4 CADA UM TEM O SEU LUGAR

A idéia de que *cada um tem o seu lugar* remete a duas questões que considero importante destacar: a) a questão das fronteiras internas do ofício das benzedeiros e b) a questão da legitimidade das suas práticas de bênção e de cura. Essa parece ser uma questão que possui outros desdobramentos, como: a benzedeira na sua relação com as outras benzedeiros, nas situações discutidas no início do capítulo; a benzedeira na sua relação com a clientela, no que tange ao processo de reconhecimento social, já discutido no capítulo VIII; a benzedeira na sua relação com sujeitos de outras categorias profissionais, sobretudo com os médicos e com os padres, quando é construída a sua identidade política.

Ao mesmo tempo em que as benzedeiros católicas reconhecem a *caridade*, a *dãdiva*, a *devoção*, como qualidades do ofício de benzer, elas estabelecem também as fronteiras internas a esse ofício e delimitam não apenas o "lado de cá", o seu espaço de atuação, como também, o "lado de lá", que é o campo de atuação das benzedeiros de outras tendências religiosas. Mais claramente, o ofício dos *outros*, de denominações religiosas diferentes, não é visto como sendo uma *caridade* pelas católicas. E não poder ser visto como caridade possui uma consequência:

nem sempre poder ser visto como bom.

A identidade social das benzedeadoras, em geral, bem como, as fronteiras que estabelecem para o seu ofício são construídas a partir da sua especificidade profissional, dada pela religião e traduzida em diferentes modos de bênçãos. Além disso, essa identidade é construída a partir do modo como elas encontram para justificar seu ofício, isto é, pela legitimidade e reconhecimento social de um lado, e pelas recompensas materiais e simbólicas daí advindas, de outro lado. A questão da identidade social, a das fronteiras de seus trabalhos e a da legitimidade social estão, portanto, intimamente ligadas.

Para as benzedeadoras católicas não basta apenas a constatação de que elas sejam diferentes das outras benzedeadoras. Na medida em que realizam o seu ofício de bênçãos, elas mostram em que são diferentes. Elas afirmam, assim, a sua identidade social em dois sentidos: primeiro, junto aos sujeitos sociais de suas relações, dentre eles, os da sua comunidade, os da sua clientela. Segundo, junto às agentes populares de bênção diferentes, pois elas, na visão das benzedeadoras, concebem o seu ofício simultaneamente como meio de obter ganhos materiais ou recompensas sociais. Embora distintas, ambas as categorias de agentes domésticas têm como meta a *ajuda no bem*. A seguir, começo a abordar um terceiro aspecto da questão.

Dona Leonilda relata a insensibilidade de um padre frente àquilo que de mais precioso seu pai sabia executar, benzedeadoras:

os padres não são a favor do benzimento. Eles acha que não, não existe (sentido) que é bobeira. O padre da Vila Nova, quando eu era menina, às vezes

o meu pai (que era benzedor) ia bater um papo com o padre, às vezes eu achava que o padre ia achã bonito saber que o meu pai ia benzer (...). Então o padre era contra (Mas o que ele falava?) É bobeira, é supertição. Sabe o que é supertição? É uma coisa que não existe e você imagina, né? Então o padre achava que era. Mas eu acredito muito. E a gente não está prejudicando ninguém, né? É uma oração...

Independentemente das opções religiosas que também concorrem como critérios ligados à construção social da sua identidade profissional, ser benzedeira, na sua visão, significa poder se classificar como uma pessoa portadora de características singulares, especialmente a de partilhar de uma concepção de mundo, concepção das necessidades e dos sofrimentos; partilhar do conhecimento de missão, cujo conteúdo não é homogêneo. É possuir domínio sobre ele, o que fundamentalmente, a distingue dos clientes e das outras pessoas da comunidade. O fato de serem portadoras dessas características - desenvolvidas de acordo com a opção religiosa de cada agente - as torna diferentes entre si quando da apresentação do substrato religioso das suas práticas e meios de cura. Ser benzedeira significa emergir da pobreza, isto é, da exploração econômica e da expropriação do trabalho, e ter sido capaz de cultivar a bondade e a capacidade de autodeterminação.

Na medida em que elas partilham uma posição estrutural junto com outras categorias de oprimidos, ser benzedeira é um dado social, mais do que cultural. Ser benzedeira significa produzir um modo popular de curar através do ofício da bênção e de resistir à dominação. Ser benzedeira significa *ajudar no bem*, isto é, doar. Doar significa dispor, possuir. Possuir em bondade, em favores, em dedicação, em bênçãos. Essa doação le-

va a um aumento do seu poder pessoal, já que se legitima no reconhecimento social junto aos clientes, ao mesmo tempo em que reafirma a sua posição junto às diferentes benzedeadas, na medida exata daquilo que se doa (*bênçãos, trabalhos, consultas, passes*). Assim, pode se estabelecer um tipo de competição, ou mais ou menos explícita entre elas, pautada pela qualidade da sua doação.

A própria benzedeadada constitui-se, por outro lado, numa fronteira interna para o seu ofício. Sã a ultrapassa, quem ela autoriza. Essa afirmação refere-se não apenas à benzedeadada na sua relação com as outras benzedeadadas, mas é o que exprime a relação social processada com médicos e padres: a manipulação que ela faz sobre o seu conhecimento, momento em que a sua identidade política começa a ser delineada.

A questão da legitimidade parece estar intimamente relacionada aos atributos presentes nas acusações que partem delas e recaem sobre elas. Inúmeros são os conteúdos que os depoimentos levantados revelam. Esses conteúdos são manipulados com o intuito de diminuir-se. Ao classificarem-se *limpas*, negando-se *ingnorantes, feiticeiras, macumbeiras, de crasse baixa*, ou até mesmo, em alguns contextos, *curandeiras*, as benzedeadadas católicas, da *corrente católica*, kardecista, umbandistas e o esoterista preocupam-se em isentar-se do peso dos critérios atribuídos por uma visão homogeneizadora, formulada pelos *de fora* da sua categoria profissional, sobretudo quando encarnam a ideologia dominante.

Pressentindo essas valorações negativas, elas buscam contrariamente, canais de legitimidade para as suas práticas, onde os traços "do outro lado" da sua identidade social, como

honestas, boas, verdadeiras, são resgatados. Esse mecanismo é manipulado através dos conteúdos reveladores da existência de uma legitimidade sagrada, que mostra terem sido escolhidas e eleitas, para a produção de ofício missionário, uma caridade. Quando o agente possui referências mais elaboradas, como é caso de um Kardecista, ex-padre, ele pode apelar para novos símbolos na busca de sua legitimidade profissional: Nostradamus foi o grande feiticeiro da França. O governo francês não fazia nada sem falar com ele.

Se os governantes franceses usaram os conhecimentos de Nostradamus e a França é um país legitimado pelas idéias revolucionárias, pelos movimentos sociais mais avançados, pelo iluminismo, a sua pretensa humildade o autoriza a fazer uso desse mesmo texto (Breviário de Nostradamus), na medida em que competentes estadistas obtiveram sucesso com ele.

Mais do que as agentes domésticas entre si, quem constitui e delimita ideologicamente o mundo popular da religião e da medicina popular, e, dentro deles, do ofício da benzeção, fração que corresponde ao espaço da benzedeira, em particular, é o mundo erudito: a religião erudita, a lei, a imprensa, a medicina erudita e os seus agentes legítimos.

Quem proclama o que é o mundo popular da benzeção é a medicina erudita. Quem afirma politicamente o que é a benzedeira é o médico: *homem de lei, de estudo de escritura*, encarnando o saber formal e o respaldo institucional legal desfrutado por ele no interior das relações sociais; é o espaço conquistado de sua autonomia. Não são as produtoras desse ofício que imprimem um peso na sua afirmação perante a sociedade sobre quem elas são. Elas fazem, produzem seu ofício. Mas, na me-

dida em que elas possuem um pequeno poder de contestação dentro da sociedade, é pequena a capacidade de opor o seu discurso, frágil, heterogêneo, que veicula uma cultura popular, oprimida e rejeitada, ao discurso especializado, forte, austero, que veicula a cultura dominante.

Elas produzem o seu ofício, vivem-no na sua plenitude e convicção, fazem a sua história no estreito espaço que lhes é permitido recriar, no espaço da bênção, específico a essa categoria profissional. Todavia esse espaço vai sendo dinamicamente reiventado e recriado, através de perdas e ganhos para as relações de dominância (BRANDÃO, 1980). Assim, a sua identidade é vivida "de dentro" e afirmada politicamente "de fora".

