

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
COORDENAÇÃO GERAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

JOSINALDO MONTEIRO TAVARES

O USO DA LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO TERAPÊUTICO:
REZADEIRAS E ATO DE FALA

Recife
2015

JOSINALDO MONTEIRO TAVARES

**O USO DA LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO TERAPÊUTICO:
REZADEIRAS E ATO DE FALA**

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco, sob a orientação do Prof. Dr. Moab Duarte Acioli, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Linguagem.

Linha de Pesquisa: Processos de Organização Linguística e Identidade Social.

Recife
2015

FICHA CATALOGRÁFICA

ELABORADA NA BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAP – PE

T231u Tavares, Josinaldo Monteiro
O uso da linguagem como instrumento terapêutico:
rezadeiras e ato de fala / Josinaldo Monteiro Tavares;
orientador Moab Duarte Acioli, 2015.
114 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco.

Pró-reitoria Acadêmica. Coordenação Geral de Pós-
graduação. Mestrado em Ciências da Linguagem, 2015.

1. Linguagem. 2. Fala. 3. Oração. 4. Benzedeiras. 5. Cura.
I. Título.

CDU 801

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
COORDENAÇÃO GERAL DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DA LINGUAGEM

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

**TÍTULO: “O USO DA LINGUAGEM COMO INSTRUMENTO TERAPÊUTICO:
REZADEIRAS E ATO DE FALA”**

ALUNO: JOSINALDO MONTEIRO TAVARES

ORIENTADOR: PROF. DR. MOAB DUARTE ACIOLI

Aprovado pela Comissão Examinadora

PROF. DR. MOAB DUARTE ACIOLI
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

PROF. DR. JOÃO LUIZ CORREIA JÚNIOR
Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP

DRA. SANDRA HELENA DIAS DE MELO
Universidade Federal Rural de Pernambuco - UFRPE

Data da realização: 26 de junho de 2015.

Recife
2015

There are only two ways to live your life. One is as though nothing is a miracle. The other is as though everything is a miracle.

Albert Einstein

DEDICATÓRIA

Aos meus pais

Sebastião Antônio Tavares e

Maria Monteiro de Oliveira Tavares (*In memoriam*)

À minha esposa Vânia Maria de Paula Tavares

Às minhas filhas Gabriella de Paula Tavares e Julliana de Paula Tavares

AGRADECIMENTOS

À ex-coordenadora do Curso de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, Profa. Dra. Nadia Pereira Gonçalves de Azevedo e à atual coordenadora Profa. Dra. Roberta Varginha Ramos Caiado.

Ao orientador, Prof. Dr. Moab Duarte Acioli, não apenas pela orientação firme e segura demonstrada na elaboração deste trabalho, mas também pelo apoio e incentivo.

À banca de qualificação e examinadora pelo compromisso acadêmico e primor intelectual: Professora Dra. Sandra Helena Dias de Melo, UFRPE (avaliadora externa) e Professor Dr. João Luiz Correia Júnior, UNICAP (avaliador interno).

A todos os professores e professoras do Mestrado em Ciências da Linguagem da Unicap, que me acompanharam neste processo.

Aos funcionários da Secretaria da Seção de Pós-graduação Nélia Barbosa Lemos, Niceas Alves, Sérgio Wanderley e Eliene Fabrício.

A CAPES (*ser abstracto*) pela concessão da bolsa-fomento que me ajudou muito na realização deste trabalho.

Agradeço às rezadeiras e àqueles com demanda de cuidados, os quais demonstraram desejo em colaborar.

A professora Barbhara Elyzabeth Nascimento, do IFPE Pesqueira, pelo apoio e incentivo.

Agradeço a José Henrique de Paula Soares, mestre em Ciências da Computação, pela colaboração prestada.

Agradeço a Heleno Lopes da Silva, professor e advogado, da cidade de Belo Jardim pelas contribuições teóricas e entusiasmo.

À minha família e aos meus amigos, agradeço o apoio e incentivo.

RESUMO

O objetivo desta investigação é responder como a prece (oração ou reza), na qualidade de enunciado linguístico, tem eficácia curativa. Saber o porquê de o rito da benzedura apensa à reza operacionaliza a cura terapêutica de males de origem cultural, tais como mau-olhado, quebranto, espinhela caída, e outras. Para responder a essas indagações, esta pesquisa se fundamenta na obra *How to do things with words*, a qual deu origem à teoria de atos de fala de Austin (1962/1990) e divulgada, posteriormente, por John Searle (1969) com a obra *Speech Acts*. Mesmo assim esta teoria dos atos de fala apresentava imperfeições. Por isso a teoria dos atos de fala foi ampliada para dar conta dos diversos tipos de atos linguísticos sejam eles constataativos ou performativos; assim, todos os atos de fala têm uma força ilocucionária. Ou seja, os atos de fala na nova pragmática são todos performativos (felizes ou infelizes, conforme Austin). Nesta nova pragmática, a *performance* da linguagem foi conceituada, inicialmente, por Austin e, posteriormente, por diversos autores como Derrida, Rajagopalan, Paulo Ottoni, dentre outros. De fato, a performatividade da linguagem é o que a determina através do ato locucionário. Na performatividade (fala-ação), o sujeito (*self*), ao realizar um ato de fala específico, não é suficiente sozinho de realizar a ação, mas tão somente se ele for o sujeito adequado para isto. Portanto, é nesta perspectiva que esta investigação perseguirá apreender a eficácia simbólica da reza. Assim sendo, este trabalho objetiva identificar os efeitos simbólicos da reza sobre o paciente-cliente, sob o olhar da 'eficácia simbólica' de Lévi-Strauss, em consonância com a performatividade de Austin; ou seja, a reza é um ato de fala performativo, logo é um ato de fala eficaz contra doenças delimitadas socialmente (doenças originadas de feitiço). Sob a perspectiva da teoria de John Austin, os efeitos simbólicos da reza estão relacionados ao ritual da benzedura e à fé, e que produzem cura, a qual é concretizada pela ação das rezadeiras. A metodologia empregada neste estudo foi a da revisão sistemática ou bibliográfica, que tem como premissa estabelecer um levantamento do estado da arte na pragmática. Enfim, numa perspectiva holística de saúde, a reza pode ser usada como complementaridade entre práticas terapêuticas com lógicas diferentes - biomedicina. A reza como eficácia simbólica é um instrumento de cura usado pelas rezadeiras como fruto da cultura nordestina, deve e pode ser usada conforme o contexto sociocultural. De fato, o que se deve fazer é harmonizar esses dois sistemas, pois ambos são produtos da cultura brasileira e todos cuidam da saúde do povo.

Palavras-chave: Reza. Cura. Rezadeira. Eficácia simbólica. Teoria dos atos de fala. *Performance*. Nova Pragmática.

ABSTRACT

The purpose of this research is to answer the question how prayer, as linguistic utterance, has curative effectiveness. Knowing why the 'benzedura' rite attached to pray makes operational the therapeutic healing of cultural origin illnesses. And in that case, the cure of diseases caused by the spell, such as evil eye, weakness, brokenness, stickleback fallen, and others. In order to answer these questions, this research is founded on the work *How to do things with words*, which gave birth to theory of speech acts of John Austin (1962), and whereby the act of "saying is doing." According to John Austin's theory, in fact, the symbolic effects of prayer are related to the ritual of prayer and faith, which produce healing through prayer ritual that is performed by traditional healer, and those who seek them and believe in her ritual. Notwithstanding this theory was further developed by John Searle (1969) with the work *Speech Acts*. Even so this theory of speech acts was flawed; this is why it was expanded to deal with the various types of linguistic acts whether constative or performative; so all speech acts have an illocutionary force. That is, the speech acts in the new pragmatic are all performative acts (happy or unhappy according to Austin). The performance of language in this new pragmatic was conceptualized by several authors as Derrida, Rajagopalan, and Paul Ottoni, among others. In this new pragmatic performance of the language which was conceptualized initially by Austin and later by several authors as Derrida, Rajagopalan, Paul Ottoni, among others. In fact, the performativity of language is what determines through locutionary act. In performativity (speech-action), the subject (self), to perform an act of specific speech is not enough by himself to perform the action, but only if he is the right guy for this. It is therefore with this in mind that this investigation will chase to apprehend the symbolic effectiveness of prayer. As such this paper aims to identify the symbolic effects of prayer on the suffering client, from the perspective of 'symbolic effectiveness' of Lévi-Strauss, in accordance with the performativity of Austin; namely the prayer is a performative speech act, so it is an act of effectively speech against socially bounded diseases (diseases arising spell). John Austin's theory points out that, in fact, the symbolic effects of prayer are related to the ritual of "benzedura" and faith, and they produce healing, which it is achieved by the action of 'rezadeiras'. The methodology used in this study was the systematic or bibliographical review, which has as its premise set up a survey of the state of art in pragmatic. Finally, a holistic health perspective, the prayer can be used as complementarity between therapeutic approaches with a different logic such as biomedicine, among others. The prayer as symbolic efficacy is a healing instrument used by 'rezadeiras' (Brazilian women healers) as a result of the northeastern Brazilian culture. It should and can be used according to the sociocultural context. Indeed, what it should be done is to align these two systems because both are products of Brazilian culture and all take care of healthcare of the people.

Keywords: Prayer. Healing. Rezadeira (traditional healer). Symbolic Efficacy. Speech Acts Theory. *Performance*. New Pragmatics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: A MAGIA, A LINGUAGEM E A EFICÁCIA SIMBÓLICA.....	16
1.1 Ideologia: rezas e benzedura <i>versus</i> medicina	16
1.2 Rezadeiras: o poder mágico da palavra.....	22
1.3 Magia: a eficácia simbólica da linguagem.....	32
CAPÍTULO 2: PRAGMÁTICA E ATOS DE FALA	44
2.1 Linguagem e Realidade.....	42
2.2 Por uma Linguística Pragmática	45
2.3 A Linguagem Performática e os Rituais Religiosos.....	57
CAPÍTULO 3: REZADEIRAS, REZAS E ATOS DE FALA	71
3.1 Rezadeiras: Intercessão, Identidade e Nomeação	69
3.2 Reza e Benzedura: linguagem verbal e não verbal.....	79
3.3 A Eficácia da Reza e a Performatividade dos Atos de Fala	84
CONCLUSÃO	102
REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

O ser humano constituiu-se como ser humano a partir das suas interações sociais, materiais e intersubjetivas. Estando frágil diante de uma Natureza hostil, desenvolveu um comportamento gregário que se fundamentou, principalmente, na constituição de um sistema simbólico denominado linguagem. Esta linguagem não era apenas responsável pela representação do Mundo, mas pela construção deste Mundo através de uma determinada *Weltanschauung*.¹

Nesse sentido, uma das preocupações principais desse ser humano era o seu próprio corpo e o corpo dos demais. Para as aflições deste corpo e da sua alma desde o chamado homem primitivo, já haviam explicações sobre o significado das doenças, do nascimento, da vida e da morte. Assim, diante de uma doença incurável ou diante de condições aflitivas, que atitudes se deveriam adotar: resignar-se ao sofrimento ou procurar cuidá-lo?

