



CATOLICISMO E RELIGIOSIDADE POPULAR NO CONTEXTO DO CENTRO-OESTE¹

RELIGIOSITY POPULAR CATHOLICISM AND WITHIN THE

Gilson Xavier de Azevedo**
Carolina Teles Lemos***

Resumo:

O objetivo deste artigo é considerar alguns aspectos históricos da formação do catolicismo popular no Brasil e no Centro-Oeste, buscando identificar suas principais decorrentes. Feito isto, o artigo retoma tal questão e aborda o problema cultural das formas religiosas do catolicismo e da religião popular. Por fim, serão expostos os resultados e concentrado o foco analítico as ambas as formas religiosas aqui tratadas. O artigo é uma construção metodológica de revisão e procura ampliar tal debate dentro do escopo das ciências da religião.

Palavras-chave: Religião; Catolicismo; Religião Popular; Cultura Religiosa; Catolicismo Popular.

Abstract:

The purpose of this article is to consider some historical aspects of the formation of popular Catholicism in Brazil and in the Midwest seeking to identify their main arising. Then, the article takes up this issue and address the cultural problem of religious forms of Catholicism and popular religion. Finally, the article takes the results exposed the analytical focus and concentrate the expression of both religious forms treated here. The article is a methodological construction review and seeks to broaden the debate within the scope of religious studies.

Keywords: Religion; Catholicism; Popular Religion; Religious Culture; Popular Catholicism.

Introdução

Lançar um olhar científico sobre o panorama religioso do Brasil, ou mesmo da região Centro-Oeste, embora não seja tarefa simples, constitui-se em empreita desafiadora, pois que esta está repleta de aspectos fenomenológicos. Para se perceber a multiplicidade de formas religiosas, basta mencionar as festas de reis, dos santos, cavalhadas, noites do fogaréu, ou mesmo, falar das novenas, tríduos, benzeduras, votos e promessas. É preciso ainda fazer menção aos personagens que emergem de tal contexto, as parteiras, benzedores, padres, pais de santo, dentre outros.

¹ Enviado em: 02.03.2019. Aceito em: 19.05.2020.

** Pós-Doutorando, Doutor e Mestre em Ciências da Religião (PUC-GO). Graduado em Teologia, Pedagogia e Filosofia. Professor Titular da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: gilson.azevedo@ueg.br

*** Doutora e Mestre em Ciências Sociais e da Religião (UMESP). Graduada em Pedagogia e Psicologia. Professora Titular da Universidade Católica de Goiás (UCG). E-mail: cetelemos@uol.com.br

De modo a aprofundar tal perspectiva, propõe-se aqui, pensar alguns dos tantos aspectos do catolicismo popular no Brasil, e, em especial, na região Centro-Oeste do país. Há que se focar, primeiramente, em uma história dessa forma de catolicismo que remonta ao Brasil Colônia, para depois, traçarmos um panorama da matriz religiosa brasileira e assim elencar os variados aspectos dessa religiosidade e só então, falar especificamente, das benzedeadas que se mostram como escopo final desse texto.

Religiosidade popular no Brasil colônia

A primeira forma colonial de religiosidade europeia constituída no Brasil foi a jesuíta. A instituição do padroado², anterior à descoberta do Brasil, constituía-se da Coroa portuguesa patrona das missões católicas em regiões da Ásia, África e Brasil. O padroado permitia à Igreja em expansão garantir o sustento de seus missionários e párocos.

Em 1500, a cultura popular era a cultura de todo o mundo; uma segunda cultura para os instruídos e a única para os demais. Por volta de 1800, contudo, em muitas partes da Europa, o clero, a nobreza, os comerciantes, os homens de ofício e suas mulheres - haviam abandonado a cultura popular, da qual estavam agora separados, como nunca antes, por profundas diferenças de visão de mundo.³

Apesar de todas as articulações políticas e econômicas construídas no século XVI, somente no século XVII é que Roma se preocuparia dos processos de evangelização colonial. De acordo com Souza⁴: “A religiosidade subordinava-se à força aglutinadora e organizatória dos engenhos de açúcar, integrando o triângulo Casa Grande-Sentada-Capela”.

Em tal contexto, mestiços, brancos europeus, índios e negros estariam, segundo Souza⁵, “condenados” ou determinados a uma forma inevitável de sincretismo popularizado pela ausência de visitas e presenças pastorais de bispos, arcebispos ou mesmo padres. O padroado estava em sintonia com a Monarquia, o que facilitava dentre outros, a admissão da escravidão.

A originalidade da cristandade brasileira residiria, portanto na mestiçagem, na excentricidade em relação a Roma, e no eterno conflito representado pelo fato de, sendo expressão do sistema colonial, ter que engolir a escravidão: uma cristandade marcada pelo estigma da não fraternidade⁶

² O padroado foi criado através de sucessivas e gradativas bulas pontifícias, como resultado de uma longa negociação da Santa Sé com os Reinos Ibéricos, Portugal e Espanha. Por meio destas bulas, que assumiram incalculável valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, deveria construir e prover as igrejas, com todo o necessário para o culto; nomear os párocos por concursos e propor nomes de bispos, sendo estes depois formalmente confirmados pelo Papa.

³ BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989, p. 208.

⁴ SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994, p. 87.

⁵ SOUZA, 1994, p. 87.

⁶ SOUZA, 1994, p. 88.

Pode-se afirmar que a religião católica no Brasil e mesmo as formas religiosas indígenas e africanas pouco sofreram com a influência tridentina⁷ que buscava unificar a fé no novo continente em relação à fé estabelecida em Roma. Nossa religiosidade é, portanto, especificamente, colonial. A igreja reformada e o Absolutismo moderam, de forma avassaladora as elites, não conseguindo tornar homogênea a fé colonial.

No século XVIII, as primeiras visitas, efetivamente pastorais, deparam-se com uma religiosidade rural desprovida de elementos catequizantes mínimos para uma uniformização. Apenas uma breve memorização de alguns rudimentos religiosos era o que conseguia a ação tridentina. “Mesmo os negros batizados ‘não sabem quem é seu criador, o que hão de crer, que lei hão de guardar, como se hão de encomendar a Deus.”⁸ Nesse contexto, floresceu nas senzalas uma força bem mais intensa e ligada às raízes do sofrimento negro, a religiosidade afra. “Arrancados das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que se haviam constituído suas divindades [...] a religião africana secretou sua própria concha”⁹

Nos tempos coloniais, a documentação fala muito pouco dos benzedores. Fica difícil dizer se realmente eram escassos ou se a Inquisição, as devassas episcopais e os demais poderes se importavam pouco com eles. Como o hábito de benzer perdura ainda hoje entre nós, a segunda hipótese parece ser a mais provável.¹⁰

Foi justamente nesse preâmbulo repleto de paganismos que o catolicismo prosseguiu mesclando-se com as formas religiosas variadas do Brasil colônia. Ao final do século XVIII, o que se viu com a chegada da força da Inquisição Católica foram inúmeras perseguições às congadas, reisados, rituais para atrair casamento e folias, todos sem grande sucesso, pois perdurou a força popular da religiosidade.

Ainda no primeiro século de vida, a colônia veria proliferarem em seu solo as santidades sincréticas, misturas de práticas indígenas e católicas. O catolicismo de origem europeia continuaria, na colônia, a se mesclar com elementos estranhos a ele, multifacetados, muitas vezes, como a própria religião africana transmigrada. [...] Conforme avança o período, os traços se esfumam, se interpenetram, e começa a surgir um só corpo de crenças sincréticas.¹¹

Uma prática muito comum na Colônia era a adivinhação. Como as práticas mágicas, o seu objetivo era servir às necessidades da comunidade, e podia ir desde a procura de simples objetos até a de escravos fugidos. Era comum a estigmatização de pessoas que se dedicavam a essa tarefa, sobretudo mulheres, o que compôs na mentalidade popular um estereótipo dessas como feiticeiras. O processo das práticas mágicas era comum, e podia ser encontrado nos mais variáveis espaços.

Nesse conjunto de considerações, nota-se, por fim, que a religiosidade popular afetou e foi afetada pelo catolicismo oficial. O processo de mestiçagem não ocorreu apenas no campo da

⁷ O Concílio de Trento, realizado de 1545 a 1563, foi o 19º concílio ecumênico da igreja romanista (em oposição às igrejas orientais e às protestantes). Foi convocado pelo Papa Paulo III para assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica, no contexto da Reforma da Igreja Católica e da reação à divisão então vivida na Europa devido à Reforma Protestante, razão pela qual é denominado também de Concílio da Contrarreforma.

⁸ SOUZA, 1994, p. 92.

⁹ SOUZA, 1994, p. 94.

¹⁰ SOUZA, 1994, p. 184.

¹¹ SOUZA, 1994, p. 94; 96.

cultura, mas em todos os campos e espaços sociais daquele período, fazendo emergir uma forma muito específica de prática religiosa, a qual se pretende tratar a seguir.

A religiosidade popular e sua questão cultural

Das breves considerações expostas no tópico anterior é possível construir alguns pressupostos que nos ajudarão a aprofundar o panorama da religiosidade popular. O primeiro deles é o de que o Brasil não é um país de doutrinas homogêneas como sonharam os europeus; depois é possível perceber que mesmo as religiões oficiais como o catolicismo não se desenvolveram aqui de forma pura, e em terceiro, nota-se que o campo religioso brasileiro, além de vasto, é multifacetado, ou seja, rico do ponto de vista fenomenológico e, portanto deve ser estudado dentro dessa perspectiva.