Por outro lado, ocorre que na essência das relações de trocas sociais estáveis, processadas entre os diferentes sujeitos de bênção e de cura (médico, padre, benzedeira), essa dimensão do fenômeno da identidade da medicina popular e da benzedeira permanece obscura, contudo presente. O conflito de classe pode estar aí mascarado sob outras formas de dominação, não com a benzedeira propriamente (por exemplo, na relação dos médicos com outros clientes das classes populares). Pode até mesmo estar mascarado nas relações de reconhecimento da existência de uma desigualdade real entre ambos, mas obscurecida pela proposta de uma igualdade formal a partir dessa desigualdade, igualdade essa sempre condicionada pelas regras do erudito, da ciência e do poder.

Esse conflito torna-se manifesto politicamente quando, nessas relações estruturalmente conflitivas, configuravam-se os elementos desencadeadores. Igual a quando surgem casos de acusações de médicos contra benzedieras. Quando a medicina eru-

dita, embora em crise, passa a ser incomodada, questionada, nesse contexto surge o conflito. Quando por exemplo, a benzedeira popular com o seu ofício cometer um "erro clínico", comprometedor da saúde do cliente e esse fato se inserir no espaço de controle dos médicos. Mesmo que o ofício popular da benzeção, em termos da eficácia terapêutica, possa ser mais limitado do que o da medicina erudita, e num certo sentido até alienante, porque veicula uma ideologia de conformidade e uma explicação religiosa sobre as contradições sociais, ele é uma forma concreta de manifestação desse confronto, uma resistência política, porque no ato de identificar-se para os "de fora" da sua classe, as benzedeiros esquecem as contradições internas e criam as suas manipulações: *benzedeira é que nem médico. Todo mundo fala mal.*

Quando essas relações conflitivas entram para um campo de confronto aberto, definido a partir dos interesses específicos de cada categoria profissional - e do prestígio que goza nessa sociedade - quem vai fazer questão de criar a polaridade popular - erudito e utilizar-se politicamente dela para garantir seus interesses políticos é o oficial, isto é, o médico, a lei, a polícia, o professor, agentes ligados à ordem burocrática, educacional e tecnológica.

Nesse contexto evidencia-se a impossibilidade de conciliar a ciência à cultura popular, isto é, a um ofício produzido fora do domínio científico. Esse ofício passará a ser historicamente rejeitado, vilipendiado, identificado como ilegítimo pelo saber erudito.

Passado o conflito direto, perdas e ganhos passam a ser computados junto aos diversos sistemas de cura existentes no

campo simbólico da saúde, onde redefinem-se os seu cruzamentos e as suas especificidades. Esse é o momento em que novas identidades políticas começam a ser delineadas para ambos os setores, constituindo-se, dessa forma, em novas maneiras de afirmá-las.

Do mesmo modo como um médico, orientado pela visão de mundo da classe dominante, identifica-se como um sujeito que ocupa uma posição privilegiada na estrutura social, e, por isso hostiliza o trabalho da benzedeira, essa também desacredita algumas vezes das práticas médicas, recriminando-as ou, outras vezes, irreverenciando o saber que elas encerram: *desenganado para o médico da terra, mas não para médico dos passos.*

Outras benzedeadas manipulam o seu insucesso com a seguinte justificativa: *eu não sou medicina.*

O Estado, juntamente com a ciência, veiculando uma concepção elitista de saúde, religião, medicina, educação e trabalho manipulam a benzedeira. Não apenas porque entendam que esse ofício possa ser usado como estratégia política que objetiva desafogar o sistema de prestação de serviços pela via da medicina previdenciária, conforme concebe Loyola, (LOYOLA, 1978), mas porque as relações entre ambas as categorias de sujeitos de cura, benzedeadas e médicos, não entram com frequência num campo de confronto com efeitos radicalizadores. Na perspectiva da dinâmica cultural, isto é, do confronto direto historicamente viável e socialmente determinado, ainda é pouco sentida pelos médicos a relativa autonomia política desse grupo social.

Por que não são legalizadas formalmente no código penal as práticas populares de cura, se elas são vividas em grande escala e com grande aceitação junto às classes populares?

De modo geral as benzedeadas católicas não se preocupam em manter seu ofício no sigilo porque elas acreditam que:

elas da polícia nem acreditam em benzedimento. A polícia deve aparecer na casa de quem cobra. Na minha casa eu só rezo, só faço o bem.

A questão da legitimidade social do ofício da benzedeadas apresenta diferenças com relação a legitimidade política. A primeira se expressa nas relações de acesso ao seu saber, relações de alcance dos seus trabalhos, relações que se passam no espaço social onde ela produz as suas práticas, ou seja, nos limites do seu campo de atuação envolvendo a comunidade, a benzedeadas e outros sujeitos das suas categorias profissionais, fenômenos abordados no capítulo VIII. A segunda, expressa o modo como é feito ideologicamente o recorte das suas práticas no confronto entre ela e sujeitos profissionais distintos. Tal recorte é visualizado com maior clareza quando se desencadeiam relações conflitivas entre setores de classes sociais distintas e quando a benzedeadas recria a sua resistência e afirma-se politicamente.

Procurei interpretar o discurso da benzedeadas como um dado singular da sua cultura. Procurei, através dele, que emergisse essa categoria concreta de sujeitos populares de cura, para compreender a situação social real desse grupo profissional autônomo. Esse grupo produz, no espaço reservado a um setor específico de serviços - o setor da saúde, através da articulação da medicina popular à religião popular - um tipo de ofício também específico.

Ao situar seu ofício dessa forma, entendo como se articula o mundo da benzedeadas, o seu modo de pensá-lo e de

vivê-lo; como esse ofício responde às imposições da ideologia dominante, ao recriar a vida das benzedeadas junto com ele; como esse ofício resiste às forças da dominação, às imposições dos meios de comunicação de massa e da indústria farmacêutica. Entendo também como a benzedeadas explica o sentido da existência das suas práticas de bênção e de cura populares. E como ela marca o conteúdo específico do princípio e do fundamento do seu saber.

A tentativa de compreendê-la através do processo histórico que a gerou é insuficiente para que a própria benzedeadas se classifique e se compreenda da mesma maneira, porque:

"criticar a própria concepção de mundo (...) significa torná-la unitária e coerente e elevá-la até o ponto atingido pelo pensamento mundial mais desenvolvido. Significa, portanto, criticar também toda a filosofia até hoje existente, na medida em que ela deixou estratificações consolidadas na filosofia popular. O início da elaboração crítica é a consciência daquilo que somos realmente, isto é, um **conhece-te a ti mesmo** como produto do processo histórico até hoje desenvolvido, que deixou em ti uma infinidade de traços recebidos sem benefício no inventário. Deve-se fazer, inicialmente, este inventário" (GRAMSCI, 1978:12).

CONCLUSÃO

A benzeção, como um ato reparador de males de naturezas diversas, constitui-se num sistema de produção de símbolos, de serviços de cura, de crença, de fê e de assistência. Ela é parte das estratégias de vida criadas por uma fração de sujeitos que se situam no domínio subalterno de uma sociedade de classes.

A benzeção só se torna possível porque, mais do que tudo, ela é uma relação, um ato de poder. Estabelece regras e deveres entre as partes envolvidas: agentes, clientes e comunidade. Ela cria uma espécie de código de direitos que regula o comportamento dos seus sujeitos, dentro de um campo popular complexo, onde existem várias categorias entre os profissionais populares e várias categorias dentro do ofício de cada um.

Ela instrumentaliza e responde a algumas das indagações cotidianas sobre a vida e sobre as relações sociais dos homens entre si, do homem consigo mesmo ou com os deuses, por meio de um arsenal próprio de técnicas para operar o sobrenatural.

Na travessia que ela faz dos diferentes domínios religiosos católicos, evangélicos e mediúnicos, e de onde ela traz de volta as dimensões do mundo e da vida dos seus clientes, decifradas de acordo com cada lógica religiosa, a benzeção vai se constituindo como um saber-fazer singular no "corpus" do saber popular. Nesse sentido, a existência de diferentes tipos

de benzedeadas parecem implicar também uma visão de mundo, em certa medida diferente.

Na benzeção, a solução aos problemas da terra passa por experiências do domínio social e religioso. Embora num primeiro momento a benzeção pareça negar a possibilidade de que a solução dos problemas terrenos esteja nas mãos dos homens, num segundo momento, ela, enquanto prática solidária, parece reafirmar que a cura, por exemplo, ocorre no nível das relações entre as pessoas.