Em vistas do "silêncio" da Natureza na oferta de respostas, o homem primitivo foi procurar explicações metafísicas para estas aflições. Primeiramente, ao se passar no paradigma evolucionista, a humanidade encontrou explicações mágicas (magia, bruxaria, feitiçaria, entre outros); em seguida, houve explicações religiosas; e, apenas em meados do século XIX, com a teoria microbiológica dos franceses Louis Pasteur (1822-1895) e a teoria da mecânica fisiológica de Charles Bernard (1813-1878), entre outros, consolidou-se um campo científico denominado de Biomedicina, *hard* por excelência.

Entretanto, a demanda religiosa continua a ser ofertada a partir dessa aflição da humanidade e das limitações do próprio modelo biomédico, mais centrado no somático, do que no psíquico ou no espiritual. Portanto, as várias tradições religiosas podem ser entendidas como fenômenos culturais, que igualmente têm enfrentado a doença e a morte através de várias estratégias simbólicas, entre elas as crenças e as práticas rituais. Desse modo surgiu na interface entre as Ciências da Saúde, Ciências Sociais e Ciências da Linguagem, disciplinas como a Antropologia da Saúde, Antropologia Médica, a Antropologia Linguística e Ciências da Religião que apresentam uma perspectiva complementar à Biomedicina e ao Positivismo.

Na tradição popular brasileira, existem agentes religiosos que se apresentam nesta interface entre a Saúde e a Religião. As rezadeiras desenvolvem uma ação social no interior

¹ visão de mundo.

de um contexto do Catolicismo Popular, oriundo de um histórico diálogo entre as tradições portuguesas, africanas e ameríndias.

Como agentes religiosos que cuidam da cura, as rezadeiras têm uma função social importante, principalmente quando as populações de baixa renda não têm uma devida assistência pública de saúde. A cura terapêutica dos achaques provenientes de feitiço, quebranto, espinhela caída, mau-olhado, entre outros, através dos enunciados performáticos da reza, é questão central deste trabalho de cura simbólica.

Esta ação performática do ato de rezar, entre as rezadeiras, organiza-se nos princípios da similaridade entre o sentido da súplica e o efeito almejado, calcado no poder atribuído a esse agente. Por outro lado, importante destacar que o pensamento mágico é constituinte do desenvolvimento psicossocial do sujeito, haja vista que, desde a infância, a palavra passou a ter o poder de transformar o mundo, como se fosse um encantamento. Ao chamar pela mãe, a mãe aparece no campo visual do pequeno infante.

As rezadeiras, a grande maioria do sexo feminino, contam ainda com grande prestígio no Nordeste brasileiro, às vezes em competição com a prática médica, conforme aludido. Desse modo, a prática terapêutica tem como escopo o restabelecimento do equilíbrio físico, psíquico ou espiritual do sujeito com demanda de aflição; prática essa materializada através da reza e de determinados rituais, como a benzedura, as quais se apresentam com uma linguagem mágica, própria, dirigidos para doenças delimitadas culturalmente.

Trata-se, portanto, de uma força simbólica que se mostra eficaz através da conjunção de elementos que se encontram presentes no processo de reza: um determinado texto definido como elemento locucionário; um processo de reza definido como um elemento perlocucionário; e um processo de cura definido como um elemento ilocucionário. Este efeito de cura, igualmente, pode ser definido como uma eficácia simbólica.

Portanto, na presente investigação será investigada a eficácia simbólica da reza entre as rezadeiras, buscando-se construir um espaço de reflexão acerca dos rituais do uso dessa palavra como elemento capaz de curar as doenças de feitiço (psicossomáticas) de origem cultural.

Esse pressuposto encontra-se fundamentado na pragmática, conforme a perspectiva performativa da linguagem de Austin (1990), conforme os estudos de Rajagopalan (2010, 2003) e os estudos de Ottoni (2002). Em síntese, *dizer é fazer*, e isso constitui o locutor como sujeito de ação.

Na presente dissertação, o benzimento e a reza são considerados atos de fala terapêuticos de pertença à cultura popular e ao catolicismo popular e rural (LEERS, 1977).

Desse modo, a eficácia performática da reza da medicina popular serve de meio para explicar como o povo ainda tenta escapar às imposições predestinadas do meio sociocultural, e se esforça para obter as graças que quer através dos santos e de rituais, não se sabendo precisar onde está a causa ou onde está a consequência. Isso pode corroborar a tese de que a capacidade humana de criar linguagens, seja ela mágica ou científica, não surgiu de forma espontânea, mas obedeceu a um longo processo de evolução biológica e cultural.

De acordo com o paradigma pragmático, os procedimentos mágicos das rezadeiras não são enunciados constataivos, mas, ao contrário, são enunciados performativos, presentes nos processos rituais para alcançar a aludida eficácia simbólica. Para isso, está implicada a necessidade de um procedimento convencional, a adequação das circunstâncias e das pessoas, para que o procedimento possa ser executado correta e completamente, e existir também uma comunhão entre as partes de pensamentos, sentimentos e intenções específicas.

A partir dessa discussão introdutória, na presente dissertação, parte-se das seguintes problematizações: 1º O que significa magia e qual a sua relação com o pensamento e a linguagem mágica? 2º O que significa atos de fala e qual a sua relação com a prática das rezadeiras?

Nesse sentido, o objetivo geral é compreender as rezas das rezadeiras como um ato de fala com sentidos terapêuticos. Como objetivos específicos, dispõem-se dos seguintes: primeiro: estudar a relação entre magia, linguagem e eficácia simbólica; segundo: revisar os conceitos de pragmática e atos de fala; e, terceiro: pesquisar a relação entre rezadeiras, rezas e atos de fala.

No sentido de explicitar o porquê da eficácia simbólica da prece, será utilizada uma abordagem pragmática linguística. Esta corrente de pensamento surgiu a partir das ideias dos filósofos Charles Sanders Peirce (1839-1914), John L. Austin (1911-1961), e John Searle, dentre outros. É um campo da linguística – pragmática linguística – que enfoca não apenas o uso da linguagem cotidiana entre os falantes, mas também a influência do contexto social. A eficácia simbólica da reza, portanto, organiza-se em torno de dois polos: um pela experiência da rezadeira e um outro pelo consenso coletivo. Essa lógica pontua que o resultado positivo da benzeção, propiciando a desejada cura, realiza-se, também, não porque a rezadeira era uma grande rezadeira porque curava aqueles que a procuravam, mas sim porque cura aqueles que a procuram por ela ser uma rezadeira.

Assim, de acordo com a teoria pragmática da linguagem, a eficácia simbólica das preces das rezadeiras apresentam o poder curativo em pessoas que sofrem das doenças delimitadas culturalmente a partir de uma eficaz imbricação dos elementos locucionário,

ilocucionário e perlocucionário, conforme a teoria de Austin (1990) e Searle (1969), definida como uma ação destinada a modificar a situação dos interlocutores.

Essa teoria aceita a fala como uma forma e um meio de ação, por isso, são identificados os enunciados performativos como aqueles que apresentam a propriedade de poder realizar os atos que eles denotam, ou seja, “o dizer”, “o realizar”, “o fazer”, e assim sucessivamente.

Em se tratando do método, trata-se de um estudo qualitativo, analítico e fundamentado no método de revisão bibliográfica. Segundo Lima e Miotto (2007), a pesquisa bibliográfica é um procedimento metodológico que torna disponível a busca de soluções para os problemas ou as respostas para as perguntas a partir do método científico escolhido pelo pesquisador. São possíveis, desse modo, determinadas formas de elaboração da arquitetura metodológica ou de escolha dos procedimentos, demonstrando como se configura a apresentação e a análise dos dados recolhidos. Igualmente pode ser dito que este desenho apresenta aproximações paulatinas ao objeto no processo de construção do conhecimento científico.

Dentro de um contexto dialético, pode ser pensada uma determinada flexibilidade na aproximação ao objeto ou aos objetos de estudo, sendo esse ou esses passíveis constantemente de revisão com o desenvolvimento do estudo. Por fim, trabalhar com pesquisa bibliográfica representa desenvolver um movimento ininterrupto de apreensão dos objetivos, de observância rigorosa das etapas, da leitura, do questionamento e do diálogo crítico com o material pesquisado.

Em síntese, com a revisão bibliográfica são oferecidos resultados no processo de revisão da literatura atinente ao tema; segundo, permite que os problemas ou temas sejam analisados de forma continuada, e não tendenciosa; e, além disso, inclui também as publicações cujas hipóteses são contrárias às defendidas (LIMA; MIOTTO, 2007).

Como justificativa para a presente dissertação, existe uma contribuição para o Campo da Saúde e das Ciências Sociais, tendo, como disciplina norteadora, as Ciências da Linguagem. A compreensão dos efeitos de sentido terapêutico das rezas no contexto social das rezadeiras sobre determinadas doenças culturalmente delimitadas pode subsidiar teoricamente estudos sobre a interação de diferentes medicinas: biológico-científica e a folclórico-tradicional, no sentido de promover melhoria no atendimento à saúde do povo, principalmente na área rural e periferia das cidades. Trata-se de um retorno social, a partir do conhecimento de algumas precariedades do Sistema Único de Saúde (SUS) na prestação dos serviços a essas comunidades, em geral, carentes de recursos financeiros. Além disso, há um sentimento de pertencimento não só por parte das rezadeiras como também dos membros

dessas comunidades no que diz respeito aos costumes e às mazelas do povo, o que lhes pode facilitar uma abordagem mais holística da doença. Por outro lado, a Biomedicina, sem deixar de reconhecer os avanços tecnológicos, muitas vezes prioriza recursos mais monológicos do que dialógicos, comprometendo a subjetividade e a contextualização cultural do homem doente, preocupando-se mais com a doença e o corpo biológico, do que com o doente e os corpos psicológico, social e cultural.

Esta investigação está estruturada assim: no capítulo primeiro, tratar-se-á do funcionamento da linguagem principalmente em seus aspectos semânticos e pragmáticos. Serão analisadas também a magia e a feitiçaria como elementos simbólicos da linguagem que explicitam eventos anômicos, tais como doenças repentinas e inexplicáveis.

No segundo capítulo, será abordada a linguagem cotidiana de acordo com a pragmática; a linguagem sendo analisada pelo viés pragmático como ação do fazer social do falante interagindo em diversos contextos sociais. Trata-se de considerar que todo ato de fala está circunscrito ao uso comunicativo e em determinado ambiente e regras sociais. Desse modo, a reza ou a benzedura, compreendida como um ato de fala, serão examinadas na perspectiva de Austin e Rajagopalan, entre outros.

No terceiro capítulo, será dada atenção às rezadeiras, sua importância social no que tange às doenças populares; a linguagem como elemento cultural constituinte não apenas das doenças culturais, como também dos sujeitos na seguinte interação: rezadeira versus cliente-padecente; e, finalmente, a conclusão.

CAPÍTULO 1: A MAGIA, A LINGUAGEM E A EFICÁCIA SIMBÓLICA

Our ignorance allowed us to live, as you are in the mountains, and your rope is frayed and about to break, but you don't know it and feel safe.