Já há algum tempo a relação entre o enriquecimento dos países do chamado primeiro mundo e o empobrecimento dos países do chamado terceiro mundo; modernidade e pós-modernidade; secularismo e aumento de manifestações religiosas; desenvolvimento e conservadorismo, entre outras, suscitaram uma série de perguntas em relação a diferentes temas relevantes que configuram a sociedade atual.¹²

Do campo religioso descrito e da afirmação de Lemos,¹³ pode-se entrever que não faltaram tendências e pressões sobre tal campo. Não obstante, a religiosidade e as formas religiosas emergiram no Brasil de maneira não particular, e isso, faz com hoje não seja possível estudar nossa cultura sem esbarrar em tais nuances. O campo religioso do Centro-Oeste não se mostra em nada diferente do âmbito nacional, os quilombos e senzalas aqui existentes além da influência indígena cuidaram de moldar esta região de modo a dar-lhes uma religiosidade própria conforme expressa Lemos:

Uma das expressões religiosas que foram gestadas nesse período histórico e que permanece permeando o campo religioso na região Centro-Oeste são as festas, pois, uma das coisas que sempre espantou a todos os viajantes europeus não ibéricos que por algum tempo vieram conviver conosco a aventura do Brasil foi a constatação de que havia sempre festas, todo o tempo, por toda a parte e por todos os motivos. [...] Nessas festas é preciso que haja fogos, muita comida, procissões, cantos e danças.¹⁴

Em lugares como Pirenópolis, dentre outros, afirma o autor, algumas figuras que ao olhar do viajante distraído podem parecer haver saltado do século XVIII desafiam-se a cavalo, travam lutas com danças e bastões, viajam dias e dias cantando e rezando terços de casa em casa, comem exageradamente em público ou se deixam coroar com rara solenidade, e em seu "ano de festa", ostentam o nome de *Imperador do Divino*.¹⁵

Bertazzo¹⁶ faz menção às festas de irmandades de cunho religioso, nas quais as manifestações religiosas eram vistas pelos europeus como atos de irreverência que nada tinham a

¹² LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Descubra, 2008, p. 29.

¹³ LEMOS, 2008.

¹⁴ LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012, p. 129.

¹⁵ LEMOS, 2012, p. 129.

¹⁶ BERTAZZO, J. O escravo e a religião. In: AMADO, W. (Org.). *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989. p. 55.

ver com a religião oficial e seus ritos. No entanto, segundo Lemos¹⁷ tais manifestações expressavam a queixa, o suspiro de dor e o desejo de liberdade dos escravos diante da dureza da escravidão. "O reisado, a congada e outras formas festivas dos negros congregaram e revitalizaram valores e culturas, em Goiás". Do mesmo modo:

A estrutura das festas organizadas pelos negros africanos parecia reproduzir, em Goiás, uma realidade vivida por eles na África. A recriação de personagens como reis, rainhas, juízes, juízas e governadores nas congadas de Goiás poderia despertar certo desejo nos povos negros em reconstruir aquela realidade simbólica da festa na Cidade de Goiás. Os símbolos, as imagens, os gestos, os instrumentos musicais e o corpo iam se transformando num rito de libertação, em armas sociais. A festa remetia os negros ao passado, aos seus ancestrais, às suas raízes, e esse estado de espírito e de reavivamento de memória os fortalecia e reforçava a sua identidade social na Cidade de Goiás.¹⁸

Nesse sentido, as festas ganharam não apenas um enfoque cultural, mas social e libertário. Ainda para Lemos¹⁹ a fartura de alimentos criava uma realidade bem diferente da que se via no dia a dia dos negros.

As procissões religiosas católicas da Cidade de Goiás iam-se vestindo da roupagem cultural africana, com os seus ritos, suas músicas e instrumentos musicais, com suas coreografias e luminosidade. E os espaços iam sendo enegrecidos com a participação, cada vez maior, dos povos negros, propiciando, assim, uma reconstrução do universo simbólico atualizado em terras da diáspora goiana. Manifestações festivas religiosas como reisados, congadas, moçambiques e outras expressões devocionais, se espalharam em Goiás como herança cultural negra, reinterpretadas nos espaços católicos.²⁰

Além das formas religiosas citadas e presentes no cenário goiano, encontra-se ainda a Romaria, mas especificamente em honra ao Divino Pai Eterno, que mobiliza todo ano centenas de fiéis pelas estradas do Estado rumo à cidade de Trindade, nome que homenageia a entidade em questão. Segundo Rabelo²¹: "Romeiros vindos de diversas localidades desfilam, em procissão, pela cidade, em carros de bois. Os carros são ornamentados, com o nome da localidade de origem, e o carroiro vem acompanhado de sua família".

Como ao Centro-Oeste não faltaram as mais diversas manifestações religiosas, atenta Farinha que:

A religiosidade católica tem um grande peso na configuração da cultura goiana, no entanto, percebe-se que a assimilação dessa religiosidade não foi unilateral, pois a cultura popular atuou de maneira ativa, refazendo e reinterpretando as práticas da Igreja Católica, um exemplo dessa leitura específica, são as práticas das mulheres benzedoras, que em um

¹⁷ LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.