Se na sua superfície a benzeção apresenta recortes indefinidos, confusos e ilógicos, traçados a partir de um mapa de aproximação aos diferentes domínios religiosos acima citados, na sua essencialidade ela é constituída por um conjunto de práticas, experiências, opiniões, concepções e valores produzidos através de regras sociais definidas e sólidas.

Esses pressupostos formam a consistência do pensamento e da ação populares no que tange à benzeção. Eles estão reunidos sob uma lógica particular, articuladora dessa forma de sentir, de viver, expressar a vida e as relações sociais, por meio de um ofício.

A noção de uma coerência interna, própria à racionalidade desse saber-fazer, da sua produção e reprodução, parece ser a condição e o resultado da sua legitimidade. Essa coerência explica e justifica os atos concretos da benzeção de que participam os agentes populares autônomos, os seus clientes, e a comunidade.

Esse fenômeno estrutura-se sob uma ordem feita por uma combinação sistemática e integrada de fenômenos populares, responsável por formas de organização e representação concretas

da realidade social, do seu funcionamento, seus valores, privilégios e estatutos, e da inserção social dos seus sujeitos.

A benzeção é veiculada por meio de um discurso que é próprio a esse grupo social estudado; há outros discursos e representações sociais mesmo no interior das classes populares. Esse discurso não é inconseqüente. Ele é uma manifestação simbólica de uma dada compreensão da vida, de um trabalho e de uma prática social que a benzedeira sabe executar. Ele informa a direção e o projeto político seguido por esse grupo (GRAMSCI, 1978).

A benzeção ritualiza a vida e as relações sociais; ao produzir afirmações sobre elas, a benzeção marca também uma confirmação da situação de dominação desse grupo de profissionais populares na sociedade.

A existência de uma ordem subjacente à benzeção é responsável pela criação da sua unidade e da sua significação internas. Ela coloca agentes e clientes em relação uns com os outros, a partir da construção de uma das identidades políticas vividas no domínio das suas relações sociais específicas.

A benzeção, além de uma prática, é também a construção de um referencial simbólico sintetizador de experiências ambíguas: conservadoras e inovadoras. Nesse momento retomo alguns exemplos concretos oferecidos ao longo da dissertação para qualificar essa dualidade: a) de um lado, temos a moral sexual, a ideologia da conformidade e do perdão e o uso de medicamentos industrializados; b) a relação solidária, calorosa e democrática que a benzedeira mantém com o seu cliente, a utilização dos recursos da própria cultura, a valorização da ecologia, da necessidade de uma volta à natureza a um custo baixo e por

meio de uma linguagem do cotidiano, o compromisso em atender as pessoas, a compreensão do cliente com ser total (corpo-espírito e relações sociais), estão de outro lado. Essas experiências refletem o ato popular de recriar a benzeção e assinalar as diferentes formas de sua realização, como um fenômeno que apresenta nuances no próprio universo de cura popular.

A benzeção recupera a importância do corpo para a realização dos seus rituais e parece se constituir numa relação-total: a um só tempo produz uma gama de concepções e práticas. Juntamente com outras modalidades de saber dos dominados, construídas no campo subalterno das relações de trocas sociais, a benzeção é um fenômeno aglutinador de pessoas e articulador de relações sociais.

E por essa característica tão singular, no meu entender, mais importante do que tê-la estudado partindo de uma colocação dos fenômenos sociais que privilegiasse tão somente a sua eficácia interna, preferi compreendê-la ao nível das suas relações políticas concretas mais gerais. Por outras palavras, estudei-a através das relações de trocas sociais processadas pelos artifícios do viver entre a benzedeira e os sujeitos da cultura dominante (padre, médico). Entre a benzedeira e outras benzedeiros. Nas relações da benzedeira com os seus clientes. E ao nível das suas relações concebidas (representações), expressões simbólicas dessas mesmas relações de trocas sociais que se produzem e se reproduzem tanto a nível dos dominantes quanto a nível dos dominados.

Ao enxergar a benzeção partindo das suas relações internas, ela constitui-se numa prática executada por especialistas de cura do corpo e da alma. Esses especialistas articu-

lam experiências muito profundas na cultura popular, que lhes fornecem modos próprios de conhecer os mistérios da vida, os segredos da natureza e as artimanhas das relações sociais.

Esses especialistas são sujeitos ambíguos, singulares e, ao mesmo tempo, sábios. Buscam fora de si o poder para curar as pessoas e concretizam-no nos rituais da benzeção, momento em que se objetiva o contato dos homens com os deuses. Em termos amplos, eles espelham a cultura popular do campo na cidade. Em termos restritos, eles fazem uma releitura da religião por meio de uma relação de freguesia. Era no campo que ocorria uma relação de solidariedade comunitária expressa na lida com a terra antes do fenômeno migratório. É esse o modelo de relações sociais que informa o comportamento da benzedeira na cidade.

Nos rituais da benzeção os deuses são invocados pelos seus nomes para que, através dos fenômenos da oração, possessão, transe, concentração, eles preencham os limites do corpo da benzedeira, tragam solidariedade e criem uma aliança entre as especialistas e os seus clientes. Invocados pelos seus nomes, os deuses abandonam momentaneamente a sociedade dos mortos e o seu anonimado e incorporam-se à sociedade dos vivos (BRANDÃO, 1980).

Nesse ato, as especialistas, adquirem um poder que veicula uma linguagem simbólica na qual o falar, a escolha e a determinação sobre o que falar e a quem, estão condicionados às estratégias de respostas que servem a um uso cotidiano dos seus clientes. Esse fenômeno é reconhecido não apenas pelas próprias especialistas e pela comunidade a quem servem, como ainda é dotado de uma eficácia, a eficácia simbólica. Essa pa-

rece se estabelecer na produção e na manipulação de símbolos adquiridos no domínio da experiência social dos seus clientes (FRY & HOWE, 1975).

Como uma expressão concreta de produção de uma das formas de curar, a benzeção ocupa um espaço no interior das relações processadas na cultura popular. A benzeção não é uma expressão atomizada e desconexa de práticas exóticas, realizadas por iletrados, incultos, supersticiosos e ignorantes. Essa é uma concepção elitista sobre ela. A benzeção é presa a um mundo vasto e diversificado de relações, concepções e artifícios próprios de viver e de resolver problemas concretos dos seus sujeitos.

Por ser também um sistema de nomeação e de percepção de fenômenos, ao mesmo tempo em que um ofício-vida, que envolve o domínio sobre um determinado saber veiculado através de técnicas rituais próprias, a benzeção constitui-se numa das expressões vivas e verdadeiras de parte das necessidades, dos sentimentos socialmente definidos e historicamente possíveis da cultura popular.

Através do ofício da benzeção, as benzedeadas fazem frente à sua situação de dominação. Por isso, a benzeção carrega na sua identidade a marca de uma prática potencialmente libertadora. Ela traz consigo os germes do poder de transformar a vida e as relações sociais. Ela é potencialmente possuidora de um sentido social. A conquista de um espaço concreto de luta marca a passagem para o caráter efetivamente transformador dessa prática.

Um dos aspectos do campo da benzeção é que ele não é necessariamente excludente. Cada área religiosa não é rigida-

mente separada da outra. Na verdade, é um campo em que, mesmo quando os diferentes especialistas se ilegítimam, eles reconhecem e recortam no mesmo lugar que cada um, individualmente, pode ter um espaço próprio de legitimidade que subjaza a ideologia da sua religião.

A constituição do campo da benzeção realiza-se por meio do processamento de relações singulares traçadas a partir de crenças que expressam relações do tipo: *coisas pegas em terreno devem ser curadas lá*, admitindo com isso que a própria posição que os especialistas ocupam na periferia dos sistemas religiosos influencia na percepção dos fenômenos sociais e nas estratégias de suas benzeções.

A benzeção representa também uma resistência política e cultural e uma estratégia de autonomia frente às diferentes práticas de cura; ela é uma forma de dialogar com a natureza para produzir um ofício singular.

Se a situação objetiva de classe deste grupo social estudado no interior das relações sociais, lhe tira todo e qualquer poder, é na subjetivação do valor religioso e cultural, e no reconhecimento que crê dele, que ele encontra o seu manancial. Esse é produzido simultaneamente através do confronto de dois códigos: o da hegemonia erudita dos dominantes e o da estratégia de autonomia dos dominados.