(Primo Levi)

Considerando a complexa discussão antropológica entre os conceitos diferenciais de magia e de religião, pretende-se neste capítulo focar magia, feitiçaria e religião, ou seja, o cenário do Catolicismo Popular, como elementos culturais favorecedores de cura de doenças delimitadas culturalmente.

De início, parte-se da consideração de que a complexa habilidade linguística do ser humano, que apresenta esta potencialidade inata, que se desenvolve em determinados meios, manifesta-se através do uso de símbolos, não só verbais como a fala, mas também signos não verbais como os gestos.

Esses símbolos são construtores e construídos culturalmente, operando na construção da identidade dos sujeitos inseridos em determinada realidade socioeconômica, somente acessível através do uso da linguagem.

Assim sendo a cultura, através da linguagem, constrói a maneira de se vivenciar o Mundo, as formas de sobrevivência e reprodução, as crenças religiosas, a concepção de saúde, doença e de cura, entre outras mais. Geertz (2013, p. 4) afirma, influenciado pelo pensamento weberiano, que “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. Nesse sentido, mais do que o campo do social ser estudado a partir de objetos coisificados que se pode medir e mensurar, a dimensão do social implica ações sociais e estas não deixam de apresentar determinados significados, entre estes, as respectivas dimensões ideológicas.

Neste capítulo, analisaremos a magia, a linguagem e, sobretudo, a eficácia simbólica da reza como um ato performativo da linguagem. Se a reza e a benzedura produzem cura através da fala (reza), ela é então fala-ação; além disso, o padecente reconhece a intenção da rezadeira, ou seja, o padecente reconhece o objetivo da rezadeira que é de curá-lo. Assim, pode-se concluir que a força ilocucionária da reza não está no ato locucionário da reza, mas na intenção da rezadeira. Por isso, a eficácia terapêutica da reza é uma consequência da performatividade da linguagem. Isso é o que veremos com mais profundidade a seguir.

1.1 Ideologia: rezas e benzedura *versus* medicina acadêmica

O termo “cultura”, conforme acentua Geertz (2013, p.37) é:

Um conjunto de mecanismos simbólicos para controle do comportamento, fontes de informação extrassomáticas, a cultura fornece o vínculo entre o que os homens são intrinsecamente capazes de se tornar e o que eles realmente se tornam, um por um. Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados criados historicamente em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas.

A capacidade de aprender, por exemplo, uma língua é biológica, mas falar inglês ou português é cultural. Não apenas a língua que se fala como também os valores, costumes, hábitos, modos de pensar e agir são culturais. De fato, tudo que transcende o biológico, o "extrassomático" é cultura. Assim, a crença (fé) em rezas e benzimentos como meio terapêutico para curar males do corpo e da mente, como mau-olhado, quebranto, espinhela caída, conforme mencionado, e outras doenças, é resultado da cultura do lugar onde se vive.

As rezadeiras, grupo social pertencente à cultura popular e ao catolicismo popular brasileiro, podem ser interpretadas na perspectiva de Émile Durkheim (2003), como reflexo da organização social. Apesar de o autor estar mais afinado com uma perspectiva funcionalista de leitura da sociedade do que com uma perspectiva simbólica, a sua contribuição para o estudo das religiões é inegável. Segundo Minayo (1994, p. 62-63), comentando o autor francês, é dito o seguinte:

[...] a visão religiosa é a própria substancialização da organização social, sendo o culto a Deus não mais do que um culto disfarçado às sociedades de que o indivíduo depende (Durkheim, 1978). [...] essa concepção leva as pessoas a buscarem saídas individuais para situações que fogem ao controle do indivíduo. Em termos "profanos", o ser humano viveria à mercê de sorte e azar. Em linguagem religiosa, a situação se traduziria em “graças”, “provação” ou “castigo” de Deus.

Nessa perspectiva, a ideia de que a "visão religiosa" é a "substancialização da vida social" implica não uma visão física de serem elementos materiais e nem metafísica, de ser o elemento constante, porém uma perspectiva sociológica de ser resultante do modo de pensar e de viver em sociedade. A busca de resultados simbólicos, em outras palavras, a procura dos sentidos, parece oferecer uma saída diante do mistério do sofrimento.

É considerado que para a visão oficial da Igreja, a missa é o rito central, mas para a demanda dos fiéis a benção das águas, dos rosários, das imagens, entre outras, se torna um

componente crucial, remontando, inclusive, ao papel terapêutico de Jesus Cristo em sua passagem pela Palestina.

Minayo (1994, p.64) ainda comenta:

[...] enquanto na visão da igreja oficial a missa é o rito central, para os devotos ela é apenas a introdução ao que verdadeiramente buscam. Enquanto para a igreja o ponto alto da missa é o momento da consagração, para os fiéis o momento chave é aquele em que o padre benze a água, as flores, os terços e quaisquer outros objetos, e dá a bênção à família. Qualquerromeiro explica que busca chegar ao santuário antes da missa das 11 para receber as bênçãos (MINAYO, 1994, p.64).

Por isso, o discurso das rezadeiras sobre doença é, para os respectivos padecentes, sinônimo de verdade em função de estar atrelado a um componente de fé. Não se discute aqui a verdade dos dogmas litúrgicos, porém a cosmovisão do catolicismo popular de uma necessidade existencial de estar próximo do agente religioso para lhe proteger do Mal. As verdades coletivas são tão importantes quanto as respostas de natureza individual.

Pensar em uma perspectiva oficial e outra popular, inclusive em relação à prática do Catolicismo, permite refletir a dimensão ideológica deste processo, o que atinge o própria campo da linguagem. Isso aponta para uma discussão ideológica, a ser melhor discutida posteriormente, enfocando que a linguagem médica não é neutra e nem tampouco a das rezadeiras. Isso se coaduna com o que pensa Melo (2005, p.86):

Não somente não é possível sentir-se em “estado adâmico”, como também sermos seres “teóricos” nada tem de neutro. Somos seres *prometedores* (Nietzsche, 2002), ou seja, não apenas as coisas significam porque a dizemos, mas também nós significamos pelo que dizemos. Sem o homem não há palavra. Estamos comprometidos até o pescoço com as nossas teorias, com as nossas palavras [...]

Esta concepção de que somos pelo que dizemos, implica que nossos paradigmas são mediados e organizados a partir de nossa linguagem, o que nos torna construtores e construídos a partir da visão de mundo, significando uma das possibilidades de leitura do conceito de ideologia (THOMPSON, 2009).

Por isso, a interpretação dos efeitos das rezas não está relacionada apenas a determinadas perspectivas, mas que essas perspectivas situam-se a partir de um determinado lugar de classe social que o interpretante ocupa. A Igreja e a Lei² endossam: todos têm iguais

² Constituição Federal **Art. 5º** *Todos são iguais perante a lei* [...] Disponível em: < <http://www.senado.gov.br/legislacao/const/> >. Acesso: 08/04/2015.

oportunidades, mas, na obra *Economia das Trocas Simbólicas*, Bourdieu (1974) contesta essa concepção. Isso igualmente é apontado por Minayo (1994, p. 61) do seguinte modo:

[...] aproveitando a expressão de Bourdieu sobre os "efeitos da compreensão dupla", diferentes são as posições de classe frente ao fenômeno. A pretensa e aparente unidade de que se reveste a religião na interpretação da ordem social apenas esconde as divisões e lutas que existem numa ordem social onde há distinções de classes, de status e de poder [...]

Pode ser pensado que a duplicidade dos efeitos de compreensão tornam-se mais amplos ao se pensar na distinção elaborada por Mikhail Bakhtin (2006) entre o discurso monológico – referente a uma verdade dogmática, muitas vezes representada pelo cientificismo biomédico – e o discurso polifônico – originariamente estudado a partir do romance literário, mas que pode ser extrapolado aos sentidos da dinâmica sociocultural mais ampla.

Portanto, o signo linguístico é fundamentalmente ideológico, na concepção bakhtiniana pois é na interação verbal, enquanto fenômeno socioideológico, mediado e construído pela linguagem que se manifestam, inclusive os conflitos sociais, entre eles a relação entre a cosmovisão biomédica e a cosmovisão das rezadeiras.

Nesse sentido, Bakhtin (2006, p.45-46) afirma:

O ser, refletido no signo, não apenas nele se reflete, mas também se refrata. O que é que determina esta refração do ser no signo ideológico? O confronto de interesses sociais nos limites de uma só e mesma comunidade semiótica, ou seja: a luta de classes. Classe social e comunidade semiótica não se confundem. Pelo segundo termo entendemos a comunidade que utiliza um único e mesmo código ideológico de comunicação. Assim, classes sociais diferentes servem-se de uma só e mesma língua. Conseqüentemente, *em todo signo ideológico confrontam-se índices de valor contraditórios*. O signo se torna a arena onde se desenvolve a luta de classes. [...] O signo, se subtraído às tensões da luta social, se posto à margem da luta de classes, irá infalivelmente debilitar-se, degenerará em alegoria, tornar-se-á objeto de estudo dos filólogos e não será mais um instrumento racional e vivo para a sociedade.

Pelo exposto, na visão de Bakhtin, “o ser, refletido no signo, não apenas nele se reflete, mas também se refrata”; então podemos inferir com essa expressão que as rezadeiras se identificam, isto é, refletem-se nas rezas e nas benzeduras; e elas são também influenciadas, isto é, sofrem os efeitos do ritual das rezas. Ainda segundo o autor, “O que é que determina esta refração do ser no signo ideológico? O confronto de interesses sociais [...]

a luta de classes.” Portanto, a prática terapêutica das rezadeiras não é neutra; elas, ao usarem rezas e benzimentos, fazem parte de uma arena onde se dá a luta de classes.

Pode-se afirmar também que a palavra em si não está ligada a nenhum campo ideológico, mas, ao ser usada pelos diferentes falantes de níveis sociais distintos, ela reflete a que classe ideológica está a serviço: se a classe religiosa, ou se a classe biomédica, e assim por diante.

Ao serem pensadas as doenças delimitadas culturalmente, até que ponto não podem ser consideradas uma articulação entre a cultura, a mente e o corpo ao nível de um fenômeno psicossomático? Não haveria, portanto, uma possibilidade de interferência socioideológica? Portanto, esta leitura da dimensão socioideológica não poderia estar ausente dos estudos relacionados a determinadas narrativas presentes no campo da Saúde. De acordo com Kleinman (1998, p.391), “[...] determinados problemas de saúde não apenas mental, como também social têm raízes sociais.”³ (tradução nossa). Ou seja, muitas doenças psicossomáticas são de origens socioeconômicas (falta de saneamento, desemprego, dentre outros).

Além disso, as doenças, como foi apontado por Kleinman (1998, p.374), são distribuídas de forma desigual pela sociedade: “[...] a doença e a morte estão desigual e injustamente distribuídas entre as populações, de modo que, os que estão na pobreza extrema – aproximadamente 20% da população mundial –, suportam taxas muito mais altas de doenças, incapacidade e morte prematura [...]”⁴ (tradução nossa).