¹⁸ LEMOS, 2012, p. 130.

¹⁹ LEMOS, 2012, p. 131.

²⁰ LEMOS, 2012, p. 132.

²¹ RABELO, Cláudia Maria. *A Festa do Divino Pai Eterno em Trindade: Uma Expressão do Catolicismo Popular em Goiás*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2001, p. 109.

contexto de atendimento médico precário atuaram como agentes de cura para a população carente de Goiás.²²

O que pode ser acrescido a esse ponto é que as formas não oficiais de religiosidade, assim como no restante do Brasil, tiveram ou construíram espaço também no Centro-Oeste do país, incorporando culturas, sobretudo mineiras, sulistas e paulistanas. Nesse sentido, faz-se necessário ampliar cada vez mais o leque de pesquisas que permitam entender e descrever esse conjunto fenomenológico aqui presente.

A multiplicidade de pesquisas que tem surgido nas últimas décadas, sobre temas relacionados com o fenômeno religioso tem evidenciado a complexidade dos diversos conceitos com os quais se trabalha. Religião, igreja, religiões, igrejas, religiosidade, religião popular, religiosidade popular, catolicismo popular são termos utilizados, algumas vezes sem muita precisão de significado.²³

Ao mesmo tempo em que as abordagens do tema religião se deparam com conjuntos que apresentam certo sincretismo temático e conceitual, a necessidade de precisão acadêmica exige posicionamento racional e foco aproximado que dê conta de separar tais conceitos, como é o caso de distinguir religião popular de catolicismo popular.

Toda a religião, inclusive a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer "superficialmente" unitária, a fim de não fragmentar-se em Igrejas nacionais e em estratificações sociais), é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também este variado e desconexo.²⁴

Nesse contexto, pode-se falar de um conjunto variado de catolicismos vivenciados de maneira, às vezes análoga, às vezes não, por grupos distintos. Cada grupo tem suas próprias manifestações religiosas, cria seus ritos e seus misticismos, em torno da fé que os une.

As manifestações de fé próprias da piedade popular constituem, de maneira geral, um valor autêntico. Deve-se estudá-las, purificando-as do que tiverem de menos exato, delas partindo para uma evangelização proveitosa e enriquecendo-as com seus elementos próprios da liturgia e descobrindo nelas elementos que possam ser assumidos pela própria Liturgia. De maneira particular não se perca de vista a direção cristocêntrica e comunitário-eclesial que a reforma e a renovação promoveram.²⁵

Do mesmo modo, para Suess,²⁶ a formação do catolicismo popular acontece segundo cada região do Brasil e seu grau de isolamento urbano. Não só a questão cristocêntrica, mas diversos outros elementos que se compõem de toda uma roupagem ritualística são deixados de lado ou

²² FARINHA, Allyne Chaveiro. (UFG). *Práticas das mulheres benzedoras em Goiás*. Congresso Nacional de História da Universidade Federal de Goiás – Campus Jataí, 2010. Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/anais2010/Caderno%20resumos.pdf>. Acesso em: 26 Jul. 2014, p. 47.

²³ LEMOS, 2008, p. 132.

²⁴ GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. 4ª ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981, p. 144.

²⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 130.

²⁶ SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.

redimensionados no catolicismo popular. Por outro lado, o catolicismo é apenas uma das formas de religiosidade popular existente, mesmo dentro do seu próprio reduto, já que conforme se fez menção, índios incorporaram elementos católicos em seu culto, orixás africanos foram substituídos por santos católicos e benzedeiros incorporaram rezas e preceitos do catolicismo oficial.

A religião popular que se pode propor como objeto de estudo, não é uma realidade imóvel e residual, cujo núcleo seria uma “outra religião” vinda do paganismo e conservada pelo mundo rural: pelo menos não exclusivamente. Ela inclui todas as formas de assimilação ou de contaminação e, sobretudo, a leitura popular do cristianismo pós-tridentino, como também as formas de criatividade especificamente populares.²⁷

Assim, a religiosidade popular é fruto de influências externas ao seu cotidiano. Entram nesse bojo, a modernização capitalista, processos avançados de urbanização, industrialização e educação conforme cita Parker²⁸: “as religiões populares são manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial”.

Pode-se acrescentar que a religiosidade popular se caracteriza por uma compreensão limitada da religião oficial. Limitada no sentido intelectual, social, moral e cultural. Trata-se de uma exacerbação conceitual de princípios essenciais da religião oficial em função dos desejos de libertação e expiação de culpas para uma maior aproximação e posse do sagrado.