Na criação de uma cultura viva, que gera práticas sociais diferenciadas, é que o ofício da benzedeira se constitui não apenas no conjunto de hábitos, costumes, maneiras de ser, agir, isto é, nos modos de pensar e de ser culturalmente próprios dessa categoria; mas, sobretudo, partindo da existência de uma unidade básica entre esse saber-fazer da benzedeira, is-

to é, o pensar como uma expressão vivida e possível daquilo que é praticado, somado ao saber-fazer da categoria posseiro, colono, índio - todos definidos a partir de uma ruptura com a esfera de produção agrária e do processo de reprodução cultural originalmente rural, e, portanto, expropriados dos seus instrumentos de trabalho e economicamente explorados na cidade - promovem o ingresso na dinâmica cultural, permanentemente recriada, reinventada (BONIN & MERCADANTE, 1980).

Está nas mãos desses sujeitos o poder de transformar a sociedade, de produzir uma modificação da sua posição diante do mundo, isto é, passar de objeto a sujeito da sua própria história. As categorias referidas acima começam a participar da formação das classes subalternas, que ora aceitam a produção de projetos políticos feitos pelas classes dominantes, ora os projetos dos subalternos:

"classes sociais são subalternas também porque, não tendo ainda uma consciência política própria, aceitam a direção de outras classes e deixam que os seus setores de vida e representação da vida sejam impregnados dos critérios e valores inculcados pelo poder de produção autônoma e docência imposta das classes dominantes. Mas não falta a elas o poder relativo de retrabalharem os símbolos que as submetem, para recriarem com eles a ideologia de seu próprio modo de vida subalterno" (BRANDÃO, 1980:298).

A dinâmica cultural recoloca essas especialistas numa relação de confronto direto com os sujeitos da cultura dominante e, no aprofundamento das suas contradições, abre-se-lhes um novo horizonte, em que será refletida a experiência de libertação da benzedeira e da sua cultura. O mundo popular colo-

ca a necessidade de agentes que prestem serviços internos à classe. A isso a benzedeira responde. Nesse horizonte poderá ser descortinada uma prática concreta que integrará a consciência das contradições sociais sentidas e vividas cotidianamente pelos sujeitos especialistas.

Essas contradições podem ser cristalizadas em sistemas de ação que recriam uma relação de viver e de representar a sua identidade, que é manipulada de vários modos, objetivando assegurar os seus interesses políticos.

No contexto atual essas contradições são, por outro lado, agravadas por conjunturas políticas específicas que ocorrem sob a determinação de um Estado paternalista e autoritário. Aqui, o Estado, veiculando uma filosofia arbitrariamente integradora e personalista, insensível e negadora das diferentes manifestações concretas das culturas populares da nossa sociedade, homogeneiza a "cultura".

Essa visão homogeneizadora de cultura não é inconsequente. Ela reclama permanentemente a existência de uma ambigüidade e a ausência de uma autonomia da cultura popular, ignorando que ela, ora mais, ora menos, é submetida ao arbítrio da cultura dominante.

Para o seu controle e manipulação, o Estado polariza-a em dois eixos: a cultura erudita (aquela almejada para o conjunto da sociedade e possuidora dos meios próprios de divulgação) e a popular (aquela destituída e expropriada de todos os valores e ideais, possuidora de um pequeno poder de contestação dentro da sociedade, e, portanto, inadequada para o conjunto da população). Por isso, a oposição medicina popular medicina erudita é arbitrária. Não é binária e contras-

tiva apenas. Ela é política, porque nela estão implicadas relações do poder.

O Estado autoritário desempenha funções historicamente superadas, regulando e respondendo em termos antigos e ultrapassados à questão da cultura. Como um bloco monopolítico, dele emana uma visão de cultura apropriada também por setores das classes dominantes que têm o poder de separar, privilegiar, formalizar e imprimir essa dicotomia. Essa visão encarna uma ideologia de homogeneidade que oculta as especificidades regionais no que tange à cultura popular e, quando as considera, o faz do ponto de vista das suas idiossincrasias, isto é, considerando as manifestações culturais populares como exóticas, expressões de um povo (nunca de um grupo ou uma classe social), supersticiosa (nunca com características próprias de desenvolvimento). Essa visão não é capaz de captar aquilo que é próprio a cada grupo social que possui uma contribuição específica a dar à sociedade (WEFFORT, 1979).

Pensar em termos de cultura popular através do Estado é pensar a partir de um saber monopolítico, dominador, único e, portanto, excludente. É desconhecer as formas de resistência política e cultural criadas pelas classes subalternas. É desconhecer o modo pelo qual, através da religião e da medicina popular e de outros domínios da vida, esses especialistas de cura popular fazem frente à sua situação de dominação.

Por mais que o Estado lute contra o reconhecimento institucional das diferenças regionais atualizadoras das diversas manifestações da cultura popular dos vários grupos sociais da nossa sociedade (índios, benzedeiras, colonos, posseiros, migrantes, negros) e insista no direito de regradar comportamentos,

utilizando-se para tanto da indústria cultural e de outros meios de comunicação de massa, esses grupos continuam a atualizar a sua cultura como uma forma de sobrevivência e de resistência cultural e política.

Por mais que o Estado tenda a bloquear essa capacidade, ocorre o nascimento, muitas vezes, de resistências surdas veiculando propostas democráticas e solidárias, dentre elas as da medicina popular e de outras formas de expressão cultural.

Do ponto de vista das classes subalternas as duas culturas e as suas medicinas (popular e erudita) coexistem há muito tempo. Contudo, o fenômeno de valorização daquela na formulação de uma medicina social, que utilize tanto os conhecimentos de uma prática médica quanto os de outra, é recente.

Ultimamente, do ponto de vista do Estado, a existência da medicina popular não tem justificado, com frequência, a adoção de medidas institucionais que efetivamente pudessem sufocar as práticas populares de cura, punir e perseguir os seus agentes. Isso porque o Estado não se vê ameaçado ou confrontado pela medicina popular. Aliás, nesse momento a posição do Estado frente à medicina popular é idêntica à da medicina erudita frente a ela: ambos julgam-na totalmente ineficaz.

Na verdade, para uma concepção puramente técnica e curativa de doenças e de corpo, a medicina popular pode ser ineficaz. E a medicina erudita, não o é também? Mas, se juntamente com as benzedeadas, pudermos encarar a cura como a possibilidade de uma rearticulação social, estaremos diante de um outro marco: a revitalização das relações sociais. E, nesse sentido, mais próximos daquilo que Gramsci (1978) enfatiza: o homem como um ser de relações.

Todavia, diante da crise atual da medicina previdenciária e da saúde da população como um todo, o Estado vem manipulando mais abertamente a medicina popular, conforme lhe convém, seja para ampliar a sua legitimidade, seja para legitimar as diferenças.

Como vimos, no próprio processo de produção e de reprodução cultural da benzeção, onde são recriadas as formas de manipulação simbólica por meio desse ofício artesanal, estão presentes elementos conservadores (que refletem o modo pelo qual a ideologia dominante se reproduz no nível dos dominados) e elementos libertadores (que se constituem em formas de resistência política e cultural aos diferentes modos de expressão e subordinação às classes hegemônicas).

Esse último conjunto de elementos começa a delinear na cultura popular sinais de uma libertação, estando ainda inarticulado na consciência do grupo social estudado. A consciência desse grupo social é permeada de valores, símbolos, projetos, preferências e concepções feitos para outra classe. O papel do intelectual orgânico é o de rearticular esses elementos para, junto com o grupo social de que é parte, produzir um novo sistema de nomeação, de classificação e de relações sociais, partindo dos valores e das necessidades da sua classe (GRAMSCI, 1978).

O processo de formação dessa nova consciência política traz como resultado a constatação do sentido de pertinência desse grupo à cultura popular, sentimento que lhe foi historicamente retirado.

Do aprofundamento das contradições internas ao grupo social referido ocorrerá a formação de uma consciência, móvel

da sua autonomia histórica, que lhe revelará a dimensão de sua potência.

O estabelecimento dessa nova consciência lhe trará uma possibilidade de reflexão de que os medicamentos da manufatura caseira passam por uma relação pessoal, diferente do anonimato e da impessoalização presentes na relação médico-paciente. Diferente também da ocultação da função ideológica que cumpre a medicina erudita no combate às doenças, no controle das sensações dos trabalhadores e na dilaceração da sua saúde e do seu corpo numa sociedade como a brasileira.

