

# O imaginário em rezas e benzeduras populares: poder simbólico na interpretação do sagrado

*El imaginario en rezos y bendiciones populares: poder simbólico en la interpretación de lo sagrado*

**Natália de Paula Reis**  

nreis.letras@gmail.com

Universidade Federal de Goiás – UFG

**Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto**  

kiokoelza@gmail.com

Universidade Federal de Goiás – UFG

## Resumo

Através de uma cosmologia própria, os ritos de benzeção envolvem crenças e práticas que atribuem sentido à experiência humana, orientando ações de cura e transformação. Nesse contexto, a cura é um ato simbólico que funde valores, criando um universo particular onde o sagrado e o profano se entrelaçam, constituindo um sistema de significados próprio. Partindo disso, este artigo tem como objetivo analisar as motivações simbólicas, tanto verbais quanto não verbais, que subjazem às interações complexas da prática da benzeção. Para tanto, este estudo se fundamenta nos pressupostos da Antropologia do Imaginário, conforme Gilbert Durand (2012), Pitta (2017) e Stróngoli (1998), e nas discussões de Oliveira (1983, 1985, 1986) e Pereira e Gomes (2018) acerca da prática de benzer. O *corpus* desta pesquisa foi constituído a partir de observações participantes em rituais de benzeção e conversas com um benzedor e duas benzedoras, residentes em Rubiataba (GO). A análise dos rituais revelaram seu rico simbolismo e complexidade, em que fatos, símbolos e imagens se combinam para produzir significados que transcendem a experiência individual. As representações simbólicas, ao se entrelaçarem com o imaginário coletivo, permitem que a comunidade adapte e transmita suas crenças e valores, garantindo a manutenção do ofício de benzer.

## Palavras-chave

Benzeção. Imaginário. Elementos Simbólicos.

## Resumen


A través de su propia cosmología, los ritos de bendición involucran creencias y prácticas que dan significado a la experiencia humana, orientando acciones curativas y transformación. En este contexto, la curación es un acto simbólico que mezcla creencias y prácticas, creando un universo particular donde lo sagrado y lo profano se entrelazan, constituyendo su propio sistema de significados. Con base en esto, este artículo tiene como objetivo analizar las motivaciones simbólicas, tanto verbales como no verbales, que subyacen a las complejas interacciones de la práctica de la bendición. Para ello, este estudio se basa

### FLUXO DA SUBMISSÃO

Submissão do trabalho: 15/08/2024

Aprovação do trabalho: 07/02/2025

Publicação do trabalho: 27/03/2025

 10.46230/lef.v16i3.13763

### COMO CITAR

REIS, Natália de Paula; COUTO, Elza Kioko Nakayama Nenoki do. O imaginário em rezas e benzeduras populares: poder simbólico na interpretação do sagrado. **Revista Linguagem em Foco**, v.16, n.3, 2024. p. 376-398. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/linguagem-memfoco/article/view/13763>.

Distribuído sob



Verificado com

**Plagius**  
Detector de Plágio

en los presupuestos de la Antropología de lo Imaginario, según Gilbert Durand (2012), Pitta (2017) y Strôngoli (1998), y en las discusiones de Oliveira (1983, 1985, 1986) y Pereira y Gomes (2018) sobre la práctica de la bendición. El *corpus* de esta investigación estuvo compuesto por observaciones participantes en rituales de bendición y conversaciones con tres curanderos, residentes en Rubiataba (GO). El análisis de los rituales de bendición reveló su rico simbolismo y complejidad, en los que hechos, símbolos e imágenes se combinan para producir significados que trascienden la experiencia individual. Las representaciones simbólicas, al entrelazarse con el imaginario colectivo, permiten a la comunidad adaptarse y transmitir sus creencias y valores, asegurando el mantenimiento del oficio de bendecir.

#### **Palabras clave**

Bendición. Imaginario. Elementos Simbólicos.

## **Introdução**

Benzer significa abençoar, é um ato religioso de cura. Segundo Oliveira (1983), o/a benzedeiro/a, uma combinação de médicos populares com rezadores e conselheiros, utiliza a *benção* ou *benzeção* como sua principal técnica de trabalho. *Benzer*, para o Dicionário Michaelis de Língua Portuguesa, trata-se de: 1. Fazer o sinal-da-cruz para consagrar alguma coisa ao culto divino; 2. Invocar a proteção do céu sobre pessoas ou coisas; 3. Fazer benzeduras; 4. Fazer uma cruz com a mão direita aberta, da testa ao peito e do ombro esquerdo ao direito.

Ao lançar o olhar para a benzeção, percebemos que essa é uma atividade que faz parte do dia a dia das pessoas. Configura-se como uma prática social presente não apenas nas relações familiares e nos templos, mas também frequentemente realizada por curandeiros populares, os benzedeiros/as. No cerne do ritual da benzeção, encontramos uma dinâmica interativa entre dois atores principais: a benzedeira<sup>1</sup>, detentora do conhecimento e da legitimidade para benzer, e o doente, aquele que procura alívio e cura. Através de conselhos, preces e bênçãos, a benzedeira busca restaurar o bem-estar físico e espiritual do consulente.

Enquanto atividade religiosa de cura, no benzimento entrelaçam-se símbolos e crenças. Mais do que um simples ritual, essa prática se revela como um campo espiritual fértil, em que, a partir da fé, intenciona-se enfrentar os desafios da doença. Nessa direção, este estudo se propõe a compreender o imaginário que permeia a benzeção, tendo em vista as motivações simbólicas – verbais ou não – presentes nesse contexto. Dessa forma, neste artigo, nos propomos a desvendar as imagens simbólicas subjacentes ao ritual, considerando como unifi-

---

1 Por se tratar de uma prática majoritariamente feminina, utilizaremos, na maioria das vezes, o termo “benzedeira/as” para definir e agrupar essas mulheres agentes de cura, ainda que, no corpus coletado, haja a presença de um benzedor.

cam-se mitos, símbolos e imagens dentro desse universo.