Nesse sentido, as doenças não podem deixar de serem vistas igualmente como construções socioculturais, tanto que o perfil de adoecimento difere entre diferentes níveis das classes sociais no Brasil. Não apenas os problemas de ordem material, mas também de ordem simbólica deveriam ser levados em conta, agregando a dimensão da cultura. Esta envolve as percepções e interpretações do que são doença e cura, como também os processos que explicam o funcionamento das instituições leigas e populares e seus respectivos agentes terapêuticos, partes constituintes do sistema de saúde como um todo.

Essa consideração influencia a escrita de Kleinman (1998, p.408) ao apontar críticas ao modelo biomédico que é hegemônico enquanto tratamento médico do sistema oficial. Afirma esse autor:

³ “[...] *certain mental and social health problems have social roots.*”

⁴ “[...] *disease and death are unequally and unjustly distributed in communities, so that those in extreme poverty – approximately 20 percent of the world’s population – bear much higher rates of sickness, disability, and premature death [...]*”.

[...] Algo muito grave e muito desagradável está ocorrendo: está acontecendo na medicina. Há tão pouco tempo, tão pouca ênfase em passar tempo com os pacientes: conversando com eles, perguntando-lhes sobre seus problemas, explicando o que precisa ser feito, e respondendo aos seus temores e desejos [...].⁵

Desse modo, ocorre uma demanda da população aos chamados sistemas alternativos ao modelo hegemônico (ou contra-hegemônicos) baseados, inclusive, em crenças populares sobre a saúde e a doença enquanto intervenções terapêuticas específicas a determinados contextos socioculturais,

Nesse sentido, as rezadeiras e suas práticas de cura não podem ser compreendidas fora do sistema de cuidados de saúde. Ainda para Kleinman (1998) este sistema é classificado em três setores: o caseiro e popular (chás, emplastos, compressas, entre outros); o espiritual (catolicismo popular, johrei⁶, yoga, psicanálise, entre outros); e o profissional (biomedicina e suas diversas especialidades).

Esta dimensão simbólica e material está relacionada com a demanda populacional às rezadeiras. Em relação ao primeiro aspecto, elas são os médicos, digamos assim, das zonas rurais e da periferia carentes em termos de saúde, em função de uma determinada lógica cultural brasileira. Em segundo lugar, as instituições públicas de saúde teriam o dever de atender de modo equânime a todos os cidadãos, mas diante das demandas reprimidas, as classes populares, grosso modo, também recorrem a esses agentes religiosos de cura.

Dessa forma, doença e pobreza estão interligados. Graziotti (2006, p.20) argumenta que as pessoas carentes de capital não conhecem seus direitos políticos, o que engloba, a saber:

[...] serviços de saúde e de educação, como também moradia e saneamento não estão relacionados como produto dos impostos pagos pelo povo ao governo. Infelizmente, essa parcela da população pobre vê as ações governamentais, tais como bolsa-família, auxílio-maternidade, assistência médica do SUS, dentre outras, como se fossem favores. Por essa razão, eles se sentem compelidos, no íntimo, que têm o dever de votar em tal prefeito ou governador.

Depreende-se assim que as populações de baixa renda desprovidas de consciência política percebem a assistência do Estado como uma dívida que não podem pagar, garantindo

⁵ [...] *Something very deep and very bad has happened, is happening to medicine. There is so little time, and so little emphasis on spending time with patients, talking to them, asking about their problems, explaining what needs to be done, responding to their fears and wants [...].*

⁶ Terapia espiritual através da “imposição das mãos” da Igreja Messiânica Mundial. Disponível em: < <http://www.messianica.org.br/colunas-da-salvacao/johrei> >. Acesso: 10/04/2015.

a promoção da própria sobrevivência. Desse modo, os programas assistenciais do governo são incorporados como naturais. Portanto, esse assistencialismo não gera uma consciência cidadã.

Assim, esta percepção das populações de baixa renda podem ser consideradas igualmente em uma perspectiva ideológica, naquele sentido histórico e dialético de ser uma falsa consciência da realidade, alimentada pelas classes dirigentes, visando a manutenção de uma alienação da consciência social (THOMPSON, 2009).

Concluindo a linguagem, expressa nos signos tradicionais da rezadeira ou nos signos acadêmicos da biomedicina, é intrinsecamente ideológica. Este sentido de ideológico representa uma visão de mundo cultural, o que pode revelar uma determinada posição de classe social, ou ser um simulacro da realidade, para fins de dominação social, política e econômica. No próximo item, serão abordadas mais especificamente as relações entre língua[gem] e visão de mundo, o que se caracteriza como uma dimensão cultural.

1.2 Rezadeiras: o poder mágico da palavra

Qual a influência do ritual da benzedura para a concepção da *performance* da reza como ato de fala? De fato, o ritual e as rezas estão entrelaçados na consecução da eficácia terapêutica. A seguir conceituaremos a linguagem, explicando em detalhes, não somente a linguagem verbal (reza), como também a linguagem não verbal (benzedura). Inicialmente, Saussure ([1916] 2006, p.17) define língua nestes termos:

Mas o que é a língua? Para nós ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos.

Linguagem é compreendida aqui como a capacidade implícita do ser humano de comunicar ideias ou sentimentos, não somente através de signos linguísticos – fala ou escrita – mas também por meio de sinais sonoros, gráficos, gestuais e outros. Quanto à origem da linguagem, de acordo com Waal (2007), o homem começou a se comunicar fazendo gestos com as mãos e não através da fala, o que faz conjecturar uma passagem da gestualização, vocalização e verbalização.

Sendo a linguagem uma das marcas fundamentais da identidade humana, a identidade rezadeira do mesmo modo é construída a partir de uma dinâmica social e cultural. Através da

linguagem existe uma prática de nomeação estruturadora de uma determinada identidade social, conforme aponta Melo (2005, p.118), que “[...] a maneira como os homens vêem e ouvem, bem como suas roupas e sua linguagem, é inseparável do processo de vida social e cultural”.

Logo, ao ser pensada a construção social e cultural da linguagem e da identidade social do sujeito, deve ser enfatizada uma visão mais relativa do que absoluta quando se trata da linguagem humana. Ao se tratar das sociedades humanas, apesar da humanidade ser única, existe uma dialética de que esta unidade é representada por uma diversidade de culturas.

Do mesmo modo, a ciência que estuda os fenômenos da linguagem, a Linguística e suas subáreas, não é estática, aliás, é muito dinâmica. Entre as respectivas contribuições, destaca-se a do relativismo linguístico conceito elaborado por Edward Sapir (1969), na década de 1930, nos Estados Unidos.

O relativismo linguístico, chamado de hipótese Sapir-Whorf, de acordo com Marcondes (2010, p.78), aborda a linguagem e a cultura como interdependentes; ou seja, linguagem e pensamento não coexistem isolados. Esta hipótese apreende o significado dos símbolos linguísticos de acordo com a estrutura da língua do falante e do contexto social de fala do mesmo. Cada língua, portanto, detém uma estrutura particular de funcionamento (semântica e sintaxe) que determina o pensamento e a percepção de mundo dos seus falantes. Por isso, o modo de pensar de um chinês é diferente do modo de um brasileiro, devido à estrutura das línguas e à cultura. Desse modo, as visões de mundo das pessoas variam conforme a língua e o contexto sociocultural em que elas falam.

Pode ser dito que a linguagem é fundamental na maneira de como os membros de uma determinada sociedade pensam e compreendem o Mundo. Isso permite compreender porque certas ideias são incompreensíveis para os que falam idiomas diferentes. Certas expressões de uma dada língua não são traduzíveis, mas apenas traduções aproximadas dos enunciados. Assim, a linguagem é um guia para se compreender a realidade social. Em língua portuguesa, podem ser pensadas saudade, cafuné, friorento, malandro, sacanagem, entre outras. Logo, a linguagem condiciona nosso pensamento sobre os problemas e processos sociais.

Desse modo, para se entender o fenômeno da terapêutica tradicional através de rezas e benzimentos, faz-se necessário não só conhecer os falares específicos daquele grupo, como também apreender a cultura local onde tal prática de cura é executada. Os moradores com educação letrada-erudita dos centros urbanos, evidentemente, apreendem o fenômeno da saúde e da doença de modo diferente dos agricultores semianalfabetos que moram em vilarejos distantes e sem infraestrutura.

Portanto, existe uma ilusão de que se pode conviver com a realidade com maior independência em relação à linguagem, e que esta apresenta apenas a mera função de ser um reflexo dessa mesma realidade. Pelo contrário, é através da língua que se adentra não apenas no universo da cultura, mas também são expressos pensamentos, instaurada uma visão de mundo e construída uma identidade social.

A importância desta visão de mundo, um dos conceitos de ideologia elaborado a partir de uma determinada perspectiva cultural, tem importância crucial no campo da Saúde, inclusive em termos de fenômenos que se mostram como que exclusivamente biológicos, no caso, as epidemias.

Não apenas nas comunidades rurais, mas também nas periferias das cidades, a dimensão cultural do processo saúde e doença implica em uma relação complexa entre o tradicional e o contemporâneo, em uma conjunção de tempos históricos diferentes. Sobre isso Langdon (2014, p.1020) escreve:

[...] doenças originadas por causas mágicas eram tratadas com terapias mágicas; aquelas contraídas por causas naturais eram tratadas com terapias naturais. Muitas patologias do povo leigo são uma espécie de herança cultural, esta compreendida como conjunto de crenças fixas, homogêneas e integradas [...]

Portanto, ao se analisar o modo de pensamento e de ação de significativa parcela da população brasileira não se deve deixar de agregar um aspecto do pensamento mágico, relacionado principalmente com uma cultura tradicional, e o pensamento lógico-racional, relacionado principalmente com uma cultura contemporânea. Isso implica a necessidade de se discutir a relação entre linguagem e pensamento mágico.

Dentro do pensamento de uma cultura tradicional considera-se que alguns fenômenos naturais são incompreensíveis dentro de um parâmetro lógico-racional, tais como o próprio nascer, a morte causada por um raio, uma doença repentina e incurável, entre outros. Esses acontecimentos geralmente são imputados às forças ocultas ou às entidades sobrenaturais. Os eventos trágicos e misteriosos são chamados de feitiços, os quais poderiam ser de bruxaria, de feitiçaria, ou de magia.

Montero (1986, p. 9-10) comenta:

A religião acredita na existência de poderes superiores aos homens, a quem se atribui o controle da natureza. [...] Para a magia, ao contrário, a natureza não é regida pelos caprichos pessoais das divindades. [...] a descoberta da ineficiência de certos ritos mágicos provoca uma verdadeira revolução na mente dos homens, que passam a ter consciência de sua fraqueza [...] O

homem descobre que as forças naturais não podem ser controladas por ele. É esse sentimento de impotência que estaria na base do surgimento das crenças religiosas. O homem inventa os deuses quando descobre que o mundo lhe resiste.

Pelo exposto, os padres e pastores cristãos, por um lado, acreditam que não podem interferir nos eventos, tais como doenças, inundações, raios e outros; e, por isso necessitam e aceitam a mediação da divindade. As rezadeiras e os feiticeiros, por outro lado, crêem que podem intervir na ordem do mundo e por isso fazem ritos de benzimentos e suplicam aos deuses e santos para persuadir as forças sobrenaturais a agirem em seu favor.