Os medicamentos, quando respondem concretamente às doenças, produzidos no interior da cultura popular - e não introduzidos como os industrializados e/ou os importados, dentre eles; as plantas medicinais como a camomila, o alecrim, a arnica, o aucalipto (CACEX, 1979; 1980),¹ - nessa nova perspectiva, não seriam apenas avaliadas pela sua eficácia. Isso porque reduziria, num certo sentido, a capacidade de reflexão diante deles e poderia bloquear a capacidade de relacionamento entre as pessoas. Ao contrário, de outro modo, poderia fomentar a cultura popular.

Através de uma consciência histórica e política da sua situação de classe, será possível ao grupo social de que é parte da benzedeira detectar exatamente o lugar da diferença que há entre o profissional analfabeto em *estudo de escritura* e aquele que seja analfabeto do *conhecimento de missão*. E essa diferença, longe de ser "natural", é social, porque é gerada juntamente com a produção das desigualdades sociais, de acesso ao poder, ao saber e à riqueza.

A articulação dessas relações da forma como se insurge

contra a hegemonia política das classes dominantes e postas concretamente numa relação de confronto direto, promoverá a inversão dessa hegemonia e a distribuição equitativa do poder dentro dessa sociedade.

Somente a partir dessa compreensão é que se alarga a perspectiva de alianças políticas com outros grupos também dominados, onde vão se constituindo em classes sociais subalternas. É o momento do nascimento do processo de formação da consciência de sua situação de classe no interior das relações sociais mais gerais. A formação dessa consciência é o móvel de luta em movimentos sociais urbanos e rurais das classes subalternas. Nesses são tecidas as malhas da história.

Nesse novo contexto, os modos de manipulação da vida e das relações políticas das benzedoiras, enquanto um grupo de sujeitos que se realiza historicamente, vão referendar suas práticas no conjunto de relações mais abrangentes. Irão produzir concepções de mundo, de relações e de valores sociais veiculados para a construção de um novo mundo.

Nele, as representações sociais deverão se constituir na expressão libertadora que articula as condições de existência material a uma expressão historicamente viável de sentir as necessidades e as contradições sociais, e de fazer algo para mudá-las. Isto é, situar o ofício de benzeção como reivindicações formuladas em termos atuais, organicamente, de modo a poderem fazer frente à sua situação de dominação.

Nesse novo contexto, não apenas a economia será planificada e socializados os meios de produção, como também deverão dar surgimento a uma nova cultura, autêntica, humana e liberta das amarras da ideologia dominante (GRAMSCI, 1978).

Entendo que a importância da benzedeira continuar lidando com fenômenos sociais ligados às doenças e ao corpo reside no fato de que começa a dar um impulso no sentido da democratização desse saber. Com essa atitude, ela subtrai do monopólio do saber científico e dos agentes que o representam, o poder de instrumentalizar curas, criando, paralelamente e como uma forma alternativa, outro modo de operacionalizá-las. Passa para a população valiosos recursos alternativos de um saber acumulado historicamente, desde a sua migração para a cidade e a recompõe permanentemente o seu ideário terapêutico.

Entendo que a prática da benzedeira não se coloca como alternativa exclusiva à medicina erudita. Mas, ao polarizar as opiniões dos sujeitos sociais, a benzedeira mostra como uma prática concreta que é ela quem faz, que não existe uma concepção unitária do mundo, traduzida numa única forma de produzir soluções para diferentes problemas. Mostra que a existência de uma visão homogênea e ideal para todos os sujeitos sociais, independentemente da classe social e da religião a que pertencem e partilham, é ideológica. E, por isso, a sua prática integra também um gradiente de opções de cura, sobretudo para as classes subalternas.

Entendo que se esse saber e se essa experiência se derem através de uma consciência, eles criarão um espaço que permita produzir uma coesão comunitária, uma conquista, perpetuação e ampliação da relativa autonomia desse grupo social. Semelhantemente ao modo como a expansão do saber legítimo representou a diminuição do poder e da autonomia dos sujeitos populares.

Nesse novo mundo a benzedeira terá voz e saberá questio-

nar o comportamento político daqueles que, historicamente, através de práticas autoritárias, impuseram comportamentos e convicções que não representavam nem as necessidades, nem os interesses da maioria. Eles produziam uma prática que se especializava, dividia e se separava historicamente da cultura popular. Além disso, essa prática se voltava contra ela.

Ao revelar o modo de produção da benzeção à luz do processo de trabalho da benzedeira, procurei mostrar que ele não é determinado economicamente pelo modo de produção capitalista, pois a benzeção é um ofício artesanal. Mas a benzedeira possui um referencial, ainda que ténue, na reprodução das condições de existência material, por possuir um saber que, às vezes, é mediatizado pelo capital.

Em seu conteúdo esse saber começa a se tornar sensível às próprias mudanças processadas no padrão de acumulação de capitais, da sua reprodução e ampliação. Esse saber está condicionado à determinação histórica de um modelo de desenvolvimento econômico centralizador do poder e concentrador de rendas. Nessa conjuntura, acentua-se o jogo das forças sociais a que já me referi: capital-trabalho-Estado.

Esse trabalho procurou se constituir num dos saberes, que não é o único. Um saber que investiga uma questão: a questão da medicina popular na cidade, isto é, num modo de vida subalterno, a formulação de uma das estratégias domésticas em que as benzedeiras comunicam a vontade dos deuses aos homens, as relações sociais vivas e dinâmicas entre pessoas, o seu universo simbólico. Esse trabalho procurou ultrapassar a questão da saúde para começar a se constituir num estudo sobre um estilo de viver, portanto, parte de um processo político. O iti-

nerário seguido aqui procurou partir da benzedeira e chegar ao mundo das relações sociais de que ela participa.

Falando sobre as benzedeadas procurei mostrar como uma sociedade como a de Campinas cria e manipula os mecanismos sociais para produzir o grupo profissional popular da benzeção. Como esse grupo se apresenta nesse momento histórico e nesse contexto definido. Revelei como elabora-se internamente o modo da sua formação profissional e a sua legitimidade social e política.

Estudei um ofício processado no cruzamento de um dos pontos de encontro entre o sagrado e o profano, entre os segredos da religião e as estratégias da medicina popular: um ofício que integra o conjunto de práticas simbólicas produzidas pela conjugação das necessidades de sobrevivência cultural desses sujeitos que, paralelamente aos baixos rendimentos, formulam as suas estratégias domésticas. Discuti, a produção e a reprodução do substrato teórico que fundamenta a benzeção. Procurei mostrar como essa fração política das classes subalternas formula os limites do seu ofício e como as formas sociais de produção desse aspecto do saber popular tendem a se modificar historicamente.

NOTA DA CONCLUSÃO

¹Dados colhidos junto à Carteira de Comércio Exterior do Rio de Janeiro (CACEX/Rio de Janeiro) revelam que nos anos de 1979 e 1980 o governo autorizou a importação de plantas medicinais. Dos países: Alemanha Ocidental, Argentina, Bélgica - Luxemburgo, França, Itália, Reino Unido, Iugoslávia, Espanha, Portugal, Estados Unidos foram importados 157.781 kg de ervas medicinais, distribuídos entre: alecrim, arruda, camomila, ipecacuanha, menta e zimbro. Contudo, outras ervas também integraram o conjunto de plantas importadas pelo governo brasileiro, como: alcaçuz, alteia, alfazema, arnica, sândalo, quina, algas medicinais, cascara-sagrada e outras, totalizando 1 648 997 kg. In: CACEX, Rio de Janeiro, *Livro de Estatística*, fl 00011.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACKERNECHT, E.H. WALSER, H.W. & KOEBLING, H.M. (eds.) Ackernecht, E.H. Medicine and Anthropology. Selected, Essays Bern, Hans Huber, 1971.
- AGUIAR, M.A.S. "IBGE e Mercado de Trabalho", In: Jornal Folha de São Paulo, 20 Fev. 1983.
- AHO, W.R. & KINLAMOTT. "Creole and Doctor Medicine: Folk Beliefs Practices and Orientations to Modern Medicine. In: a Rural and Industrial Suburban Setting in Trinidad and Tobago". In: The West Indies, Soc. Sci & Med. Vol. II, n. 5, 1977.
- ALLAND JR, A. "Native Medical Practice" and "Native Medical Systems", In: Adoption in Cultural Evolution: an Approach to Medical Anthropology, Vintage Books. New York, U.S.A, 1981.
- ALMEIDA, M.S.K. Entre nós, os pobres, eles, os negros. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH, da UNICAMP, Campinas, SP, 1976, mimeo.
- ALMEIDA, M.W.B. "Leituras do Cordel", In: Arte em Revista nº 3: Questão Popular, Ed. Kairós, São Paulo, SP, 1980.
- ALVES, R.A. "Misticismo: a emigração dos que não têm poder", In: Revista de Cultura Vozes, nº. 7 ano 68, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, RJ, 1974.
- _____. "Religião e Enfermidade", In: J.F. Regis de Moraes (org.) A Construção Social da Enfermidade. Ed. Cortez & Moraes Ltda. São Paulo, SP, 1978.
- _____. "A empresa de Cura Divina: um fenômeno religioso?", In: A Cultura do Povo. Ed. Cortez & Moraes, São Paulo, SP, 1979.
- AMARAL, A. Tradições Populares, Inst. Progresso Ed., São Paulo, SP, 1948.
- AMORIM, J.P. "Idéias de um Curandeiro", BAF, 3(3), maio, 1958.
- ANDRADE, M. "A Medicina dos Excretos", In: Namoros com a Medicina. Livraria Martins, Ed. 3ª Edição, 1972.
- ARANTES, A.A. "Pelo Estudo dos Folhetos no Contexto de sua Produção", In: Arte em Revista nº 3.
- _____. O que é Cultura Popular Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, São Paulo, SP, 1981.