Religiosidade popular é a totalidade de convicções e práticas religiosas, formadas por diferentes grupos étnicos e sociais na confrontação das suas culturas típicas com o cristianismo, como cultura dos povos dominantes. É uma tentativa de conservarem a sua identidade e existência como povo que sabe que na religião, na sua fé e nas suas celebrações rituais, podem afirmar a sua modalidade de ser homem e cristão.²⁹

Mesmo havendo formas muito antigas, até mesmo coloniais de religiosidade popular, notam-se formas muito atuais. Tal dado indica que em qualquer tempo-espaco sempre emergirá do seio da oficialidade, a forma contravertida de compreensão, nesse caso da religião. Para Lemos³⁰: “A crença nestas diferentes entidades não se dá de forma organizada, separada, estruturada ou elaborada. Mistura-se com as realidades concretas do cotidiano das pessoas, oferecendo-lhes sentido”.

Outro fator recobrado por Lemos³¹ é que a religião assume uma vertente dita popular, dado que sobre esta grande parcela da população de um local, região, estado ou país, não há forte controle, justamente como acontece no Brasil. Povo, nesse contexto, pode ser os marginalizados, os esquecidos, os oprimidos, os assalariados, desprovidos de pelo menos três elementos essenciais à interpretação dos elementos de uma religião oficial: educação e cultura padronizadas, além de interação com as manifestações dessa forma religiosa.

A complexidade da relação entre religião popular e religião oficial é o reflexo da complexidade simultânea das relações de classes, do grau de desenvolvimento institucional do campo religioso e das relações simbólico-reais entre culturas e povos, entre encontro

²⁷ VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Ed. Brasiliense. 2. ed., 1991, p. 167.

²⁸ PARKER, Cristián. *Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Trad. Attílio Bruneta. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 155.

²⁹ SUESS, 1979, p. 14.

³⁰ LEMOS, 2008, p. 42.

³¹ LEMOS, 2008.

Inter-étnicos e cruzamentos transculturais. [...] ocorrem traços religiosos comuns entre as classes altas e médias e os grupos de trabalhadores, sub-proletários, camponeses, colonizadores e massa de desempregados e subempregados.³²

Tais realidades não significam necessariamente uma separação entre religião oficial e popular, mas sim, o fato de que ambas existem, por vezes, dentro da mesma sociedade, cultura e fenômeno religioso. Para Lemos³³: “Os motivos pelos quais a religiosidade popular exerce a função de responder às necessidades concretas cotidianas da vida é o fato de apresentar uma teologia compreensível, que forneça sentido a estas necessidades”.

A religiosidade popular não se separando da religião oficial, também suas práticas não se veem separadas das demais práticas cotidianas, dado que é função religiosa, santificar o dia, salvar o dia, dar-lhe sentido. Novamente Lemos³⁴ indica que “a religiosidade popular se apresenta como um espaço em que as pessoas podem encontrar um sentido em relação à sua realidade e necessidades cotidianas”.

Muitas pessoas, principalmente as que vivem em situações de extrema pobreza, remetem as causas dos males, tais como: doenças, desavenças familiares, intempéries climáticas ou qualquer situação difícil a alguma entidade sagrada. Esta prática faz com que as pessoas se sintam liberadas da necessidade de enfrentar suas próprias fragilidades. Se não são elas as responsáveis pelas calamidades que atingem suas vidas, mas a origem do bem e do mal está no sagrado, também será este sagrado que deverá solucionar seus problemas.³⁵

Assim, o que foi tratado no presente tópico permite certo entendimento sobre o conceito e as formas de manifestação do que se quer entender aqui por religião popular, sobremaneira, na forma de catolicismo popular ora exposto. Há que se tratar ainda sobre outra forma de religião e de catolicismo popular já mencionada que são as benzedeadas; empreita que se fará a seguir.

Religiosidade popular e o caso das benzedeadas

Conforme já foi enunciado acima, as benzedeadas e suas práticas são uma extensão do que aqui se convencionou chamar de religião ou catolicismo popular. Em suas práticas, estão presentes os mais variados elementos do catolicismo e dos cultos-afro no Brasil. Para Lemos³⁶:

As variações entre essas modalidades de benzedeadas são significativas, vão desde o modo como elas se definem e se apresentam para a clientela, o tipo de clientela, a utilização dos recursos terapêuticos, até à questão da remuneração profissional.

Outra predominância no caso das benzedeadas é que sua origem remonta à vida rural do entorno das cidades e aldeias. Em tais localidades, “um traço marcante da cultura camponesa é a partilha, a necessidade de estar juntos, de fugir da solidão”.³⁷ Nesse caso, fugir da solidão poderia muito bem significar receber as pessoas para benzer. Seja no meio rural, seja urbano, a prática da

³² PARKER, 1996, p. 57.

³³ LEMOS, 2008, p. 47.

³⁴ LEMOS, 2008, p. 48.

³⁵ LEMOS, 2008, p. 49.

³⁶ LEMOS, Carolina Teles. O perfil de uma benzedeadas: aliança entre chás, “provas” e partos no cotidiano da vida camponesa. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (coord.). *Ainda o Sagrado Selvagem*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010, p. 302-320.