Nessa ocasião, a fim de compreender o imaginário em rezas e benzeduras populares, nortearão esta pesquisa os estudos de Durand (2012), Pitta (2017), que exploram o campo da Antropologia do Imaginário; bem como os trabalhos de Oliveira (1983, 1985, 1986), Pereira e Gomes (2018), que oferecem reflexões sobre o ofício de benzer. Considerando a intersecção entre o individual e o social, tais teorias nos fornecerão o percurso necessário para compreender as imagens na prática da benzeção e como essas se revelam como elementos ricos e complexos, levando-nos a um entendimento mais profundo dessa tradição.

Para tecer tal estudo, partimos de um corpus de análise constituído por meio de um trabalho de coleta e geração de dados realizado a partir de entrevistas e conversas com um benzedor e duas benzedoras, moradores da cidade de Rubiataba, localizada na região do Vale de São Patrício, Goiás. Fundado em 12 de outubro de 1953, esse município, conhecido pela gama de eventos religiosos, torna-se um cenário convidativo para explorarmos a arte de benzer. Através das vozes dos benzedores e benzedoras, será possível capturar a essência desse ofício, desvendando seus saberes, significados e valores.

Este artigo se desdobra em cinco seções. Na primeira seção, inicialmente, esboçamos um panorama geral do embasamento teórico que orientou este estudo. Na segunda seção, dedicada à metodologia, delineamos como a pesquisa foi realizada e quais foram os caminhos percorridos para chegarmos aos resultados. Na terceira seção, realizamos uma apresentação e discussão dos resultados, explorando os dados coletados. Na sequência, prosseguimos com as considerações finais, em que sintetizamos os resultados e revisitamos as principais questões debatidas na pesquisa e, por fim, apresentamos as referências.

## **1 O imaginário em Gilbert Durand**

O ponto de partida para o entendimento de questões que orientam os alicerces da teoria do imaginário é de que esse, numa percepção interdisciplinar, possibilita compreender, sem determinar, como se dá a mediação entre a realidade e os indivíduos. Esse campo entrelaça diversas ciências humanas, como Psicologia, Antropologia, Sociologia, Filosofia e afins, e mensura o universo humano em sua relação entre o cosmos e o meio ambiente, intermediado por representações e valores culturais como religiões, natureza, artes. Assim, vemos que o estudo do imaginário permite agrupar representações expressas na relação da pessoa com o meio social, mediadas por processos simbólicos.

Partindo dessa direção, Gilbert Durand, na obra “Estruturas antropológicas do imaginário”, elabora sua teoria do imaginário, embasada, em parte, nas pesquisas de Gaston Bachelard, e sistematiza as imagens em torno de grandes esquemas estruturais. Durand (2012), ancorado em uma visão integradora, caracteriza o imaginário como um conjunto de imagens (verbais e não verbais) e de suas relações, que abrangem, de maneira complementar, o biológico, o psíquico, o pulsional e o social. Dessa forma, compreendemos que o imaginário e a capacidade de formar símbolos e de criar mitos faz parte da própria condição humana, isto é, “constitui o capital pensado do homo sapiens.” (Durand, 2012, p. 18).

O imaginário é ao mesmo tempo individual e coletivo, uma vez que o indivíduo, com suas singularidades (polo subjetivo), está sujeito às intimações do meio social (polo objetivo). Nesse sentido, considerando a relação do indivíduo consigo mesmo, com o outro e com o mundo, atua como um organizador da vida humana. Pitta (2017) sublinha que se deve entender o imaginário como essência do espírito, na medida em que o ato de criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo) é o impulso oriundo do ser (individual e coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o ser humano, existe. Desse modo, recorreremos ao Imaginário como arte de viver *no* e *com* o mundo, na busca da harmonia do subjetivo com o meio.

O imaginário e seu conjunto dinâmico de imagens são explorados por Durand (2012) em termos de um “trajeto antropológico”. De acordo com o autor (2012, p. 42), “o trajeto antropológico pode indistintamente partir da cultura ou do natural psicológico, uma vez que o essencial da representação e do símbolo está contido entre esses dois marcos reversíveis”. O trajeto antropológico se desdobra em duas faces, biológica e sociológica, logo, pode iniciar-se tanto no construído culturalmente quanto no natural psicológico. A partir dessa visão, o autor conclui que a trajetória da imagem se desenvolve de forma dialética, integrando aspectos psíquicos, pulsionais, biológicos e sociais. Essa dinâmica comprova a capacidade humana – individual e coletiva – de simbolizar.

Em sua proposta, Durand (2012) pressupõe que existe uma acentuada conexão entre os gestos do corpo, os centros nervosos e as representações simbólicas. Inspirando-se nos estudos da reflexologia, o autor elege três gestos dominantes do imaginário: i) postural: a verticalidade do corpo humano se traduz em símbolos relacionados à elevação, transcendência e poder; ii) digestivo: a deglutição, movimento fundamental para a nutrição, evoca imagens de incorporação, absorção e transformação; iii) copulativo: o ritmo e a fricção da relação sexual

inspiram símbolos ligados à procriação, união e pulsão vital. Através do “trajeto antropológico”, propõe-se, então, que a interação entre esses reflexos, as pulsões e o meio social dão origem às imagens. Em outras palavras, o corpo, com seus gestos e funções fisiológicas, serve como base para a construção de símbolos carregados de significado cultural e individual.

Em sua obra, Durand (2012) propõe uma nova organização para a reflexologia dos gestos, originalmente tripartida. Ele sugere a união dos reflexos digestivos e copulativos em uma única categoria, resultando em uma concepção bipartida dos regimes da imagem: diurno e noturno. Com isso, organiza-se as imagens em duas estruturas basilares, ou dois regimes: o regime diurno e o regime noturno. Mais tarde, Maria Thereza Strôngoli (1998) acrescenta a denominação crepuscular a esses dois, ou seja, propõe três regimes da imagem: o regime diurno, o regime noturno e o regime crepuscular.