- ARAÚJO, A.M. "Alguns ritos mágicos. Abusões, feitiçaria e medicina popular". RAM, 26(161), 1958.
- _____. "Medicina Rústica", In: Folclore Nacional; Ritos, Sambaça, Linguagem, Artes, Vol. 3, Ed. Melhoramentos, São Paulo, SP, 2ª edição, 1967.
- _____. Medicina Rústica. Ed. Brasiliense, São Paulo, SP, 1977.
- ARAÚJO, I. A medicina do povo. Ed: Universitária de Natal, Natal, Rio Grande do Norte, 1980.
- AUGÉ, M. A Construção do Mundo. Livraria Martins Fontes, São Paulo, SP, 1978.
- AZEVEDO, T. "O vegetal como alimento e a medicina do índio", In: RAM, 7(76), 1941.
- BALANDIER, G. "Religião e Poder", In: Antropologia Política, Difusão Européia do Livro/EDUSP, São Paulo, SP, 1969.
- BASTIDE, R. Sociologia do Folclore brasileiro. Ed. Anhembi, São Paulo, SP, 1959.
- _____. "Medicina e Magia nos Candomblés", In: Negros no Brasil: religião, medicina e magia, EDUSP, São Paulo, SP, 1971.
- BEZERRA, I.R. Cultura Popular na Medicina, Monografia apresentada ao Centro de Ciências Sociais Aplicadas da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 1977, mimeo.
- BOGUS, L.M.M. & RODRIGUES, M.I.B.R. (Coords.) Demografia e as Questões Populacionais no Brasil, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Centro de Ciências Humanas, Curso de Extensão Univesitária, Deptº de Sociologia, São Paulo, SP, 1980, mimeo.
- BOLTANSKI, L. As Classes Sociais e o Corpo, Ed. Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1979.
- BONIN, A.A. & MERCADANTE, E. Etnia, Estratégia Política, 1980, mimeo.
- BOSI, E. Cultura de Massa e Cultura Popular: Leitura de Operárias, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, RJ, 1973.
- _____. "Problemas ligados à Cultura das Classes Pobres", In: A Cultura do Povo, 1979.
- BRAGA, J.C.S. A Questão da Saúde no Brasil: um estudo das políticas sociais em saúde pública e medicina previdenciária. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1978, mimeo.
- BRANDÃO, C.R. "A religião dos deserdados", In: Jornal Folha de São Paulo de 23 Dez 1979, Seção Folhetim, nº 153: Religião.

- BRANDÃO, C.R. Os Deuses do Povo, Ed. Brasiliense, São Paulo, SP, 1980.
- _____. Memória do Sagrado, Caderno do Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER) nº 1, Rio de Janeiro, RJ, 1980^a.
- _____. "Saúde e Educação Popular", In: Saúde/Doença do Povo, Caderno Tempo e Presença nº 161 do CEDI, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, Rio de Janeiro, RJ, 1980^b.
- _____. "Cultura do Povo e a Prática da Classe: Canções de Militância", In: Caderno Tempo e Presença, nº 162 do CEDI, Rio de Janeiro, RJ, 1980^c.
- _____. O que é Educação Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, 6ª edição, São Paulo, SP, 1982.
- BUARQUE, C. & PONTES, P. Gota D'Água. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ, 1975.
- CABALLERO, O. Las Medicinas Marginadas. Ed. Guadarrama, Madrid, Espanha, 1975.
- CABRAL, M. A medicina teológica e as benzeduras. Depto de Cultura, São Paulo, SP, 1958.
- CAMARGO, C.P.F. et alii. "A lógica da desordem", In São Paulo, Crescimento e Pobreza, Ed. Loyola, São Paulo, SP, 1975.
- CAMPOS, E. Medicina Popular: Superstições, Crendices e Mezinhas. Livraria Editora Casa do Estudante do Brasil, 2ª Edição, Rio de Janeiro, RJ, 1975.
- CÂNDIDO, A. Os Parceiros do Rio Bonito, Livraria Duas Cidades, São Paulo, SP, 1975.
- CANGUILHEM, G. O Normal e o Patológico, Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- CARO, G. A Medicina em Causa, Centelha, Coimbra, Portugal, 1977.
- CARPENTIER, J. Para uma Anti-Política da Saúde, Editorial Teorema, 2ª Edição, Lisboa, Portugal, 1977.
- CARVALHO, A.R. Pérola Verde: Plantas que Curam e Diversos Meios de Grande Poder Curativo, Ed. Cupolo, São Paulo, 1963.
- CASCUDO, C. Tradição, Ciência do Povo. Ed. Perspectiva, São Paulo, SP, 1971.
- CÉSAR, G. Crendices do Nordeste, Ed. Irmãos Pongetti, Rio de Janeiro, RJ, 1941.
- CHAUÍ, M. "Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites", In: A Cultura do Povo, 1979.
- _____. "Notas Sobre Cultura Popular", In: Arte em Revista nº 3.

- CHAUI, M. O quē Ideologia. Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, 10ª Edição, São Paulo, SP, 1982.
- Código Penal Brasileiro. Ed. Saraiva, 16ª Edição, São Paulo, SP, 1978.
- "Coexistência Produtiva entre Medicina e Curandeirismo", In: Revista Atualidades Médicas, Vol. XIV, nº 8, Ed. Abaeté Ltda. 1977.
- COLSON, C.A. & SELBY, F.K. "Medical Anthropology", In: Annual Revue of Anthropology, vol. 3, N.York, U.S.A., 1970.
- "Conferência Internacional sobre Atención Primária de Salud. Declaración de Alma - Ata", In: Revista Contac Manual nº 1: Principios y Pratica de la Assistēncia Primária de Salud, Comisión Medica Cristiana del Consejo Mundial de Iglesias, Genebra, Suiza, 1981.
- CORDEIRO, H. "A Política dos Medicamentos", In: Saúde e Medicina no Brasil, GUIMARÃES, R. (org). Ed. Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- COSTA & SILVA, L.N. & CARVALHO, M. Padre Cícero: Apóstolo do Juazeiro? Nova Editorial, São Paulo, SP, s/d.
- COSTA, M.A. "Urbanização e Migrações Urbanas no Brasil", In: Costa, M.A. (ed) Estudos de Demografia Urbana, IPEA-INPES, Rio de Janeiro, RJ, 1975.
- CRUTAC: Estudo Piloto sobre Medicina e Farmacopēia Popular na Região do Trairi, Centro Rural Universitário de Treinamento e Ação Comunitária, Natal, RN, 1976.
- CRUZ DE CARAVACA, Ed. Edrel, São Paulo, SP, s/d.
- Decreto-Lei nº 4351 de 3/7/73: regulamentação da Lei Municipal nº 4302 de 2/6/73, que instituiu as Administrações Regionais; Cap. I: Das Administrações Regionais; Cap. II: Da Organização dos Serviços; Cap. III: Das Competências e Atribuições; Cap. IV Das Disposições Finais. Prefeitura Municipal de Campinas, Campinas SP, 1973.
- DONNANGELO, M.C.F. "Assistēncia Médica para Quem?", debate no Jornal Folha de São Paulo, de 20 Jan 1980. Seção Folhetim nº 157.
- DURHAN, E. A Caminho da Cidade. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1973.
- _____. "A Dinâmica Cultural na Sociedade Moderna", In: Arte em Revista nº 3.
- DURKHEIM, E. Las Formas Elementares de La Vida Religiosa: El Sistema Totémico en Australia. Editorial Schapire, S.L.R., Rivadavia 1255, Buenos Aires, Argentina, 1968.
- DURKHEIM, E. & DELACROIX "O Problema Religioso e a Dualidade da Natureza Humana", In: Religião e Sociedade nº 2. Ed. HUCITEC, São Paulo, SP, 1977.