³⁷ LEMOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: UCG, 2005, p. 74.

benzeção e a figura da benzedeira são tão antigas quanto à humanidade. Não só tem origem em uma cultura milenar de conjuntos pouco sistêmicos, porém, muito significativos de sabedoria popular, de vida, medicinal e social.

A benzeção como prática cultural atravessou os séculos, chegando até os dias hodiernos, com rupturas e permanências, bastante presente no cotidiano, mormente de pessoas das classes populares, mas não restrita a elas, porque a cultura não é estanque, fechada, limitada a um determinado estrato da sociedade.³⁸

Para Lemos³⁹ a prática da benzeção é bem mais antiga que os registros mostram, sendo ainda mais comum, nos meios onde tenham aflorado formas aqui descritas de catolicismo e religiosidade popular. Também muito variadas são as razões para se buscar o auxílio de uma benzedeira, sendo que as doenças são a principal delas, de longa data.

O conteúdo da súplica normalmente faz uma ligação entre o mal que está atrapalhando e o sagrado a quem se dirige a benzedeira. Esta descreve o mal e faz o pedido. As súplicas normalmente são feitas em nome de Deus, da Virgem Maria e das três pessoas da Santíssima Trindade. Pede-se também a intervenção de alguns santos que são considerados protetores em relação a alguma doença ou a algum tipo de animal em particular.⁴⁰

Nesse primeiro contexto há que se perceber uma relação direta entre o papel exercido pelas benzedeadas e as questões de saúde, o que, necessariamente, difere-as da prática institucionalizada católica que envolve missa e sacramentos, à exceção, da unção dos enfermos que também apresenta esta relação com os estados de saúde-doença-morte. Um segundo ponto é o da questão teológica acerca da prece.

Não há nenhuma preocupação com fidelidade às verdades teológicas, ao contrário, às vezes o conteúdo dos benzimentos não parece ter nenhum sentido teológico ou mesmo seguir alguma lógica científica ou de linguagem. O importante é o caráter sagrado que se dá às palavras e fórmulas que são pronunciadas.⁴¹

A benzedeira responde imediatamente ao problema, não consulta primeiro as entidades para depois dar a resposta, ao contrário, ouve a queixa e logo em seguida propõe a oração, impõe a mão ou o ramo e age como quem extirpa ali mesmo o mal. Para Lemos⁴² “os ritos não são reações espontâneas à situações de perigo, mas, representações dessas reações, institucionalizadas”. Mesmo sendo imediato o atendimento, a benzedeira mantém em sua memória um rol de possibilidades de benzeção; não há uma ritualidade institucionalizada como se percebe, por exemplo, no rito de uma missa, onde-se tem um momento para cada rito, ao contrário, o que fora bento hoje de uma maneira, pode receber uma oração diferente amanhã, dependendo da conversa que se tem antes com o postulante.

³⁸ CAVALCANTE, J. M.; CHAGAS, W. F. As mulheres benzedeadas: entre o sagrado, a saúde e a política. In: *II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, leituras e representações*. Disponível em: <http://itaporanga.net/genero/gt1/3.pdf>. Acesso em: 5 Mai. 2013, p. 2.

³⁹ LEMOS, Carolina Teles. As práticas de benzedura como forma de cura no contexto do catolicismo popular brasileiro. In: LEMOS, Carolina Teles. REIMER, I. R.; SOUZA, J. O. *O sagrado na vida: subsídios pra aulas de teologia*. Goiânia: PUC, 2009, p. 181.

⁴⁰ LEMOS, Carolina Teles. Benzedura: uma forma de exercer o poder. In: Carolina Teles Lemos. (Org.). *Religião e saúde*. 1ed. Goiânia: Deescubra, 2007, v. 2, p. 3.

⁴¹ LEMOS, 2007, v. 2, p. 4.

⁴² LEMOS, 2007, v. 2, p. 4.

Para benzer é necessário concentrar-se, fazer um pequeno silêncio e pensar nas palavras que se diz. Durante o benzimento, as benzedeadas às vezes sentem reações como bocejos, os olhos que lacrimejam e alguns calafrios. Depois fica feliz se a pessoa doente consegue a cura. Muitas vezes o benzimento exige a participação de quem está sendo benzido, por ser dialogado.⁴³

Lemos⁴⁴ ainda menciona que a benzeção é uma prática de gestos e não de ritos, sendo que o poder intuitivo da benzedeadas está em plena atividade naquele momento, tanto em relação aos elementos materiais (rosário, fitas de palha, faca, cinza, cuspe vinho, pinga) quanto aos naturais (ramos verdes, sal, água, açúcar). No meio rural, parece que a situação não é muito diferente quanto à prática da benzeção.