Essa mesma autora, Montero (1986, p.10), ainda assevera que “às vezes, a magia lança mão, em seus ritos, do auxílio de entidades sobrenaturais, e a religião introduz atos mágicos em seus cultos”, de modo que não há primazia entre magia e religião, elas coexistem nas diversas culturas e em diferentes épocas.

A magia funciona porque a sociedade é quem fala, mesmo sendo um mágico muito carismático e cheio de sutilezas. De igual modo, a eficácia simbólica não apenas ocorre por conta das rezas como também dos ritos de benzedura, ambos somente operam eficazmente porque é o povo quem fala, isto é, acredita.

Assim sendo, Montero (1986, p.13; p. 45-46) ainda afirma

O mágico não inventa ritos ou representações. Ele age armado pelos poderes que a sociedade lhe empresta. Os atos individuais, supersticiosos, não podem ser considerados mágicos. E isto porque não se repetem, e não estão sancionados pela tradição e pelo consenso social. [...] A magia não é uma prática individual em que um mais esperto abusa da credulidade dos outros. Na magia o indivíduo age dirigido pela tradição ou, pelo menos, por uma sugestão que ele dá a si mesmo sob pressão da sociedade. [...]

Portanto, a força mágica das rezadeiras se pauta pelo compartilhamento de signos linguísticos que embasam os rituais e a prática social dentro de um determinado contexto cultural de legitimação. Ou seja, o fenômeno do relativismo linguístico opera através de um repertório semântico, inclusive, que atribui à palavra uma força criativa e curativa, dentro dos princípios do que se denomina de pensamento mágico.

1.3 Magia: a eficácia simbólica da linguagem

Em se tratando da etimologia do substantivo feminino magia, esse termo se origina do persa "*magus*" ou "*magi*", significando sábio. Existem paralelos com os vocábulos "magistério", "magistral", "magno", entre outros, e principalmente, de ser o que se pode denominar de "sacerdote persa" (NASCENTES, 1955).

Ao se pensar na semântica do substantivo feminino magia, o Dicionário Houaiss (HOUAISS; VILAR, 2001) apresenta o seguinte conceito:

A arte, ciência ou prática baseada na crença de ser possível influenciar o curso dos acontecimentos e produzir efeitos não naturais, irregulares e que não parecem racionais, valendo-se da intervenção de seres fantásticos e da manipulação de algum princípio controlador oculto supostamente presente na natureza, seja por meio de fórmulas rituais ou de ações simbólicas metodicamente efetuadas.

De igual modo que o uso da linguagem, o sentido de magia se universalizou e engloba os sentidos de arte, ciência ou prática na crença da possibilidade de uma influência nos cursos dos eventos, ou mesmo na produção de fenômenos anômalos, irregulares ou mesmo irracionais, a partir da influência de algum ser fantástico ou da manipulação de algum princípio controlador, que seja oculto e presente na Natureza, ou então, por meio de fórmulas rituais ou de ações metodicamente realizadas (HOUAISS; VILLAR, 2001).

Em termos do pensamento da Antropologia, Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) foi um dos primeiros a estudar os fenômenos da magia e da religião, compreendendo o pensamento mágico como historicamente anterior ao pensamento religioso. O autor escreve em "A mentalidade primitiva" (1922) que as ideias de causa e de efeito entre os primitivos podem ser chamadas de pré-lógicas, se forem empíricas; ou místicas, se forem representações sociais, no caso uma relação que pode ser pensada entre a magia puramente dita e uma religião arcaica (LÉVY-BRUHL [1922], 2008). Trata-se de uma visão que é criticada, haja vista existirem diferentes adoções de estrutura lógica entre as sociedades, não se devendo construir juízos de valor entre elas e sim juízos de fato.

Outro antropólogo clássico, Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973) estudou o povo Azande, habitantes do Sudão do Sul, localizado na região do Alto Nilo na África. Observou a onipresença da bruxaria entre eles. Qualquer infortúnio acontecido em qualquer momento e em relação a qualquer atividade do cotidiano seria atribuído à bruxaria. Tratava-se de uma relação que somente poderia ser desfeita à medida que um oráculo não confirmasse este veredito. Outro aspecto relevante é de a bruxaria ser uma função das relações pessoais e

geralmente provocada por pessoas do mesmo sexo, idade, classe ou status social (ÉVANS-PRITCHARD [1937], 2005).

Nesse aspecto, pode-se compreender o termo magia como sinônimo de bruxaria, cuja função era de regular a sociedade e também de apaziguar querelas para se evitarem possíveis vinganças. Importante enfatizar que bruxaria se diferenciava de feitiçaria, segundo Evans-Pritchard (2005), no sentido de que esta última enfatizava uma construção ritualística direcionada para o indivíduo, apresentando, portanto, uma complexidade simbólica maior. Logo, conforme abordado, para os Azande, o conceito de bruxaria lhes fornecia uma concepção “natural” para os infortúnios, não só em relação a si mesmo como em relação aos outros. O próprio Evans-Pritchard (2005, p. 90) comenta:

[...] há uma analogia entre o conceito azande de bruxaria e nosso conceito de azar. Quando, apesar do seu conhecimento, previdência e eficiência técnica, um homem sofre um revés, dizemos que isso se deve à má sorte, enquanto os Azande dizem que ele foi embruxado. As situações que evocam essas duas categorias são similares.

De acordo com Montero (1986), esta análise do povo Azande elaborada por Évans-Pritchard mostra que a bruxaria seria uma maneira de explicar a falta de habilidade e os deslizes causadores das desgraças. Para uma lógica ocidental, seria também além de uma falta de sorte, uma falta de competência. Se uma residência foi protegida por um sistema de alarme contra furtos e a casa tiver sido assaltada, a causa seria a má instalação do equipamento.

Em termos do livro sagrado do Cristianismo, a Bíblia não nega a existência de práticas mágicas. Autores como Garma (2013, p. 39) nestes termos se expressa: “[...] a Bíblia não considera que a bruxaria e a magia como tal sejam falsas [...] Ao contrário, argumenta que as práticas de feitiçaria existem verdadeiramente [...]”.⁷ (tradução nossa)

Tanto confirma esta existência que uma das prerrogativas para a conversão ao Cristianismo é o abandono das velhas práticas. No Novo Testamento (*Bíblia Católica*, Atos 19: 19) está relatado: “Muitos também, que tinham exercido artes mágicas, ajuntaram os seus livros e queimaram-nos diante de todos”.

Continuando, Garma (2013, p. 46) assevera que tanto a magia como a religião estão relacionadas tanto a determinadas práticas sociais e rituais, como a determinadas cosmovisões. O autor comenta: “A disputa entre a magia e a religião que existe entre seus

⁷ “[...] la Biblia no considera que la brujería y la magia como tal sean falsas [...] Al contrario, sostiene que las prácticas de hechicería existen verdaderamente [...]”

praticantes e seguidores, chegam a posições teóricas e conclusões muito diversas [...].⁸ (tradução nossa).

Trata-se de um conflito que se apresenta como uma questão institucional e de identidade dos próprios seguidores, conforme escreve novamente o autor ao afirmar, corroborando uma concepção dukheimiana, que “a magia não tem Igreja e que seguidores são mais clientes que verdadeiros crentes”⁹ - tradução nossa (GARMA, 2013, p. 46).

Desse modo pode se entabular um pressuposto da magia permitir uma perspectiva mais dialógica no sentido de uma comunicação de mão dupla entre a demanda do padecente, e o mago, e a resposta deste para determinadas aflições. Ao passo que a religião tendo uma Igreja institucionalizada e institucionalizante opera em um sentido da autoridade monológica, fazendo do sujeito um “crente”. Este não tem fé, mas para legitimar como membro daquela comunidade tem que prestar obediência às regras e aos dogmas.

Não apenas a magia e as suas ramificações, como a bruxaria e a feitiçaria, mas também as religiões são processos sociais ideológicos. Assim sendo, as disputas de crenças, de fé, envolvem relações de poder institucionalizadas e não institucionalizadas. Trazendo uma realidade empírica norte-americana, Garma (2013, p. 47) desse modo expressa a disputa entre magia e religião, ou seja, entre os protestantes neopentecostais e a religião indígena no México, conforme aponta:

Esta disputa é parte de uma ideologia competitiva, que, inclusive, permite a as Igrejas posicionar-se com vantagem frente a outras organizações que atuam com a mesma certeza ou eficácia (sejam elas religiões, o governo, a mídia ou organizações criminosas). Semelhantemente, tal rivalidade constitui um feito social [...].¹⁰ (tradução nossa).

Existe no mundo da religião e da magia processos de poder que engendram as práticas e as ideologias competitivas, envolvendo, inclusive outras instituições como o Estado, a classe médica, a classe acadêmica, entre outras, e um setor social que pode ser denominado de setor popular. Ilustrando existem categorias de acusação mútuas que expressam o processo competitivo. As rezadeiras podem denominar os padres de “manipuladores”, os médicos de “passadores de comprimidos” e os grupos letrados-eruditos categorizarem-nas como

⁸ “*La pugna entre la magia y la religión que se da entre sus practicantes y seguidores, [llega] a posiciones teóricas y conclusiones muy diversas [...].*”

⁹ “*la magia no tiene Iglesia y que sus seguidores eran más clientes que verdaderos creyentes*”

¹⁰ *Esta lucha forma parte de una ideologia competitiva, que incluso permite a las Iglesias posicionarse con ventaja frente a otras agrupaciones que actúan con la misma certeza o eficacia (sean éstas religiones, el gobierno, los medios o el mundo terrenal). Como tal, dicha contienda constituye un hecho social [...].*

“ignorantes” ou “primitivas”. Entre os neo-pentecostais podem surgir categorias como “demoníacas”.

Uma outra abordagem sobre ideologia é considerada por Geertz (2013, p.114) ao afirmar que se trata de “uma reação padronizada às tensões [...] uma ‘saída simbólica’ para as perturbações emocionais geradas pelo desequilíbrio social”.

Comentando a análise geertziana, existe um sentimento religioso que não pode ser distinguido de um sentimento mágico. Ambos parecem modelar o ambiente e a sociedade envolvendo o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica e a afeição pessoal. Relendo os dados etnográficos sobre os Azande, Geertz (2013) comenta que um indivíduo dessa etnia vê a queda de um celeiro sobre um amigo e atribui a causa da queda à bruxaria. Outros fatos graves poderiam ter ocorrido, tais como um incêndio ou a morte do indivíduo. Não existem dúvidas: a bruxaria ou a feitiçaria foram a causa desse fato trágico, em última instância causado por uma força mágica.

Pode-se considerar, nessa perspectiva, uma representação social de que a bruxaria ou a feitiçaria é algo perigoso, e que se deve fazer algo para se proteger, ficando os Azande resignados diante da tragédia, afastando possíveis sentimentos de indignação nas relações sociais, o que as caracteriza como “saídas simbólicas” diante das tensões sociais.