- ELIADE, M. Mito e Realidade. Ed. Perspectiva, São Paulo, SP, 1972.
- ENGELS, F. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ, 1975.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Zahar Ed. Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- _____. Antropologia Social da Religião. Ed. Campus Ltda. Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- FERNANDES, F. Folclore e Mudança Social na Cidade de São Paulo, Ed. Anhembi, São Paulo, SP, 1961.
- FLEURY, S. "Pesquisar saúde pode. Não pode e Criticar", In: Jornal Folha de São Paulo, de 20 Jan 1980; Seção Folhetim nº 157.
- FONTENELLE, L.F.R. Aimorês: Análise Antropológica de Um Programa de Saúde. DASP, Depto de Documentação São Paulo, SP, 1959.
- FOUCAULT, M. O Nascimento da Clínica. Ed. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, RJ, 1977.
- FRAKE, Ch.O. "The Diagnosis of Disease Among the Subanun of Mindanao", In American Anthropology 63(1), 1961.
- FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, RJ, 1982.
- FREUND, J. Sociologia de Max Weber. Ed. Forense, Rio de Janeiro, RJ, 1970.
- FRY, P.H. & HOWE, G.N. "Umbanda e Petecostalismo: Duas Respostas à Aflição", In: Revista Debate & Crítica nº 6. HUCITEC, São Paulo, SP, 1975.
- GALINKIN, A.L. "A Cura do Vale do Amanhecer", In: Revista Pesquisa Antropológica 20, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 1977.
- GARCIA, B.G. "Educação Popular: Algumas Reflexões em Torno da Questão do Saber", In: Cadernos CEDI nº 2, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, Rio de Janeiro, RJ, 1980.
- GIOVANI, G. A Questão dos Remédios, Ed. Polis, São Paulo, SP, 1980.
- GLUCKMAN, M. Rituais de Rebelião no Sudoeste da África, Ed. Universidade de Brasília, Brasília, DF, DF., mimeo, s/d.
- GORZ, A. Caracteres de Classe da Ciência e dos Trabalhadores Científicos, Texto nº 1, Centro Acadêmico de Física, Instituto de Física da UNICAMP, Campinas, 1977, mimeo.
- GOULART, F. "Cultura Posta em Questão", In: Arte em Revista nº 3, 1980.
- GRAMSCI, A. Concepção Dialética da História. Ed. Civilização Brasileira, 3ª edição, Rio de Janeiro, RJ, 1978.

- GRAMSCI, A. Os Intelectuais e a Organização da Cultura, Ed. Civilização Brasileira, 3ª Edição, Rio de Janeiro, RJ, 1979.
- HOMANS, G.C. "Anxiety and Ritual: The Theorie of Malinowski and Radcliff-Brown", In: American Anthropologist, Vol. 43, april-june, 1941.
- IANNI, O. "Texto-Comentário: Cultura do Povo e Autoritarismo das Elites", In: A Cultura do Povo, 1979.
- IBANEZ-NOVIÓN, M. et alii "O anatomista popular: um estudo de caso", In: Anuário Antropológico 77, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, RJ, 1973.
- IBGE-SNR: Recenseamento Geral do Brasil - 1940 - Censo Demográfico, Série Regional, Parte XVII, São Paulo, Tomo 2, 1950.
- Idem, ibidem, 1954.
- Idem, ibidem, 1962.
- Idem, ibidem, Sinopse Preliminar do Censo Demográfico, 1970.
- ILLICH, I. Nêmesis da Medicina: a expropriação da saúde. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, RJ, 1975.
- IRAJÁ, H. Feitiços e credices. Livr. Freitas Bastos, Rio de Janeiro, RJ, 1932.
- KADT, E. Entrevista ao Jornal Folha de São Paulo, de 12 Jul. 1976, São Paulo, SP.
- KELLY, I. Folk Practices in North México. University of Texas Press, Austin, 1965.
- KIEV, A. "Curandeirismo: Mexican", In: American Folk Psychiatry, 1968.
- LAFARGUE, P. O Direito à Preguiça. Kairós Ed., São Paulo, SP, 1980.
- LANDY, D. (org.) "The Hearlers: Statuses and Roles", In: Culture, Disease and Healing, Macmillan Publishing Co., N.Y., 1977.
- LEACH, E. As Idéias de Lévi-Strauss, Ed. Cultrix, São Paulo, SP, 1970.
- LEACH, E.R. Political Systems of Highland Burma, Beacon Preston, Boston, fourth printing, U.S.A., 1970.
- LEFEBVRE, H. A Reprodução das Relações de Produção. Escorpião, Porto, Portugal, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, C. "O feiticeiro e sua magia" e "A eficácia simbólica", In: Antropologia Estrutural II, Tempo Moderno, Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- LIMA, J. Rezas, Meizinhas, Mandingase Mandingueiros da Bahia. Contribuição ao estudo do folk-lore baiano, Tip. Manú, Bahia, 1952.

- LOYOLA, M.A. "Medicina Popular", In: Medicina e Saúde no Brasil, Op.cit.
- LUZ, M.T. As Instituições Médicas no Brasil: instituição e estratégia de hegemonia, Ed. Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1979.
- MACEDO, C.C. "Introdução", In: A Cultura do Povo. Op. cit.
- MACHADO, R. (Org.) Danação de Norma, Ed. Graal, Rio de Janeiro, RJ, 1978.
- MAGNANI, J.G. "Doença e Cura na Umbanda", In: Jornal Folha de São Paulo de 22 Mar 1981, Seção Folhetim, nº 218: Medicina Popular.
- MAGALHÃES, J. Medicina Folclórica, Imprensa Universitária do Ceará, Fortaleza, CE, 1966.
- MAIR, L. La Brujeria en Los Pueblos Primitivos Actuales, Ediciones Guadarrama, Madrid, España, 1969
- MALINOWSKI, B. Os Argonautas do Pacífico Ocidental, Coleção Os Pensadores, Vol. XLIII, Ed. Victor Civita, Abril Cultural, São Paulo, SP, 1976.
- MARTINS, P.G. "Um dia na vida de Brasilino", In: Arte em Revista nº 3, Op. cit.
- MARX, K. O Capital, Livro I, Vol I e II. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ., 1975.
- MARX, K & ENGELS F. Sobre a Religião, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1976.
- MAUSS, M. "Esboço de Uma Teoria Geral da Magia", In: Sociologia e Antropologia, Vol.I. E.P.U./EDUSP, São Paulo, SP, 1974.
- _____. "Ensaio sobre a dādiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", In: Sociologia e Antropologia, Vol.II, 1974.
- _____. "Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas", In: Mauss. Oliveira, R.C. (Org.) & Fernandes, F. (Coord.), Ed. Ática, São Paulo, SP, 1979.
- MELLO, A.R. de. Medicina Comunitária em Campinas e Suas Múltiplas Dimensões: Um estudo de Caso, Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1979, mimeo.
- MILLERSON, G. The Qualifying Association: a study in profession. Routledge, Londres, England, 1964.
- MOFFATT, A. Psicoterapia do Oprimido: Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular. Ed. Cortez São Paulo, SP, 1980.
- MONTEIRO, D.T. "A cura por correspondência", In: Revista Religião e Sociedade nº 1, Ed. HUCITEC, São Paulo, SP, 1977.