No regime diurno, o perigo é vencido pelo enfrentamento. Segundo Durand (2012), esse regime se define pela antítese, pela divisão do mundo em opostos, como bem e mal, esquerda e direita. Imagens de luta, confronto e guerra dominam esse cenário, norteadas pela figura do herói. A dominante postural, com sua verticalidade e rigidez, inspira essa postura combativa. Em contraste com o diurno, o regime noturno convida ao eufemismo, ao abrandamento das tensões, ou seja, traz à tona imagens de conciliação e de aconchego. A harmonia, a partilha de experiências e as emoções são, portanto, pilares desse regime, o qual se encontra associado às imagens provocadas pela dominante digestiva. A fluidez e a horizontalidade, características dessa dominante, inspiram a procura por conforto e segurança em um mundo em constante transformação. Ao regime crepuscular, por sua vez, vinculam-se símbolos cíclicos e messiânicos. Nas palavras de Strôngoli (1998, p. 102-103), esse regime representa “o momento da reunião dos contrários”, em que a ciclicidade, a organização temporal e a espacial convergem em um sentido de progressão. A dominante copulativa, com sua pulsão e fluidez, nutre essa dinâmica de transformação constante.

Ao levar em conta esses três regimes da imagem, vemos que Durand (2012) e Strôngoli (1998) oferecem uma ferramenta valiosa para a análise de símbolos e representações em diversos campos do conhecimento. Essa estrutura nos permite compreender a complexa relação entre corpo, mente e símbolos. Nesse contexto, desafia-se a visão dualista que separa corpo e mente, defendendo uma relação profunda e interdependente entre eles. Os gestos corporais não são meros movimentos, mas sim expressões de processos mentais e emocionais

que se manifestam através do corpo.

Nessa lógica, o símbolo possui lugar privilegiado na teoria do imaginário. Para Durand (2012), toda imagem é, por natureza, um símbolo, pois carrega em si um significado intrínseco, um significante e um sentido figurativo. Nesse contexto, a forma concreta do símbolo (significante) se conecta a um significado mais profundo (sentido figurativo), estabelecendo uma ponte entre o mundo material e o imaterial. O símbolo não se limita ao campo mental, mas se expressa também no corpo, nas relações sociais e na cultura como um todo, moldando nossa visão de mundo e nossos valores.

Mais do que uma mera atividade mental, a imagem, enquanto símbolo, se manifesta também na esfera fisiológica, social e, ousamos dizer, cultural, já que ilustra os valores do homem. Nas palavras do autor, “o símbolo é sempre o produto dos imperativos biopsíquicos pelas intimações do meio” (Durand, 2012, p. 41). Essa dinâmica simbólica, que entrelaça indivíduo, meio cósmico e meio social, torna-se a chave para desvendar o sujeito, abrindo portas para estudos desenvolvidos em áreas como filosofia, religião, política, entre outras.

Nesse caminho, Durand (2012) entende que todo pensamento repousa em imagens gerais, os chamados arquétipos. Esses elementos universais, presentes no inconsciente, moldam nossa forma de pensar e conceber o mundo, muitas vezes de forma imperceptível. Confunde-se, muitas vezes, arquétipos e simples símbolos, no entanto, Durand (2012) estabelece distinções importantes entre esses: i) os arquétipos são estáveis: ao contrário dos símbolos, que podem apresentar diversas interpretações, os arquétipos possuem um significado fixo e universal; ii) ausência de ambivalência: os arquétipos não apresentam ambiguidade em seu significado. Cada um representa um conceito ou ideia fundamental com clareza e objetividade; iii) adequação ao esquema: os arquétipos se encaixam perfeitamente nos esquemas mentais que estruturam nossa forma de pensar e compreender o mundo.

Para exemplificar, temos o grande arquétipo do esquema cíclico, a roda, que é tomada como arquétipo exatamente porque não se percebe que outra significação imaginária lhe poderíamos dar. Sua forma circular e movimento constante transcendem culturas e épocas, tornando-a um símbolo arquetípico por excelência. Em contrapartida, o fogo, entendido como um símbolo, apresenta uma multiplicidade de significados (ora “fogo espiritual”, ora “fogo sexual”). Sua interpretação é influenciada pela situação e pela perspectiva do indivíduo.

Os arquétipos assumem a função substancial de dar forma concreta aos

esquemas. Nesse sentido, os grandes arquétipos se moldam a partir de gestos diferenciados em esquemas e das interações com o meio natural e social. O schèmes é, portanto, uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário, moldando nossa percepção do mundo. Para Durand (2012), os esquemas se relacionam com ações básicas como separar (heroico), incluir (místico) e dramatizar (sintético).

Na sequência da exploração dos esquemas, arquétipos e símbolos, encontramos o mito, o qual possui valor primordial. Entende-se o mito como sendo “um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa” (Durand, 2012, p. 62-63). Nessa perspectiva, os mitos são narrativas que vão além da mera referência factual, envolvendo símbolos, metáforas e linguagens de correspondências. Dessa maneira, ao desvendar os segredos dos arquétipos, esquemas e mitos, podemos, por exemplo, descobrir as bases universais do pensamento humano, interpretando símbolos e mitos com maior riqueza e profundidade.

Na confluência entre imagem e símbolo, os mitos se erguem como portais para a sabedoria ancestral, transmitindo verdades essenciais para a sociedade, por meio de narrativas carregadas de simbolismo. Eliade (2018) destaca o papel crucial do mito, especialmente para o homem religioso, já que é o mito que revela como uma realidade veio à existência. Portanto, no fio do discurso, em um fluxo constante de criação e recriação, o mito molda identidades individuais e coletivas.

Diante disso, se o imaginário tudo perpassa, a partir dele é possível estudar o ser humano em sua totalidade biológica, psíquica e social. Nesse sentido, ao considerarmos que o Imaginário admite que o ser humano é um ser relacional, é possível compreender que nos permite uma análise mais global do sujeito, enquanto ser individual e coletivo. É justamente por essa razão que o imaginário durandiano se torna imprescindível para nossa análise, já que, ao levar em conta a dialética entre o indivíduo e o social, oferece-nos o caminho necessário para compreender as imagens na benzeção. No ritual, como veremos mais adiante, os gestos, a manutenção da memória, a percepção que se tem do mundo e as relações que se estabelecem no seio da comunidade, tudo isso é entrelaçado pelo imaginário.

## **2 Metodologia**

Para compreender a prática de benzer em sua essência, optamos por um



percurso metodológico que nos permitisse interpretar os saberes e as experiências da comunidade em seu próprio contexto. Essa imersão, por meio de um trabalho de campo, fez-se primordial para desvendar a riqueza cultural e a complexa teia de significados que envolve nosso objeto de estudo. Dessa maneira, a escolha se mostrou coerente com os objetivos e com a abordagem teórica que embasou a pesquisa.