Os problemas de que se ocupa a benzedeadas, no meio rural, são as dificuldades práticas que envolvem a sobrevivência no dia-a-dia. Vão desde o benzimento ao cavalo por causa da bicheira, até a expulsão de insetos e cobras venenosas do roçado, picadas de bichos, machucaduras, simpatias; mas o problema principal é sempre a doença, pois é muito comum na casa da benzedeadas as mães virem se queixar de que seus filhos apresentam problemas como bichos, simioto, brotoeja, sapinho, bronquite, destroncadura, mau-jeito, torcimento de braço, de pé, ou que suas crianças estão assustadas, com quebranto, mau-olhado, inveja, olho gordo ou moleza e abrição de boca. Ou as próprias mães apresentam problemas de recaída de dieta, barriga caída, varizes, hérnia, dores no peito, nas costas, nos pés, machucaduras, problemas de circulação.⁴⁵

Ainda, no que diz respeito à relação com o catolicismo oficial, a prática católica popular exercida pela benzedeadas é em geral desvinculada do ir ou não a uma igreja, já que isso não altera as prioridades de sua prática. O fato de frequentarem celebrações não influencia drasticamente sua prática, a menos que haja algum tipo de radicalismo por parte do pároco. Nesse sentido, a rede de relações da benzedeadas é em geral muito ampla, sendo seu papel de liderança em relação às pessoas que a procuram. Além de muitos contatos, nada acontece no plano metódico e frio, algo que se percebe muitas vezes na relação do padre com a comunidade. Não há distanciamentos entre as benzedeadas e os que as procuram, embora se note serem, em geral, reservadas no modo de se vestir e falar. “Como a benzedeadas é procurada também pela mediação que faz entre as pessoas que a procuram e o sagrado, à medida que suas preces e ritos libertam as pessoas do mal que as tortura, cresce sua legitimidade na comunidade”.⁴⁶

Não obstante, seu papel é o mesmo de um sacerdote, ou seja, o de mediar como foi citado, o reclamante ou cliente e o sagrado; ela é a mediadora entre a terra e o céu naquele momento.

Este fator pode explicar porque o padre censura a prática da benzedura, mesmo que na zona rural a maioria das benzedeadas seja católica. Para começar, elas realizam sua prática de benzimentos por sua própria conta, fora das esferas e dos quadros coletivos do seu grupo de fé. Elas justificam essa postura afirmando que participar ou não da Igreja praticamente não está relacionado com sua função de benzedeadas; muitas vezes elas deixam de participar porque o padre local as censura por suas práticas.⁴⁷

Lemos ainda menciona a esse respeito que:

⁴³ LEMOS, 2007, v. 2, p. 5.

⁴⁴ LEMOS, 2007, v. 2, p. 5.

⁴⁵ LEMOS, 2007, v. 2, p. 7.

⁴⁶ LEMOS, 2007, v. 2, p. 9.

⁴⁷ LEMOS, 2007, v. 2, p. 11.

Embora muitas vezes o clero ou outras pessoas consideradas como culturalmente superiores tratem a benzeção como magia, feitiçaria, como algo exótico, rústico ou pitoresco, esta é um modo de intervir no processo social, mesmo que a benzeadeira não desempenhe sua função criticamente ou que essa intervenção se dê dentro de limites visíveis.⁴⁸

Assim, a benzeadeira mantém, quase que naturalmente um sistema de sinais e símbolos que usa cotidianamente a seu favor e dos outros, sua vida, roupas, ações, falas são sinais e símbolos de sabedoria popular que recorrem aos elementos religiosos do catolicismo em favor das pessoas que a procuram.

A existência de recursos culturais, de um sistema adequado de símbolos públicos é tão essencial para essa espécie de processo como o é para o raciocínio orientador. Assim sendo, o desenvolvimento, a manutenção e a dissolução de 'humores', 'atitudes', 'sentimentos', e assim por diante, que são 'percepções' no sentido de estado ou condição, não sensações ou motivos, constituem tanto uma atividade basicamente privada dos seres humanos quanto o 'pensamento' orientador.⁴⁹

Nesse sentido, Lemos⁵⁰ entende que o fato de a benzeadeira ser ou não participante de uma comunidade católica não tem nenhuma relação direta com sua prática. "Seu trabalho de benção e de cura é exercido por uma relação direta e pessoal entre ela e a clientela consumidora de seus serviços". Não há, portanto uma ritualidade hermética, ao contrário, cada questão, cada queixa exigirá da benzeadeira uma força, um pedido ao sagrado, uma intervenção diferente; "elas aparecem quando seus(suas) praticantes estão frente a frente com o problema do limite no que tange às questões consideradas por eles(as) como de fundamental importância para sua sobrevivência e a de suas famílias".⁵¹

Os conhecimentos sobre plantas, banhos, receitas, chás, simpatias, massagens, escaldapés, suadouros, garrafadas e medicamentos caseiros são a máxima expressão da cultura, da religião, da crença e do catolicismo populares, espaço em que a medicina popular encontra seu respaldo e força também. A benzeadeira assume certa função de agente pública de saúde, embora não seja reconhecida como tal.