- MONTEIRO, D.T. "Igrejas, Seitas e Agências: Aspectos de um Ecumenismo Popular", In: A Cultura do Povo. Op. cit.
- MOTT, Y.T. Caridade de Demanda. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1976, mimeo.
- NASCIMENTO, B. (Org.) Bibliografia do Folclore Brasileiro. Biblioteca Nacional. Divisão de Publicações e Divulgação, Série B, Catálogos e Bibliografias, Rio de Janeiro, RJ, 1971.
- OLIVEIRA, E.R. "A produção do saber popular e a produção do benzedor em Campinas", In: BRANDÃO, C.R. (org.) Estrutura e Processos Sociais de Reprodução do Saber Popular: um estudo sobre os modos de reprodução do conhecimento. Sobre estruturas e relações de ensino - e - aprendizagem entre sujeitos e grupos populares responsáveis pela transferência do saber, práticas produtivas e rituais, UNICAMP, Campinas, SP, 1982, mimeo.
- OLIVEIRA, F. "Acumulação Monopolista, Estado e Urbanização: a nova qualidade do conflito de classes", In: MOISÉS, J.A. et alii. Contradições Urbanas e Movimentos Sociais. Ed. Paz e Terra, CEDEC, Rio de Janeiro, RJ, 1977.
- OLIVEIRA, R.C. Identidade, Etnia e Estrutura Social, Livraria Pioneira Editora, São Paulo, SP, 1976.
- O MEIO GRITO: Estudo Sobre Condições e Direitos Associados ao Problema da Saúde, Cadernos do CEDI nº 3, Rio de Janeiro, RJ, 1980.
- PACHECO, J.C. Medicina popular em São Mateus. Comissão Espírito-santense de Folclore, Vitória, ES, 1963.
- PAIVA, V. "Estado, Sociedade e Educação no Brasil", In: Revista Encontros com a Civilização Brasileira, nº 22. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ, 1980.
- PEREIRA, L. Ensaio de Sociologia do Desenvolvimento. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, SP, 1970.
- PINHO, A.R. et alii. "Tratamentos Religiosos das Doenças Mentais: algumas características no meio baiano", In: Revista de Psiquiatria Clínica, Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, Vol. IV, nº 4, dezembro, São Paulo, SP, 1975.
- Plano Preliminar de Desenvolvimento Integrado, Estudos Setoriais. Desenvolvimento Social: 1. Estrutura Social 2. Ensino, Recreação e Cultura 3. Saúde. 4. Habitação. Prefeitura Municipal de Campinas, SP, 1970.
- POSSAS, C.A. Saúde, Medicina e Trabalho no Brasil. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1980, mimeo.
- PRADO, R.P.S. "Sobre a Classificação dos Funcionários Religiosos da Zona da Baixada Maranhense", In: Pesquisa Polidisciplinar Prelazia de Pinheiro, Vol. 3: (Aspectos Antropológicos). IPEI/Centro de Estudos, Pesquisa e Planejamento, São Luís, MA, 1974.

- PRESS, I. "The Urbano Curandero", In: American Anthropologist, vol. 73, nº 3, June, 1971.
- QUEIRÓZ, M.S. Representação de Doenças e Instituições de Cura numa aldeia de pescadores. Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1978, mimeo.
- RAMOS, A. "Magia e Folclore". RAM 2(16) 1935.
- RAMOS, C.L. A Gente do Londres, Dissertação de Mestrado apresentada ao IFCH da UNICAMP, Campinas, SP, 1976, mimeo.
- RIBEIRO DA SILVA, M.G. Prática Médica: Dominação e Submissão, Zahar, Ed., Rio de Janeiro, RJ, 1976.
- RÍOS, M.D. "Relación Entre Las Creencias en la Brujería y la Enfermedad Psicossomática", In: CHÍRIF, A. (compilador). Salud y Nutrición en Sociedades Nativas, Centro de Investigación y Promoción, CIPA, Ediciones, Lima, Peru, 1979.
- RITCHARD, M. & B. BODE "Popular Medicine In Puntarenas, Costa Rica: Urban and Societal Features", In: Middle American Research Institute, Publication nº 24, Tulane University Press, New Orleans, 1971.
- ROCHA, R. "Educação Popular e Poder", In: Caderno do CEDI nº 6 - Centro Ecumênico de Documentação e Informação, Rio de Janeiro, RJ, 1980.
- RUBEL, A.J. The Epidemiology of a Folk Illness, In: Hispano América.
- SALLOWAY, J.C. "Medical Care Utilization Among Urban Gypsies", In: Jack R. Rollawagen (ed.). Urban Anthropology. Vol. 2, nº 1.
- SANTOS Fº, L. História Geral da Medicina Brasileira, EDUSP - HUCITEC, São Paulo, SP, 1977.
- SANTOS, W.G. "Subvenção na Previdência Social", In: Jornal Folha de São Paulo de 3 maio 1981.
- SÃO PAULO, F. Linguagem médica popular no Brasil. Barreto & Cia, Rio de Janeiro, RJ, 1936.
- SERRANO, A.I. O que é Medicina Alternativa. Coleção Primeiros Passos, Ed. Brasiliense, São Paulo, SP, 1983.
- SGAMBATI, E.R.V. Migração e Demanda de Serviços Psiquiátricos. Projeto de Pesquisa, Faculdade de Medicina da UNICAMP, Deptº de Medicina Preventiva, UNICAMP, Campinas, SP, 1980, mimeo.
- SINGER, P. et alii. Prevenir e Curar: O Controle Social Através dos Serviços de Saúde, Ed. Forense-Universitária, RJ, 1978
- SINGER, P. & BRANDT, V.C. São Paulo: O Povo em Movimento, Ed. Vozes/CEBRAP, Rio de Janeiro, RJ, 1980.

- STEPHAN, N. Gênese e Evolução da Ciência no Brasil, Ed. Arternova, Rio de Janeiro, RJ, 1976.
- SUCHAMAN, E.A. "Social Patterns of Illness and Medical Case", In: B.D. Paul (Ed), Patients, Physician and Illness, N.Y., U.S.A.
- SURINDER, M. "Attitude Toward Different System of Medicine: a Survey of four villages in the Punjab-India", In: Soc. Sci. & Med. vol. 9, nº 11/12, 1975.
- TURNER, V.W. O Processo Ritual, Ed. Vozes, Rio de Janeiro, RJ, 1974.
- VELHO, Y.M.A. Guerra de Orixás, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, RJ, 1973.
- VIANA, W. Síndrome de Migração: Fundamentos psicanalíticos, sociológicos e terapêuticos. Iprosan, Campinas, SP, 1978.
- VILLAS BOAS DA MOTA, A. Rezas, Benzedura, Etcetera, Editora Oriente, Goiânia, GO, 1977.
- YUNES, J. "Nossas crianças estão morrendo" entrevista no Jornal Folha de São Paulo, de 20 jan 1980, seção Folhetim, nº 157, já citado.
- WEBER, M. "Tipos de Comunidad Religiosa (Sociologia de la religión)", In: Economia y Sociedad, t.1., Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, Havana, Cuba, 1971.
- WEFFORT, F.C. "Estudos e Massas no Brasil", In: Revista Civilização Brasileira, nº 7, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, RJ, 1966.
- _____. "Nordestinos em São Paulo: Notas para um Estudo sobre Cultura Nacional e Cultural Popular", In: A Cultura do Povo.
- WILLEMS, E. Cunha, Tradição e Transição em uma Cultura Rural no Brasil. Secretaria de Agricultura, Diretoria de Publicidade Agrícola, São Paulo, SP, 1947.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

Jornais, Revistas e Cadernos

Correio Popular de Campinas

Folha de São Paulo

Pasquim

Movimento

Espaço Psi

Isto é

Rádice

Contact

Atualidades Médicas

Cadernos do CEDI

DOCUMENTOS ORIGINAIS

- "A Questão Democrática na Área da Saúde", trabalho apresentado no 1º Simpósio sobre Política Nacional de Saúde - pelo CEBES, Centro Brasileiro de Estudos de Saúde, - promovido pela Câmara dos Deputados, Comissão Saúde, São Paulo, SP, 1979, mimeo.
- CACEX: Carteira de Comércio Exterior, Importações Autorizadas, Livro de Estatísticas da CACEX/Rio de Janeiro, fls. 0001, EFCX 9403, Rio de Janeiro, RJ, 1979 e 1980.
- Diretrizes do Governo para o Estado do Paraná: Política de Cultura, Curitiba, PR, 1982, mimeo.
- Discussão em Saúde: Proposta do Partido dos Trabalhadores, PT, Curitiba, PR, 1980, mimeo.
- Documentos da Conferência Regional "La Comprensión Cristiana de La Salud Integral", promovida pela Comissão Médica Cristã do Conselho Mundial de Igreja, Quito, Equador, 1982, mimeo.
- Documentos do I Encontro Municipal do Setor Saúde Região Sudoeste do Brasil, Prefeitura Municipal de Campinas, Londrina e Niterói. Prefeitura Municipal de Campinas, Campinas, SP, 1977, mimeo.

- Política de Cultura para o Município de Curitiba, Curitiba, PR, 1983, mimeo.
- P.P.T. Manifesto, Programa e Estatuto do Partido dos Trabalhadores, São Paulo, SP, 1980, mimeo.