Dentro desse contexto, o trabalho de campo foi desenvolvido a partir de uma observação direta intensiva (observação + entrevista). Testemunhamos de perto a benzeção, contemplando os rituais, os gestos e as interações entre benzedores e consulentes. Além disso, registramos nossas reflexões, insights e interpretações durante todo o processo de pesquisa, construindo um diário de campo detalhado, tendo em vista tanto as conversas com o benzedor e as benzedoras (entrevistas) quanto as fotografias realizadas. Tudo isso nos auxiliou na compreensão do modo de vida da comunidade investigada.

Como recorte espacial da pesquisa de campo, selecionamos a cidade de Rubiataba, localizada na região do Vale do São Patrício, norte de Goiás. Situado a aproximadamente 200km da capital do Estado, com uma área de 1.142km, o município conta com uma população de 18.915 habitantes, constituindo-se de dois distritos: Rubiataba e Valdelândia (censo IBGE 2010). Em virtude de ser cenário de variadas atividades religiosas, essa cidade faz-se um local convidativo à investigação do universo da benzeção.

No quadro abaixo, sistematizamos o perfil dos participantes da pesquisa, moradores de Rubiataba (GO):

**Quadro 1 – Composição do perfil dos benzedores**

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

Fonte: Elaborado pela autora



Ao todo conversamos com três benzedores: Dona Adalícia (ARR), Dona Maria (MSJ) e o senhor Abel (AB). Para além de nossas conversas, o benzedor e as benzedoras nos mostraram também algumas das orações que eles tinham, por escrito, em suas casas, e permitiram, prontamente e gentilmente, que tais orações fossem utilizadas neste trabalho. Nossa interlocução com os/as participantes foi gravada a partir de aparelho celular, especificamente por meio do aplicativo *Voice Recorder*, totalizando aproximadamente três horas de gravação, que se tornaram as principais fontes para este estudo.

A geração de dados foi conduzida neste trabalho com o máximo rigor ético, realizada em conformidade com todos os procedimentos indicados pelo CEP – Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás. Nesse contexto, consoante às regulamentações do CEP, todos acordaram com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido antes de participarem da pesquisa, consentindo, inclusive, a divulgação de seus nomes. Logo, com a permissão dos participantes, utilizamos, para identificação, seus nomes verdadeiros, posto que este trabalho busca também considerar o lugar de fala de nossos interlocutores, bem como suas relações afetivas com o outro, com a comunidade.

Assim, aos nossos interlocutores foram dadas todas as orientações da pesquisa. Em todas as situações, informamos a eles a finalidade da pesquisa bem como seu caráter voluntário. Além disso, tendo em vista o caráter sagrado do objeto de estudo investigado, buscamos prezar pela liberdade e autonomia dos participantes, deixando-os livres para responderem ou não nossas perguntas.

Após a geração de dados, partimos para as análises. Nelas, dada a natureza das questões e os objetivos da nossa investigação, adotamos uma abordagem qualitativa. Essa perspectiva utiliza o ambiente natural como fonte direta de dados e o pesquisador como instrumento indispensável, priorizando, frequentemente, o enfoque indutivo na análise de seus dados.

Assim, alinhados às propriedades de um enfoque qualitativo, ao contrário de um viés quantitativo, numérico, os dados coletados materializaram-se sob a forma de transcrições de entrevistas. Buscamos organizar e analisar os dados coletados durante a pesquisa de campo seguindo um encaminhamento de possíveis respostas para nossas hipóteses, não os reduzindo a variáveis. Essa metodologia nos permitiu identificar padrões, compreender as relações entre diferentes elementos da benzeção. Tal abordagem se tornou uma forma viável e promissora de olhar para esse ritual, já que nos permitiu aproximar da realidade da benzeção de forma profunda e autêntica, desvendando o imaginário que sustenta essa

prática cultural.

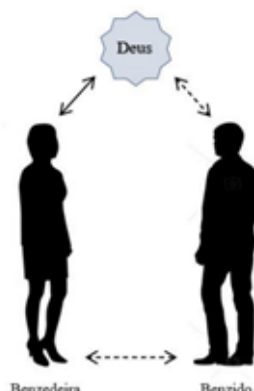
### **3 O ritual da benzeção: entre vozes e rezas**

Sabemos que o ser humano possui a habilidade de formar símbolos e de criar mitos em sua vida sociocultural. No campo da benzeção essa capacidade também se manifesta: o ato de benzer se constitui como uma prática de interação repleta de simbologias, símbolos, gestos e objetos, todos imbuídos de uma rede de significados que, em conjunto, contribuem para a eficácia dessa prática.

O ofício da benzeção é guiado por crenças e atos sagrados. É na demonstração concreta do seu dom, no alívio efetivo dos males que afligem o corpo e a alma, que os/as agentes de cura conquistam o reconhecimento e a confiança daqueles que os/as rodeiam, ressignificando a cura de várias mazelas presentes no seu cotidiano. De maneira geral, as benzedeadas gozam de grande prestígio entre os membros de sua comunidade, de modo que a convivência no seio social, muitas das vezes, vai além da cura, permeando um espaço de confidências e apoio mútuo.

Considerando as narrativas dessas profissionais da bênção, podemos dizer que as benzedeadas são espécies de “porta-vozes” divinas, mensageiras da fé. Elas se apresentam como mediadoras entre o plano material e o espiritual, conectando os enfermos ao transcendente, a fim de alcançar, nessa circunstância, a cura. No plano real, a benzedeadas, detentora do conhecimento ancestral e legitimada para benzer, estabelece um contato profundo com o doente para oferecer conselhos ou realizar uma bênção, buscando aliviar o sofrimento e promover a cura física e espiritual.

Desse modo, o ritual envolve menos dois tipos de interações: em um plano real, interação benzedeadas-fiel e em um plano espiritual, interação benzedeadas-Deus:

**Figura 1 – Caracterização do ritual da benzeção**

Fonte: Reis (2023).

Na benzeção, a partir de uma experiência abstrata, as benzedoras dialogam com o desconhecido. Essas agentes de cura se posicionam como elo entre o humano e o divino, tecendo um diálogo com o transcendente (Deus). Esse diálogo se configura como uma conversa com um interlocutor invisível, a quem direciona suas súplicas, entrega a doença do consulente e espera a resposta almejada, a fim devolver o bem-estar ao benzido. Através de gestos, toques, orações sussurradas ou mesmo em completo silêncio, ela se comunica com o divino, transmitindo a dor do consulente.