Por fim, Geertz (2013, p. 121) elabora a seguinte observação sobre o pensamento mágico:

(Ele) consiste na construção e manipulação dos sistemas simbólicos que são empregados como modelos de outros sistemas [...] numa forma tal que a estrutura desses outros sistemas é, por assim dizer “compreendida” [...] como se pode esperar que eles se comportem. Pensar, conceituar, formular, compreender, entender, ou o que quer que seja consiste não em acontecimentos fantasmagóricos na cabeça, mas em combinar os estados e processos dos modelos simbólicos com os estados e processos do mundo mais amplo.

Portanto, na construção do pensamento mágico, existe um determinado sistema simbólico que se mostra eficaz para uma compreensão e intervenção sobre uma determinada realidade compreendida através de uma determinada comparação analógica. Trata-se, portanto, de um modelo de explicação e de um modelo de atuação no mundo, no qual a dimensão simbólica constitui a sua maior eficácia.

Curioso é que ao nível da psicopatologia, ou seja, da análise psicológica do funcionamento mental e comportamental que se encontra dentro dos padrões de sofrimento psíquico, o chamado pensamento mágico ocupa um lugar específico, dentro de um

determinado conjunto de sintomas fundamentados em determinados pensamentos e rituais que propiciam sofrimento ao sujeito.

A mente é estruturada não só pelos pensamentos lógicos ou realistas, mas também pelos pensamentos mágicos. Mas o que são pensamentos mágicos, afinal? Dalgarrondo (2008, p.197) elabora o seguinte conceito de pensamento mágico:

É o tipo de pensamento que fere frontalmente os princípios da lógica formal, bem como os indicativos e imperativos da realidade. O pensamento mágico segue os desígnios dos desejos, das fantasias e dos temores, conscientes ou inconscientes, do sujeito adequando à realidade ao pensamento, e não o contrário.

O pensamento lógico emerge da mente sempre que se tem de atender às necessidades do dia a dia; quando se planeja algo, como o montante a pagar de plano de saúde, ou priorizar as atividades do dia, entre outras. No entanto, para as necessidades da alma, como rezar, apostar na loteria, acreditar nos deuses, e outras, o pensamento mágico é mais apropriado às situações trágicas.

O caráter patológico desse tipo de pensamento, seja por provocar sofrimento do sujeito ou encontrar-se fora dos parâmetros estatísticos daquilo que se considera normalidade, pode ser ilustrado através do conceito de transtorno obsessivo-compulsivo, conforme está presente nos parâmetros da Organização Mundial de Saúde.

Tomando-se como critério diagnóstico a Décima Versão da Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento (OMS/WHO, 1998, p.114-115) sobre o que se chama de Transtorno Obsessivo-Compulsivo, vulgarizado como “TOC”, são obtidos os seguintes sintomas:

- A. Obsessões ou compulsões (ou ambas) estão presentes na maioria dos dias por um período de pelo menos duas semanas.
- B. Obsessões (pensamentos, ideias ou imagens) e compulsões (atos) compartilham os seguintes aspectos, todos os quais devem estar presentes:
 - (1) Elas são reconhecidas como se originando da mente do paciente, e não como impostas por pessoas ou influências externas.
 - (2) Elas são repetitivas e desagradáveis, e pelo menos uma obsessão ou compulsão reconhecida como excessiva e irracional deve estar presente.
 - (3) O paciente tenta resistir a elas (mas a resistência a obsessões ou compulsões de longa duração pode ser mínima). Pelo menos uma compulsão deve ou obsessão à qual se resiste sem êxito deve presente.
 - (4) A vivência do pensamento obsessivo ou a realização do ato compulsivo não é prazerosa em si mesma (isto deve ser distinguido do alívio temporário de tensão ou ansiedade).
- C. As obsessões ou compulsões causam angústia ou interferem com o funcionamento social ou individual do paciente, geralmente pela perda de tempo (CORDIOLI, 2014, p.37).

Enquanto paráfrase, pode-se dizer que, independentemente do rigor matemático para a “psicopatologização” do pensamento médico, influenciado pela bioestatística, que estabelece o período de existência de tais “signos” clínicos por um período de pelo menos duas semanas, a distinção do conceito de obsessão e compulsão para a presente dissertação mostra-se mais relevante.

Pode-se dizer então que obsessões são pensamentos, imagens, palavras ou impulsos que se apossam da consciência de forma repetitiva e constante. Essas imagens ou impulsos – por serem estranhos e inconvenientes –, no geral são acompanhados de medo e desprazer; e o pior de tudo é que o indivíduo obsessivo, mesmo esforçando-se e querendo muito, ainda assim não consegue expulsá-los de sua mente. Em resumo: obsessão, dessa forma, é o conjunto de ideias ou imagens que são consideradas originadas da mente do paciente, e não por influências externas, como no caso da esquizofrenia – conceito científico de loucura para a psiquiatria –. Além disso, esse binômio é avaliado como excessivo e irracional, e, nesse caso, guarda paralelos com o pensamento mágico.

Outro aspecto relevante é considerar as características “egodistônicas” das obsessões e compulsões, ou seja, elas são contrárias ao universo de significados e de valores dos sujeitos, mas elas continuam sempre existindo com mais força.

Mas que relação há entre pensamento mágico e transtorno obsessivo-compulsivo, ou TOC? As compulsões ou rituais são comportamentos ou atos mentais voluntários e repetitivos praticados em resposta a obsessões, tais como: lavar as mãos, fazer verificações, repetir frases, alinhar ou guardar e outras; os quais devem ser seguidos intransigentemente. Essas compulsões desagradáveis e aflitivas, quando invadem a mente, geralmente, conduzem o indivíduo a executá-las, porque isso alivia a ansiedade.

No entanto, nem sempre essas compulsões têm conexão com a realidade, com o que se deseja prevenir. É o que ocorre quando alguém, antes de encaminhar-se, por exemplo, para a cama, tem de alinhar os chinelos ao lado da mesma para que nada de ruim lhe aconteça; ou dar três batidas na parede do quarto ao sair de casa, para que não sofra algum tipo de acidente de trânsito. Quando assim sucedem, essas compulsões ou rituais são chamados de mágicos.

É interessante saber que esses dois termos “compulsão” e “ritual” são, por assim dizer, sinônimos. As religiões no geral adotam práticas ritualísticas: “Josué [...] prostrou-se com a face por terra” (Bíblia Católica, 1959/2009, Josué 7:6). Pode-se afirmar que o ritual da

benzedura é o momento transformador e construtor da eficácia simbólica a partir da prece das rezadeiras¹¹, que, por sua vez, costumam rezar conforme os rituais:

Lucas, com dois te botaram com três eu te tiro com as graças de Deus e do Divino Espírito Santo; te botaram olhado por a tua boniteza, por a tua feiúra, na tua gordura, no teu magrém [...] Pai-Nosso que estás nos céus [...] eu ofereço três Pai-Nossos, três Ave-Marias e três Santa-Marias e três Glória ao Pai [...] que nosso senhor Jesus Cristo levais o olhado e o quebranto e a zanga e todo o mal pra dentro do mar sagrado com os poderes de Deus Pai com os poder de Deus filho e com os poder dos Divino Espírito Santo Glória ao Pai ao Filho ao Espírito Santo [...].

Além dos casos citados acima, existem outros rituais, como os funerais de militares que relembram os ritos ou compulsões do TOC. Enfim, quanto aos termos¹² rito e compulsão, pode-se dizer o seguinte: usa-se o termo 'compulsão' ao invés de 'rito' apenas para distinguir as diferentes áreas. Nesse caso, na Psiquiatria, dá-se preferência ao termo compulsão, mas se poderia usar o termo rito também.

Em longa citação Freud ([1907] 1976, p.109) aborda o seguinte:

As pessoas que praticam atos obsessivos ou cerimoniais pertencem à mesma classe das que sofrem de pensamento obsessivo, idéias obsessivas, impulsos obsessivos e afins. Isso, em conjunto, constitui uma entidade clínica especial, que comumente se designa de 'neurose obsessiva' (*Zwangsneurose*). Mas não devemos tentar interferir de tal denominação a natureza da enfermidade, pois, a rigor, também outras espécies de fenômenos mentais mórbidos podem possuir características 'obsessivas'.

Portanto, o paciente que apresenta Transtorno Obsessivo-Compulsivo, o que até o início da década de noventa do século passado, era denominado Neurose Obsessiva-Compulsiva. Este termo está presente nos próprios escritos de Freud, inclusive comentando a presença de ideias aflitivas, que fogem ao controle do sujeito, propiciando culpa, vergonha e medo. Como característica fundamental, essas ideias sem controle, chamadas de obsessivas, são consideradas oriundas da mente do sujeito, portanto egossintônicas.

A ocorrência do pensamento obsessivo está vinculada a dois processos relacionados com o pensamento mágico. O primeiro é que um pensamento negativo com temáticas que causam medo, horror, vergonha ou culpa é suficiente que na mente do sujeito que pensa, este venha a acontecer na realidade. O segundo é que a realização repetitiva de rituais compulsivos funciona como um artifício simbólico suficiente para neutralizar o poder mágico do pensamento obsessivo, portanto funcionando como uma contra-magia.

¹¹ Conversa do mestrando com uma rezadeira de Pesqueira-PE em novembro de 2014.

¹² TOC Compulsões ou Rituais? Disponível em: < <http://www.ufrgs.br/psiquiatria/psiq/toctexto.html> >. Acesso em: 10/03/2015.

Curioso é que de acordo com o pensamento freudiano a própria religião poderia ser considerada uma neurose obsessivo-compulsiva da humanidade, o que implicaria uma ligação entre os planos da patologia individual e da normalidade coletiva. Nesse sentido, o fenômeno mágico apresenta uma relação de significado com a eficácia simbólica presente em rituais terapêuticos tradicionais, aos quais se incluem os rituais das rezadeiras.

1.3 Prece: a eficácia simbólica do ritual da benzedura

A concepção de prece como o modo dos homens entrarem em comunicação com a divindade apresenta diversas categorias: adoração, louvor, ações de graça, súplica e confissão de pecados. Pode-se afirmar também que uma das funções da prece é pedir auxílio à divindade em situações nas quais não temos uma explicação plausível: uma doença inesperada e incurável, a perda de um ente querido dentre outras. Desse forma, Reesink (2009, p.32) analisa a reza entre os católicos como um ato social total conforme a entendia Marcel Mauss (1909[1968]), nestes termos:

A prece é, conseqüentemente, um desses “*fatos onde representação e ação convergem intimamente*” [...] é um rito e um mito, unidos em um mesmo e único tempo; “*é plena de sentido assim como um mito (...) e plena de força e de eficácia como um rito*” [...]; “*todo o mito e todo o rito aí convergem*” [...]. Dessa forma, a prece tem relação com ritos, mitos, eficácia, poder, afetividade, pessoas, deuses, coisas, pensamentos, ações, dom e contra-dom: enfim, tem-se na categoria prece quase uma definição do conceito elaborado por Mauss de “*fato social total*”.