Pelo fato de situar-se entre o espaço da medicina popular e o espaço religioso, a benzeadeira ocupa-se com os problemas reais e práticos da vida das pessoas, por isso sua presença dá força e segurança à comunidade. As pessoas recorrem a ela porque confiam em suas habilidades, seus conhecimentos relacionados à medicina caseira, e por isso acessível, e a outros setores de seu cotidiano. Em outras palavras, a eficácia da benzedura se dá em grande parte porque esta se insere no quadro dos saberes designados pela sociologia como saberes do senso comum, do conhecimento próprio da realidade de todo dia.⁵²

Desse modo, a prática da benzeção situa-se dentro de um enorme raio de seguimentos por ela representados direta ou indiretamente. Embora não reconhecidas como tal, as benzeadeiras são uma espécie de esteio social para os problemas físicos e existenciais. Como diria um antigo adágio popular, estão presentes em nossa vida "de mamando a caducando", ou seja, desde os cuidados e os chás para os recém-nascidos, até a mais elevada idade, as pessoas prescindem de seus serviços.

⁴⁸ LEMOS, 2007, v. 2, p. 15.

⁴⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 94-95.

⁵⁰ LEMOS, 2009, p. 183.

⁵¹ LEMOS, 2010, p. 11.

⁵² LEMOS, 2010, p. 16.

Com essas práticas, quando as pessoas se sentem impotentes para enfrentar seus males, os enfrentam simbolicamente; caso esse enfrentamento fracasse, responsável pelo fracasso é o sagrado, que não cumpriu sua parte. Essa postura lhes proporciona um sentimento de dignidade humana perante elas próprias e a sociedade que as cerca. Na vivência cotidiana da religiosidade popular, seus/suas praticantes podem ser o que são, embora os outros tenham a impressão de tê-los convencido do contrário.⁵³

Assim, acredita-se que a relação entre as benzedeadas, suas práticas e o catolicismo em sua forma popular, é bem mais intrínseca que se possa pensar, permeando nosso cotidiano desde as primeiras manifestações humanas no mundo.

Considerações Finais

Ao abordar o catolicismo e a religiosidade popular no contexto histórico e regional do Centro-Oeste, levando em consideração o entorno da questão cultural desta forma religiosa, notou-se que ambos se constituem manifestação do humano onde quer que este esteja inserido. Depois, tomar tais considerações dentro do caso das benzedeadas, apenas consuma o dito e revela o não dito que seria o fato de que as benzedeadas estão tão presentes nesse cotidiano quanto qualquer outro seguimento religioso oficial.

Acredita-se que com esta breve contribuição, poder-se-á ampliar o debate dentro do campo das ciências da religião em relação às questões no entorno do que se pode realmente chamar de religião oficial e o que, até então, ficou relegado à condição de religião popular ou simplesmente religiosidade popular.

Referências

- BERTAZZO, J. *O escravo e a religião*. In: AMADO, W. (Org.). *A religião e o negro no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião*. SACHS, Viola (org.). *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, 27-58.
- BURKE, Peter. *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- CAVALCANTE, J. M.; CHAGAS, W. F. As mulheres benzedeadas: entre o sagrado, a saúde e a política. In: *II Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: Culturas, leituras e representações*. Disponível em: <http://itaporanga.net/genero/gt1/3.pdf>. Acesso em: 5 Mai. 2013.
- FARINHA, Allyne Chaveiro. (UFG). *Práticas das mulheres benzedeadas em Goiás*. Congresso Nacional de História da Universidade Federal de Goiás – Campus Jataí, 2010. Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/anais2010/Caderno%20resumos.pdf>. Acesso em: 26 Jul. 2014.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

⁵³ LEMOS, 2010, p. 22.

- LEMOS, Carolina Teles. *As práticas de benzedura como forma de cura no contexto do catolicismo popular brasileiro*. In: LEMOS, C. T.; REIMER, I. R.; SOUZA, J. O. O sagrado na vida: subsídios pra aulas de teologia. Goiânia: PUC, 2009.
- LEMOS, Carolina Teles. *Benzedura: uma forma de exercer o poder*. In: LEMOS, Carolina Teles (Org.). *Religião e saúde*. Goiânia: Deescubra, Vol. 2, 2007.
- LEMOS, Carolina Teles. O perfil de uma benzedeira: aliança entre chás, “provas” e partos no cotidiano da vida camponesa. In: AUGUSTO, Adailton Maciel (Coord.). *Ainda o Sagrado Selvagem*. São Paulo: Fonte Editorial; Paulinas, 2010. p. 302-320.
- LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Deescubra, 2008.
- LEMOS, Carolina Teles. *Religião e tessitura da vida cotidiana*. Goiânia: PUC Goiás, 2012.
- LEMOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: UCG, 2005.
- PARKER, Cristián. *Religião Popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Trad. Atílio Bruneta. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RABELO, Cláudia Maria. *A Festa do Divino Pai Eterno em Trindade: Uma Expressão do Catolicismo Popular em Goiás*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2001.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia da Letras, 1994.
- SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Ed. Brasiliense, 1991.