No plano real, ocorre a interação entre benzeadeira e benzido, que se dá de maneira bidirecional (tanto da benzeadeira para o fiel quanto do fiel para a benzeadeira). Antes de iniciar o ritual, a benzeadeira se torna confiante, acolhendo o consulente em um espaço de escuta atenta. O ato de benzer se organiza, então, por intermédio do diálogo, o qual é essencial na busca da raiz do sofrimento e na compreensão dos sintomas físicos e emocionais do enfermo.

Em um dos rituais presenciados, a benzeadeira (MSJ) benze o consulente de mau olhado e inveja, forças metafísicas que, segundo ela, podem ser transmitidas através do olhar. Acredita-se que certas pessoas, carregadas de uma má energia, podem, a partir de um “olho mau”, causar desgraça, doenças e até mesmo a morte para outros seres, sejam humanos, animais ou plantas. No corpo humano, os efeitos dessa força negativa podem se exteriorizar de diversas formas, desde dores físicas e indisposição até doenças graves. A própria benzeadeira afirma que pode ser acometida pela energia ruim – chora, realiza bocejos incessantes, ou sente náuseas e tremores.

Antes de iniciar o ritual, Dona Maria recolhe da árvore na frente de sua casa um ramo verde, o qual apresenta três folhas. A benzeadeira recomenda o uso

de arruda, mas diz que quando não tem em sua casa utiliza outros ramos para exorcizar a energia negativa. Após recolher o ramo verde, a especialista coloca-se de frente ao fiel, de modo bem próximo. Primeiro, ela faz o gesto de *Em-nome-do-pai*, o qual é realizado em forma de cruz, com a mão direita aberta, em dois movimentos: se inicia de cima para baixo (primeiro na testa e depois no peito) e depois da esquerda para a direita (primeiro no ombro esquerdo e depois no ombro direito). Nesse momento, imediatamente, o fiel inclina sua cabeça, mantendo-se em silêncio.

Em meio às orações quase imperceptíveis, Dona Maria ergue o ramo verde e, com firmeza, faz três vezes o sinal da cruz na cabeça do fiel. Ela prossegue o ritual, elevando levemente a voz, ela recita a oração do Pai Nosso e três Ave Marias. Ao final, Dona Maria repete o gesto do *Em-nome-do-Pai* e, com um movimento simbólico, joga o ramo verde para trás. Esse ato alude ao fim da luta contra o mal, logo, fica para trás já não tem mais poder, deixa de existir no campo energético da pessoa benzida.

Verificamos que a maneira como a benzedeira conduz o ritual revela um cuidado em preservar o sigilo desse ofício, atuando como um recurso de fortalecimento do poder e magia de suas palavras. Embora não tenhamos conseguido decifrar os segredos sussurrados durante a benzedura, Dona Maria, em outro momento, nos presenteou com uma das sequências prontas utilizadas para combater o mau-olhado e o quebrante:

### Quadro 2 – Oração para quebrante

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

(Rezar um pai nosso uma ave maria)

(MSJ, F, 80)<sup>3</sup>

Fonte: elaborada pelas autoras.

2 Respectivamente, iniciais do nome, sexo e idade dos participantes.

O quebrante é associado ao mau-olhado, inveja e ódio. Ainda que a benzeção siga, na muitas vezes, o mesmo procedimento, algumas benzedadeiras diferenciam quebrante/quebranto de mau-olhado, sendo o primeiro atribuído às crianças e o segundo aos adultos.

Na fórmula religiosa, especificamente em “com dois te puseram, com três eu te tiro”, podemos observar a crença de que o quebrante é colocado por alguém e tirado pela benzedeira, por meio das orações. Isso quer dizer que o mau-olhado é colocado por alguém, dois olhos malignos, os quais, opõem-se às três pessoas santas (Pai, Filho e Espírito Santo), tríade sagrada que, com seus poderes divinos, combate as forças do mal e devolve a vitalidade ao doente.

Nessa situação, na tentativa de restaurar a harmonia física e psíquica do benzido, a benzedeira recorre simbolicamente à utilização do número dois e três. Segundo Chevalier e Gheerbrant (2021), o número dois representa a terra, o plano material, enquanto o três simboliza o céu, o plano espiritual. Para os cristãos, o número três assume um significado ainda mais profundo, associado à perfeição divina; do mesmo modo que somos corpo, alma e espírito, Deus também é três: Pai, Filho e Espírito Santo. Na benzedura do quebrante, essa simbologia se torna evidente: o número dois remete plano terreno, aparece como causa do mal, isto é, os dois olhos que lançam a inveja/mau-olhado; o número três, em contrapartida, alude ao plano divino, simboliza a solução, a Santíssima Trindade que intervéem para combater o mal.

Nesse caso, a benzedeira se torna uma ponte entre o mundo real e o espiritual, transitando entre a varanda de sua casa, onde o ritual se desenrola, e a conexão íntima que ela estabelece com Deus. Essa prática transcende a simples interação entre benzedeira e consulente e o espaço físico que os cerca: ela se eleva ao plano simbólico, onde a fé e a crença no poder divino se mostram em sua plenitude. A essência da benzedura permanece inalterada: a profunda relação da benzedeira com o mundo (a natureza, a vida, a realidade em sua totalidade), com o consulente (o indivíduo que anseia a cura) e com o grupo social (família, comunidade, Igreja).

Qualquer que seja a enfermidade, a benzedura se configura como um mosaico de símbolos e imagens, aos quais se incorporam crenças que fundamentam o imaginário da benzedeira e do benzido e, de modo mais amplo, da comunidade. Esse poder do simbólico confere ao ritual um caráter de mistério e sacralidade.