Preliminarmente, é importante apreender o termo *cura* num sentido mais amplo, pois é um termo polissêmico; segundo Minayo (1994) apud Reesink (2005, p. 268, grifos da autora), ele pode significar *cura, milagre, graça e benção*, distintamente. Assim sendo, Reesink explicita que:

A *cura* aqui se refere ao fenômeno pelo qual as pessoas recuperam a saúde física e mental, mas também serve para denominar a recuperação da segurança, do bem-estar, da honra, do prestígio, de tudo aquilo que seja reordenação do caótico, do imprevisível, do negativo em termos religiosos-ideológicos ou pessoais, em relação a si mesmo, aos outros e ao mundo [...].

Pelo exposto, a prece, como elemento terapêutico, está fundamentada na categoria social, conforme apontou Mauss (1968[1909]). Assim, pode-se afirmar também que as rezadeiras praticam sua arte de cura através das rezas, as quais são tomadas por curas milagrosas.

Pode-se assinalar também que a cura através da reza é efetivada pelo efeito simbólico da linguagem. É o que os antropólogos franceses Henri Hubert (1872-1927) e Marcel Mauss (1872-1950) compreenderam: o mundo simbólico da cultura humana foi criado e mantido pela magia da linguagem. Ele é feito de palavras e gestos, e também pode estar associado com o sentido de rituais, entre eles, rituais de batizado, casamento, formatura, sepultamento, colação de grau, decisões políticas, entre outros. De acordo com esta concepção, trata-se de um campo de produção pura “*ex-nihilo*”, ou seja, algo que surge do Nada no sentido de ser mais amplos do que as coisas simplesmente. Sobre isso, Mauss e Hubert ([1903]2000, pp.149-150) chegam a afirmar o seguinte:

[...] o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação à sociedade. [...] em magia trata-se sempre de valores respectivos reconhecidos pela sociedade [...] esses valores nada têm a ver com as qualidades intrínsecas das coisas e das pessoas, mas com o lugar e a categoria que lhes são atribuídos pela opinião pública [...] pelos seus preconceitos. São sociais [...] é o que provam, de forma exemplar, o poder mágico das palavras e o fato de que, muitas vezes, a virtude mágica das coisas tem a ver com o seu nome; [...] Assim, as coisas, os seres, e os atos, estão ordenados hierarquicamente, comandam-se uns aos outros, e é de acordo com essa ordem que as ações mágicas se produzem, e assim por diante, até ao efeito. [...] a magia, tal como a religião, é uma questão de sentimentos [...] como a religião, a magia é um jogo de “juízos de valor”, isto é, de aforismos sentimentais, atribuindo qualidades diversas aos diferentes objectos que fazem parte do seu sistema. Estes juízos de valor não são obra de espíritos individuais; são a expressão de sentimentos sociais que se formaram, [...] coisas escolhidas pela maioria de forma arbitrária – plantas e animais, profissões e sexos, astros, meteoros, [...] matérias, etc.

Os autores asseveram que não só a religião como a magia são criações humanas que se atribuem aos sentimentos sociais e culturais de cada povo, haja vista serem produtos dos espíritos dos indivíduos, porém contextualizado dentro de percepções, pensamentos, valores e sentimentos coletivos, o que se traduz como produtos sociais. Trata-se de um poder tão especial que não precisa de outra coisa para fazer surgir uma coisa, uma coisa pode surgir do nada. Entretanto, e mais uma vez, se endossa que o poder dos “magos” encontra-se estreitamente associado como o prestígio social desse mago, o que reitera novamente o papel da dimensão social, conferindo determinado status nesta sociedade.

Relevante é a observação do poder das palavras fazendo-se ver que a virtude mágica das coisas está relacionada com o nome da coisa. Esta nomeação, portanto, implica em determinada ordenação hierárquica das coisas, das pessoas e dos fenômenos, podendo haver um controle de um sobre o outro em função do poder da palavra do nome: céu e inferno, dia

e noite, Deus e Diabo, Bem e Mal, amor e ódio, entre outros. Entre esses poderes está a relação de causa e efeito que pode ser lógico-racional: fósforo aceso – papel queimado; ou mágico-religiosa: vela acesa – Deus atende pedido.

Este poder da palavra se encontra presente no texto sagrado do Cristianismo, conforme se lê, também, na Bíblia Católica (2009, Gênesis 1:3), apresentando-se o Mito da Criação na seguinte narrativa: “Deus disse: ‘Faça-se a luz’! E a luz foi feita”.

O poder da palavra de Deus decorre do lugar que a sua Palavra ocupa na cosmovisão judaico-cristã. Ele é Onipresente e Onisciente, Criador de todas as coisas, Eterno, sendo Aquele que É. Esta representação social, consubstanciada em fé, oriunda dessa tradição monoteísta, empodera o valor da Palavra do Enunciador no caso, fundamentando o poder desta Palavra.

Dessa forma, através das palavras, existe uma compartimentação do Mundo, seja entre o sagrado e o profano, entre o familiar e o exótico, entre o superior e o inferior, entre a saúde e a doença, entre a ciência e a magia, entre outros. Assim, com a ordenação do Mundo, e o poder de pessoas sobre pessoas e coisas, pode haver o desenvolvimento de procedimentos mágicos, inclusive no interior de organizações religiosas.

O empoderamento da Palavra do Grande Enunciador, portanto, não está relacionado como juízo de fato, por não ser “positivamente” constatável, mas em um juízo de valor. Mauss e Hubert ([1903] 2000, p.150) corroboram, sobre isso, que a magia é um jogo de “juízos de valor”. Essa afirmação mostra que o fenômeno mágico se encontra dentro do espaço de regras simbólicas que são responsáveis pela interação dos sujeitos, o que mais uma vez destaca o papel da Linguagem nesse processo. Sendo “juízo de valor”, parte-se de uma dicotomia entre o bem e o mal, entre o moral e o imoral (ou amoral), entre o superior e o inferior, havendo a escolha de palavras puras ou purificadoras e de palavras impuras, o que denota, mais uma vez, o poder do mago no processo de purificação ritual.

Ainda no texto bíblico, Evangelho Sinóptico considerado o mais antigo e fidedigno, é encontrado o seguinte relato:

Aproximou-se dele um leproso, suplicando-lhe de joelhos: “Se queres, podes limpar-me.” Jesus compadeceu-se dele, estendeu a mão, tocou-o e lhe disse: “Eu quero, sê curado.” E imediatamente desapareceu dele a lepra e foi purificado. Jesus o despediu imediatamente com esta severa admoestação: “Vê que não o digas a ninguém; mas vai, mostra-te ao sacerdote e apresenta, pela tua purificação, a oferenda prescrita por Moisés para lhe servir de testemunho.” Este homem, porém, logo que se foi, começou a propalar e divulgar o acontecido, de modo que Jesus não podia entrar publicamente numa cidade. Conservava-se fora, nos lugares despovoados; e de toda parte

vinham ter com ele (BÍBLIA CATÓLICA Ave-Maria, [1959]2009, Marcos 1:40-45).

No texto, apresenta-se uma dicotomia entre saúde ou limpeza e doença (no caso a lepra) e não limpeza. A súplica do leproso é clara: a sua cura depende do poder de Jesus e o poder se expressa de modo claro através da respectiva Vontade, simbolizada e consubstanciada através da Palavra. A cura, nesse sentido, obedece a dois enunciados do Filho de Deus. O primeiro é mágico e o segundo é pedagógico.

O primeiro se expressa através do verbo regular “querer”, representativo da vontade do sujeito da oração. Imediatamente, surge a forma imperativa do verbo “ser” associada ao adjunto adnominal limpo. Trata-se de um enunciado que expressa uma ordem dada pelo Filho do Homem, igualmente terapeuta e executor de um rito mágico.

No segundo enunciado: “Guarda-te de o dizer a alguém, mas vai, mostra-te ao sacerdote, e oferece pela tua purificação o que Moisés ordenou para lhes servir de testemunho”. Jesus através de formas imperativas verbais, o que denota igualmente o seu poder, ordena que o homem curado divulgue o fato apenas ao sacerdote para servir de testemunho e não apenas de proselitismo.

Portanto, na estruturação da ordem religiosa, podem ser encontrados elementos da ordem mágica. Essa ordem mágica, igualmente, foi estudada pela clássica Antropologia Evolucionista, na qual o britânico James Frazer (1854-1941) considerou que, se for analisada a lógica pela qual se fundamenta a Magia, poderá ser concluído que se baseia em dois princípios, a saber:

[...] primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico. Ao primeiro princípio podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio (FRAZER, 1982, p. 34).

Importante enfatizar que, com o primeiro princípio, a Lei da Similaridade, o Mago deduz a probabilidade da produção de efeitos desejados a partir de um processo de imitação ritual e cênica do ato que deseja propiciar. Derrubar um copo de água e produzir chuva, perfurar com uma agulha o coração de um boneco de pano e propiciar a morte da vítima a distância, por problemas cardíacos, ordenar que se fique limpo e se curem as feridas da lepra, entre outros. Do segundo, a Lei do Contato, todos os atos praticados sobre um objeto material, considerado parte do corpo da vítima ou não, afetarão, do mesmo modo, o sujeito que esteve em contato com este objeto (FRAZER, 1982). Entre outras palavras: dar um nó em um

processo ritual entre roupas íntimas de diferentes sujeitos pode criar um vínculo amoroso ou erótico entre ambos.

De acordo com essa lógica, a Magia Simpática implica uma interação entre dois sujeitos que se encontram distantes um do outro, o que faz pensar no caso entre a rezadeira e o sujeito com demanda de cuidado. Além disso, essa distância é preenchida pela Linguagem, através da Interação Simbólica das fórmulas das orações, o que faz parte do campo de estudos das Ciências da Linguagem. Neste conjunto da Magia Simpática, fundamentada na evidente Lei da Simpatia, existem, portanto, a Magia Homeopática, baseada na respectiva Lei da Similaridade, e a Magia por Contágio, fundamentada na Lei do Contato (FRAZER, 1982).

A relação entre o Contato e a Similaridade apresenta outras analogias no Campo das Ciências da Linguagem com dois fenômenos relevantes na produção e compreensão do discurso entre os seres humanos: a metonímia e a metáfora. De acordo com Jakobson e Halle (1956, p. 34), pode ser elaborada a seguinte distinção. Por um lado, a Metáfora – denominado de fenômeno da similaridade – fundamenta-se na capacidade linguística do sujeito selecionar e substituir unidades linguísticas semelhantes, podendo fornecer imagens para fenômenos ocorrendo no espaço do céu: chove ou o céu está triste; alvorada ou o céu se acorda; anoitece ou céu se cobre com um véu. Invertendo o processo, o mago metaforicamente poderia ordenar a este céu: Chore! O outro fenômeno, a Metonímia – denominado de fenômeno da contiguidade – se fundamenta no processo de relação entre os signos linguísticos dando-lhes a ordem sintática, além dos sentidos das elipses e das silepses.

Garcia-Roza (2009, p.67), ao comentar a obra de Sigmund Freud (1856-1939), afirma que essas imagens, relacionadas com os movimentos metafóricos da similaridade e metonímicos da contiguidade, encontram outro paralelo na teoria psicanalítica clássica. No primeiro caso, é chamado de mecanismo psíquico de deslocamento; e, no segundo caso, mecanismo psíquico de condensação.