### **3.1 O poder do imaginário: “Não se pode pegar no ramo, se não passa tudo para a pessoa”**

Como já mencionado, a benzeção é marcada por uma rede de simbologias que confere significado e poder ao ritual. No ritual, evocam-se imagens, figuras divinas e narrativas míticas, essenciais para a revitalização da fé e a conexão com o sagrado. Nessa lógica, “o simbolismo desempenha um papel considerável na vida religiosa da humanidade; graças aos símbolos, o Mundo se torna ‘transparente’, suscetível de ‘revelar’ a transcendência” (Eliade, 2018, p. 65). Desse modo, a força do símbolo reside em sua capacidade de transmitir mensagens, mesmo quando seu significado completo escapa à compreensão consciente.

O imaginário ocupa um espaço central nas práticas das benzedeadas e encontra-se integrado à sociedade, sendo parte de sua cultura. Todo o arcabouço simbólico é ensinado e vivenciado por cada um que se insere na comunidade, de modo que as benzedeadas usam os símbolos da cultura e empregam o sentimento religioso. Os símbolos, transmitidos e vivenciados coletivamente, entrelaçam elementos culturais e religiosos, conferindo significado e legitimidade às crenças compartilhadas.

Ao examinarmos as práticas do benzedor e das benzedeadas da comunidade estudada, observamos que esse simbólico se manifesta tanto nas palavras das rezas quanto nos gestos e instrumentos utilizados durante a benzeção. Há uma diversidade de elementos simbólicos presentes no rito, que variam de especialista para especialista, desde objetos religiosos (cruz, terço) e elementos naturais (água, fogo) até objetos do cotidiano (faca, vassoura). Cada um desses elementos, carregados de significado, são manipulados em rituais específicos, adquirindo um poder simbólico.

Dentre as representações simbólicas que marcaram os rituais, sobressaiu-se o símbolo da cruz. A cruz representa uma mescla de aspectos do mundo divino (verticalidade) e do mundo terreno (horizontalidade); é o símbolo do intermediário, do mediador (Chevalier; Gheerbrant, 2021; Durand, 2012). Apontando para a comunicação terra-céu, a tradição cristã associa a cruz à história de salvação e à paixão do Salvador. Similarmente, as benzedeadas enxergam tal elemento como uma verdadeira síntese de sua fé.

Nas benzeções, o símbolo da cruz se manifestou através de gestos (Em-nome-do-pai) e objetos (terço). Enquanto gesto, o sinal da cruz mostrou-se re-

corrente, já que norteou, em todos os rituais investigados, a dinâmica das palavras, sinalizando uma súplica ao divino. Esse gesto é marcado por um movimento feito com as mãos, primeiro de cima para baixo, em seguida da esquerda para a direita, realizado em direção ao próprio benzedor ou benzedeira ou em direção à pessoa que está sendo benzida. No ritual, o sinal da cruz costuma aparecer em dois formatos, representados a seguir:

**Figura 2 – Representação dos gestos *Pelo-sinal* e *Em-nome-do-pai*, respectivamente**



Fonte: Elaborado pela autora.

Além da dimensão corpórea, apresentada a partir dos gestos ilustrados acima, a cruz também apareceu incorporada ao terço, um fio circular coberto de contas que representa, para o benzedor e as benzedoras, uma ligação entre eles e o transcendente (Deus). O terço alude à simbologia do círculo, que é evidenciada tanto em sua forma física (cordão e contas) quanto na ação de rezar em círculo, já que, nesse caso, é comum que as pessoas se encontrem espacialmente dispostas em uma espécie de roda. O círculo, segundo Durand (2012), é um símbolo da totalidade e do recomeço. Ao rezar o terço, os fiéis participam de um ciclo sagrado que se renova a cada conta, a cada oração, reafirmando sua fé e aprofundando sua relação com Deus. Dessa forma, o terço corresponde ao enfrentamento do mal, à arma para a ida à luta, mas também suscita harmonia, recorda a intimidade do homem com o divino.

No plano do imaginário, a benzeção remete também a uma série de santos, os quais funcionam como mediadores do plano humano e divino. Figuras como São Bento, São Lucas e Nossa Senhora do Desterro são invocadas nos rituais.



ais e homenageadas nos altares domésticos das benzedeadas, onde terços, quadros e imagens sacras compõem um espaço de devoção:

**Figura 3 – Quadros sacros e imagens de santos, interior da casa das benzedeadas**



Fonte: Acervo da autora (fotografias realizadas em trabalho de campo).

Em visitas às benzedeadas, foi possível perceber um complexo imagético em seus altares domésticos, constituídos, sobretudo, de santos que materializam a fé católica. Esses santos ocupam um espaço central na vida dessas agentes de cura, funcionando como mediadores da ligação das especialistas com Deus. Essas imagens, embora criadas pelo homem, são investidas de poderes sagrados, funcionando como portais para o transcendente. Assim, enquanto representações, encontram-se providas de poderes mágicos.

No que diz respeito à presença dessas representações de santos, ganhou proeminência – tanto na prática da bênção como em todo quanto nas rezas em si – a figura da Virgem Maria. A Virgem Maria, como expressão do arquétipo da Grande Mãe, desempenha um papel fundamental na atuação das benzedeadas. Quando a esse arquétipo, Durand (2012) destaca que a figura da Grande Mãe é um traço inerente à natureza humana, presente em todas as culturas e épocas, revelando-se como a entidade religiosa e psicológica mais universal. Igualmente, no ato de benzer, essa imagem maternal simboliza a proteção, a cura e a esperança: as benzedeadas, dedicadas a vencer as forças malignas (as enfermidades), procuram, por meio da Grande Mãe, fonte de criação e portadora da vida, converter a doença em vitalidade.

Sobressaiu-se, também, nos rituais observados, a ressignificação de objetos e elementos da natureza, aos quais foram atribuídos um teor sagrado. Tais elementos, pertencentes às coisas deste mundo, são entendidos pelas benzedeadas

ras como mediação significativa e fecunda de sua ligação com o divino. Dessa forma, para elas, alguns objetos ou elementos naturais extrapolam suas concepções habituais, passando a representar, no plano simbólico, o poder sagrado de afastamento do mal:

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

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

Conforme o exposto, vemos que a vassoura e a faca, instrumentos comuns nas benzeções, possuem o poder de destituir o mal e purificar. A vassoura, associada à limpeza e à purificação, varre a negatividade, como o medo da criança de andar, enquanto a faca, símbolo da separação e da transformação, separa o enfermo da doença, promovendo a cura. A faca, de acordo com Chevalier e Gheerbrant (2021, p. 475), representa “o princípio ativo modificando a matéria passiva”. O corte, promovido por esse instrumento, mesmo que de modo simbólico, apresenta-se tanto como técnica de separação, de distinção, quanto como técnica de limpeza e purificação. Dessa maneira, ambos os objetos (vassoura e faca), carregados de simbolismo, atuam como ferramentas de renovação.

Outro elemento que nos parece bastante significativo é a porta ou portal, referenciado no exemplo (2). Nessa benzedura, o indivíduo que será benzido deve se posicionar de frente a uma porta. Para Chevalier e Gherbrant (2021), a porta não indica apenas uma passagem, mas representa, na acepção simbólica, um limiar entre o mundo terreno e o mundo espiritual, ou seja, convida a sair-se do profano ao sagrado. De modo similar, na benzeção, essa passagem do profano ao sagrado implica uma transição simbólica: de um estado enfermo para um estado de saúde e bem-estar. A porta, nesse contexto, conecta o indivíduo ao poder

curativo do divino.

Além disso, no ato de benzer, a natureza é imprescindível para a consumação da cura. A água, o fogo e outros elementos naturais são utilizados como instrumentos de alívio do mal, refletindo o profundo respeito das benzedeadas pela ecologia e a crença delas no poder transformador da natureza. Na amostragem a seguir, evidencia-se o uso desses elementos, vistos como milagrosos e purificadores:

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

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

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

Como temos visto, a natureza nas benzeções transcende sua dimensão material, adquirindo um significado sagrado. As benzedeadas, ao utilizarem elementos naturais em seus rituais, revelam a profunda conexão entre o homem e o cosmos, confirmando a ideia de Eliade (2018) de que, para o homem religioso, a natureza reveste-se de uma dimensão religiosa.

A água, elemento essencial nas práticas de benzeção, simboliza a purificação e a renovação. Sua simbologia está intrinsecamente ligada à cura, eliminando impurezas e promovendo o renascimento. Em (3), o benzedor salienta esse poder curativo da água na eliminação do veneno do ofendido. Metaforicamente, ao tomar a água, o mal/veneno é lavado do corpo do benzido. Nesse caso, à medida que a água é santificada, impregna-se nela uma força santificadora. Essa purificação percebida nas benzeduras representa uma passagem de uma condição de impureza (morte simbólica) à limpidez restauradora (renascimento) – como acontece em ritos iniciáticos, como o batismo, em que à água é conferida um papel de santificação. Em (4), a benzedeadas reforça tal simbolismo, já que, para

ela, a água, quando benzida, adquire um poder extraordinário, capaz de aliviar sofrimento e operar milagres.

Complementar à água, o fogo aparece também como elemento de purificação do mal, simbolizando a passagem do velho para o novo, do estado de doença para a saúde. Conforme trazem Chevalier e Gheerbrant (2021), o fogo detém um poder purificador e regenerador. Na benzeção evidenciada em (5) também simboliza mudança: quando a planta é queimada, elimina-se a enfermidade, fazendo com que o benzido passe para um estado de vitalidade. Portanto, nesse caso, o fogo equipara-se simbolicamente à água.

Ainda se fez presente nos rituais o ramo que, nesses contextos, funcionou como um condutor energético, absorvendo as doenças e as energias negativas do consulente. Na benzeção para quebrante, a benzedeira utiliza um ramo verde com três folhas, traçando, com ele, o gesto em cruz. Essas folhas, repletas de energia vital, ao serem passadas sobre o corpo do consulente, absorvem as energias negativas que causam o mal-estar, murcham e secam, simbolizando a remoção do quebranto. Plantas como a arruda, conhecida por suas propriedades protetoras, são frequentemente utilizadas no ato de benzer, intensificando a capacidade do ramo de absorver o mal. O murchamento do ramo, após benzimento, simboliza a transferência da enfermidade e a restauração da saúde do benzido.

Além disso, elementos do corpo humano foram incorporados simbolicamente às benzeduras. Segundo Pereira e Gomes (2018), os elementos biológicos, como saliva, sangue e cabelo, são frequentemente empregados em práticas como simpatias e benzeções. São vistos como portadores de uma força vital sagrada, capaz de promover a cura e a restauração da energia do indivíduo.

A saliva é vista por Chevalier e Gheerbrant (2021) como um elemento que possui um poder mágico ou sobrenatural. Nas benzeções, a saliva transcende sua função biológica, tornando-se um veículo para a transmissão de energia vital e a restauração da saúde. No contexto de pessoas feridas por picadas de animais, por exemplo, a agente de cura realiza o gesto de molhar o dedo na saliva, aplicando-o diretamente sobre a lesão. Essa prática, que encontra paralelo nas narrativas bíblicas sobre a cura de Jesus, simboliza a capacidade de cura divina e a importância do toque humano nos processos de recuperação do bem-estar. Isso nos permite entender que o uso da saliva nos rituais é uma tentativa das benzedeadas de reatualizar a trajetória mítica do Cristo, já que, na tradição cristã, Jesus devolve, por meio de sua saliva, a visão a um cego.

Diante de tudo isso, é evidente que, na benzeção, os símbolos apontam

para uma volta a um estado original. Através dos rituais, os indivíduos procuram reconectar-se às raízes naturais e às experiências sagradas, principalmente no sentido de uma busca ao retorno à saúde, ao estado de harmonia consigo e com todo seu imaginário. A benzeção, em particular, evidencia o mito do eterno retorno, ao reatualizar gestos e orações ancestrais. O “eterno retorno” implica a repetição cíclica de rituais sagrados, manifestando-se na repetição de práticas religiosas, dos gestos, das rezas do terço. Como afirma Eliade (2018, p. 56), “é graças a este ‘eterno retorno’ às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salvar-se do nada e da morte”.

Frente a isso, depreendemos que as realidades simbólicas existem e nos conduzem a um dinâmico e complexo processo de representação, organizando nosso imaginário. Nesse sentido, a benzeção, partindo de experiências espirituais, afasta-se de uma lógica racional, construindo-se como um fenômeno sobrenatural permeado de símbolos. Essas imagens e símbolos constituem um rico universo simbólico que reflete as crenças e o modo de vida das benzedeadas. A partir dos símbolos, imagens e mitos arquitetam-se, então, o cosmo religioso de onde emana a força para se promover a intermediação entre os planos material e espiritual.

## **Considerações Finais**

A benzeção é uma experiência com o sagrado. Nesse contexto, apesar das particularidades individuais de cada benzedor, as benzeduras compartilham uma estrutura comum, marcada pela articulação de elementos simbólicos, sociais e culturais. Neste estudo, as representações simbólicas nos revelaram importantes aspectos a respeito da identidade e da representatividade social das benzedeadas, já que se unificam dentro da comunidade mitos, símbolos, gestos, falas sagradas, os quais reforçam uma ideologia própria, construindo um imaginário coletivo que reflete a cultura e os valores do grupo.

Enquanto um conjunto de crenças e um fenômeno simbolicamente inserido no cotidiano, o benzimento transcende o material, oferecendo uma nova configuração, percepção e explicação da realidade. Como explorado no decorrer deste artigo, é evidente que, por meio de representações e símbolos, as benzedeadas estabelecem conexões com santos ou crenças, aproximando-se do transcendente. O ritual, por sua vez, valoriza a proximidade entre benzedeadas, benzido e o divino, desenvolvendo um cenário de relação entre o mundo visível e o invisível.

Concebemos, então, a ação de benzer como uma manifestação envolta de símbolos, intrinsecamente ligada ao cotidiano e ao modo de vida da comunidade. A atribuição de poderes curativos ao terço, à água e ao fogo, por exemplo, reflete uma cosmovisão cultural que busca explicar e controlar as forças naturais e sobrenaturais, oferecendo conforto e proteção aos indivíduos. Nas rezas e benzeduras investigadas, a partir dessa série de elementos simbólicos, produziu-se uma teia de sentidos, fortalecendo a fé dos participantes.

Em relação aos símbolos, foi possível verificar no *corpus* elementos como: **i) a presença do número três**, simboliza a perfeição divina, evocando a trindade santa do Pai, do Filho e do Espírito Santo, base do catolicismo; **ii) a presença da cruz**, remete à ascensão, representando a união da verticalidade divina à horizontalidade humana; **iii) a utilização do ramo verde**, alude ao poder de renovação, atuando como catalisador da energia do consulente; **iv) o uso da vassoura e da faca**, representa a purificação, afastando energias negativas e promovendo a limpeza espiritual.

No plano do imaginário, a trajetória das benzedeadas, marcada pelo eterno retorno, assemelha-se à jornada heroica. Nesse contexto, personificam o herói mítico, que, através de rituais e práticas simbólicas (suas armas: faca, terço, ramo, etc), enfrenta as forças do mal. A benzedeadas, enquanto arquétipo heroico, evidencia a constante necessidade de restabelecer a harmonia e o bem-estar do doente. À figura heroica da benzedeadas, soma-se o arquétipo do velho sábio, que utiliza símbolos e conhecimentos ancestrais para mediar entre o mundo terreno e o espiritual. Através de seu conhecimento profundo de símbolos, rezas e plantas medicinais, a benzedeadas realiza práticas rituais que conectam o indivíduo ao cosmos. Essa combinação única de poder e sabedoria confere a essas agentes de cura um papel central na tradição cultural.

As benzedeadas, guardiãs da memória, tecem fios invisíveis entre o passado e o presente, garantindo a perenidade do mito. Nesse sentido, a memória coletiva, transmitida de geração em geração, é o alicerce sobre o qual se constrói a prática da benzeção, fortalecendo os laços da comunidade. Acima de tudo, é por meio da costura contínua de fragmentos de memória que esse saber é ressignificado e permanece vivo na trama da nossa história.

Assim, a prática da benzeção, como expressão de um saber ancestral, mesmo diante da resistência imposta pelo conhecimento hegemônico, perdura e continua a oferecer alívio para várias perturbações, amenizando enfermidades tanto físicas quanto espirituais. Ao conectar as pessoas às suas raízes e tradições,

ela constitui um ato de resistência cultural, desafiando a hegemonia da medicina convencional e reafirmando a importância dos saberes ancestrais.

Dessa maneira, vemos que é preciso repensar os estudos da linguagem no sentido de um paradigma holístico. É importante ver o mundo, sobretudo a ciência, em redes, de forma não fragmentada e não hierárquica. Esperamos, então, em alguma medida, trazer luz à necessidade de haver estudos que contemplem um caráter multidisciplinar, que enfatizem a importância de reconhecer e valorizar os povos tradicionais, defendendo a superação da ordem colonial, ou seja, de mecanismos de subalternização dos povos, práticas, conhecimentos, línguas e saberes.

## Referências

CHEVALIER, J; GHEERBRANT, A. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 35 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2021.

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

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

OLIVEIRA, E. R. **Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedura em Campinas**. 1983. 511 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, São Paulo. 1983. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/Acervo/Detail/17930>. Acesso em: 17 mai 2024.

OLIVEIRA, E. R. **O que é medicina popular**. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção**. 2 ed. São Paulo: Editora brasiliense, 1986.

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

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

REIS, N. P. **Bênçãos que curam**: uma análise da interação comunicativa em rezas e benzeduras populares. 2023. 161 f. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2023. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/teseserver/api/core/bitstreams/39cf4a-55-f1ef-456b-b977-b7a29acd0bc3/content>. Acesso em: 10 jun 2024

STRÔNGOLI, M. T. Do signo à retórica do imaginário. In: OLIVEIRA, A. C; FECHINE, Y. **Semiótica da arte**: teorizações, análise e ensino. São Paulo: Hacker Editores, Centro de Pesquisas Sociosemióticas, PUC/SP, 1988. p. 99-109.



## **Sobre as autoras**

**Natália de Paula Reis** - Doutora em Linguística pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (PPGLL) da Universidade Federal de Goiás. Professora da Secretaria Estadual de Educação de Goiás (SEDUC-GO); Goiânia-Goiás; E-mail: nreis.letras@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2029841554254636>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0003-2566-8413>.

**Elza Kioko Nakayama Nenoki do Couto** - Doutora em Língua Portuguesa pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, Brasil. Professora associada do Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística (PPGLL) da Universidade Federal de Goiás. Goiânia-Goiás; E-mail: kiokoelza@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8282195794917233>. OrcID: <https://orcid.org/0000-0002-0987-8448>.