Assim, por um lado, em se tratando do mecanismo da condensação, de acordo com Laplantine e Pontalis (2001, p. 87-88), pode ser lido que se trata do seguinte:

Um dos modos essenciais de funcionamento dos processos inconscientes. Uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, em cuja intersecção ela se encontra. Do ponto de vista econômico, é então investida das energias que, ligadas a estas diferentes cadeias, se adicionam nela. Vemos operar a condensação no sintoma e, de um modo geral, nas diversas formações do inconsciente. Foi no sonho que melhor se evidenciou. Traduz-se no sonho pelo fato de o relato manifesto, comparado com o conteúdo latente, ser lacônico: constitui uma tradução resumida. A condensação nem por isso deve ser assimilada a um resumo: se cada elemento manifesto é determinado por várias significações latentes,

inversamente, cada uma destas pode encontrar-se em vários elementos; por outro lado, o elemento manifesto não representa num mesmo relato cada uma das significações de que deriva, de modo que não as subsume como o faria um conceito.

Nessa citação, são observadas algumas dicotomias entre categorias do pensamento freudiano. Processos inconscientes são atemporais e ilógicos, ao contrário dos processos conscientes, que são temporais e submetidos aos ditames lógicos e formais. Através deste paradigma do inconsciente, a concepção psicanalítica enfatiza a categoria de fontes pulsionais, ou dos desejos, em síntese a principal fonte da energia mental, que pode estar vinculada ou desvinculada com determinada representação mental. Portanto, uma única imagem ou representação psíquica pode concentrar diversas outras representações por conta desse acúmulo de energia pulsional, diferenciando um conteúdo manifesto de um sonho (imagens propriamente ditas como uma espécie de significante), do seu conteúdo latente (a polissemia dos significados) daquela imagem significante. Essa relação entre significante e significado não apresenta uma relação de subsunção automática, ou seja, o que representa aquela imagem não se encontra tão transparente aos procedimentos lógicos e formais. Uma fotografia pode significar mais do que mil palavras.

Por outro lado, em se tratando do mecanismo do deslocamento, Laplantine e Pontalis (2001, p.116) ainda elaboram a seguinte explicação:

Fato de a importância, o interesse, a intensidade de uma representação ser suscetível de se destacar dela para passar a outras representações originariamente pouco intensas, ligadas às primeiras por uma cadeia associativa. Esse fenômeno, particularmente visível na análise do sonho, encontra-se na formação dos sintomas psiconeuróticos e, de um modo geral, em todas as formações do inconsciente. A teoria psicanalítica do deslocamento apela para a hipótese econômica de uma energia de investimento suscetível de se desligar das representações e de deslizar por caminhos associativos. O "livre" deslocamento desta energia é uma das principais características do modo como o processo primário rege o funcionamento do sistema inconsciente.

Novamente e de acordo com a teoria econômica da psicanálise – aquela que aborda o deslocamento da energia pulsional e a busca dessa descarga energética através da satisfação dos desejos –, a energia psíquica presente em determinadas representações psíquicas, "destaca-se" da mesma e não fica "livre", circulando aleatoriamente pelo aparelho psíquico, mas se vincula a uma outra representação psíquica que possa ter um papel similar. No caso do sonho, sonha-se com Maria, mas pode-se estar sonhando com Betânia.

É um mecanismo que apresenta um papel relevante na organização do pensamento mágico presente na "ilusão" tanto na neurose obsessivo-compulsiva, como na neurose fóbica, onde existe um medo irracional que se caracteriza como sintomas fóbicos. Toda vez que surge um avião no céu, a mulher tem que rezar, caso contrário ela acredita que o avião pode cair. Para a psicanálise, o medo de subir e de cair pode representar um determinado conflito, e a súplica mágica impede que a segunda condição aconteça.

Retornando ao pensamento mágico, propriamente Silva (2010, p.161), ao comentar a obra *Pureza e Perigo*, de Mary Douglas (1976), escreve o seguinte:

[Ou] o poder da magia é pura ilusão [como queria Freud], ou não é. Se não é ilusão, então os símbolos têm o poder de operar mudanças. Deixando os milagres de lado, este poder pode atuar somente em dois níveis, o da psicologia individual e da vida social.

Dentro dessa perspectiva, esse mesmo autor explicita também que o antropólogo Roberto Da Matta concebia, semelhantemente, que os símbolos operam por si mesmos e desse modo situações, estados e indivíduos. Essas duas concepções, tanto a de Mary Douglas, mais psicossocial, quanto a de Da Matta, mais simbólico, complementam a ideia de que os símbolos mágicos, de modo geral, influenciam os indivíduos não só no seu modo de agir em sociedade, como também psicologicamente. Em síntese, Silva (2010, p.161-62) explicita que Victor Turner compreendia a relevância que tinha os símbolos na vida social: os símbolos podem ser descritos, como "forças", que influenciam as pessoas ou os grupos sociais em direção a determinados modos de agir.

Ao se pensar na relação entre o simbólico e a ação social, esta relação é reforçada a partir dos resultados positivos, quase se caracterizando como um reforço positivo em termos dos resultados esperados. Trata-se de um processo que pode ser denominado de eficácia simbólica.

Desse modo, conforme comentado anteriormente, a eficácia do rito mágico só existe quando mantido por uma crença coletiva. Os elementos mágicos (rezas, galhos de plantas, velas, entre outros) só operam de forma eficaz dentro de um ritual; ou seja, as rezas só têm eficácia dentro do ritual da benzedura. Esses são os gestos, as palavras e as demais operações feitas pela rezadeira ou rezador. Inclusive, pode-se afirmar que a eficácia simbólica das rezas se assenta na crença em um poder místico; ou seja, o rito da reza é eficaz porque as pessoas acreditam, têm fé. Essa energia mágica é chamada por Mauss de *mana* (MONTERO, 1986, p. 60-61).

Sobre o tema da eficácia simbólica, Lévi-Strauss no texto homônimo (1942/2003, p. 216), elabora o seguinte relato:

O objetivo do canto é ajudar um parto difícil. Ele é de um emprego relativamente excepcional, visto que as mulheres indígenas da América Central e do Sul dão à luz mais facilmente que aquelas das sociedades ocidentais. A intervenção do xamã é, pois, rara e se realiza na falta de êxito, a pedido da parteira. O canto se inicia por um quadro de perplexidade desta última, descreve sua visita ao xamã, a partida deste para a choça da parturiente, sua chegada, seus preparativos, que consistem em fumaças de favas de cacau queimadas, invocações, e confecção das imagens sagradas ou *nuchu*. Essas imagens, esculpidas nas essências prescritas que lhes dão a eficácia, representam os espíritos protetores, que o xamã faz seus assistentes, e dos quais toma a direção para conduzi-los à morada de Muu, potência responsável pela formação do feto. O parto difícil se explica, efetivamente, porque Muu ultrapassou suas atribuições e se apoderou do *purba* ou "alma" da futura mãe. Assim, o canto consiste inteiramente numa busca: busca do *purba* perdido, e que será restituído após inúmeras peripécias, tais como demolição de obstáculos, vitória sobre animais ferozes e, finalmente, um grande torneio realizado pelo xamã e seus espíritos protetores contra Muu e suas filhas com a ajuda de chapéus mágicos, cujo peso estas últimas são incapazes de suportar. Vencida, Muu deixa descobrir e libertar o *purba* da doente; o parto se dá, e canto termina pela enunciação das precauções tomadas para que Muu não possa evadir-se após seus visitantes. O combate não foi empenhado contra o próprio Muu, indispensável à procriação, mas somente contra seus abusos; uma vez que estes foram retificados, as relações se tornam amistosas, e a despedida de Muu ao xamã quase se equivale a um convite: "Amigo *nele*, quando voltarás a me ver?"

Este parto ocorreu entre os Cuna, na República do Panamá em idos do século XX. Trata-se de um parto cuja posição do feto é "atravessada", o que obriga a parteira a pedir ajuda do feiticeiro, outro nome que se dá para xamã. Este vocábulo, xamã ou *shaman*, é um termo siberiano que significa aquele que enxerga no escuro. Através de estados alterados de consciência, o transe, os xamãs são capazes do exercício mágico e religioso (ELIADE, 2002a).

Significativo é que a intervenção do xamã nestas "complicações" do parto é rara entre os Cuna. O ritual apresenta um componente verbal: o canto da parteira em estado de perplexidade; a descrição da visita ao xamã; a partida do xamã para a choça da parturiente; a chegada, os preparativos e a temática sobre as forças sobrenaturais envolvidas. Em termos de componente não verbal (igualmente obedecendo à Lei da Similaridade, ou apresentando uma simbologia metafórica), estão envolvidas fumaças com favas de cacau queimadas e confecções e invocações dos *nuchu*, as imagens sagradas dos espíritos protetores que dão força ao xamã.

De acordo com o mito, a principal entidade é Muu, indispensável à procriação, mas que, por conta de ter-se excedido nas suas atribuições, apoderou-se da "purba", ou seja, da alma da futura mãe. Trata-se, portanto, de um embate entre o xamã e seus espíritos protetores, contra Muu e suas filhas, utilizando-se de chapéus mágicos para a restituição da alma da futura mãe e o parto ocorrer sem maiores agravos.

O texto já traduzido para o francês (e, conseqüentemente, português) aborda a seguinte temática cuja cosmologia tem um sentido terapêutico:

A doente jaz em sua rêde diante de vós;
seu tecido branco está estirado, seu tecido branco se move vagarosamente.
O fraco corpo da doente está estendido;
quando êles alumiam o caminho de Muu, êste escorre, como sangue;
o corrimento se derrama sob a rêde, como sangue, todo vermelho;
o branco tecido interno desce até o fundo da terra;
no meio do branco tecido da mulher, um ser humano desce (LÉVI-STRAUSS, 1942/2003, p.219-220).

O texto aborda um obscuro caminho de Muu, banhado de sangue por conta desse parto complicado em função de a criança estar atravessada. Os espíritos protetores, os *nuchu*, através do clarão das suas vestimentas e dos seus chapéus mágicos poderão iluminar o caminho para a criança vir à luz. A descrição da morada de Muu corresponde exatamente à localização anatômica do útero da mulher. A repetição do canto, conforme Lévi-Strauss (1942/2003, p. 221), é tentar propiciar o resultado positivo, através de uma espécie de "manipulação psicológica do órgão doente". O fenômeno recursivo da linguagem como característica de todo ritual está presente em "repetição do canto".

Por fim, o nascimento ocorreu e a criança permaneceu viva. Lévi-Strauss (1942/ 2003, p.228-229), mais uma vez, elaborou o seguinte comentário:

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda à uma realidade objetivo, não tem importância: a doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita [...] E não obstante, a relação entre micróbio e doença é exterior ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito; ao passo que a relação entre monstro e doença é interior a êsse mesmo espírito, consciente ou inconsciente: é uma relação de símbolo à coisa simbolizada, ou, para empregar o vocabulário dos linguistas, de significante a significado. O xamã fornece à sua doente uma *linguagem*, na qual se podem exprimir imediatamente estados não-formulados, de outro modo informuláveis. E é a passagem a esta expressão verbal (que permite, ao mesmo tempo, viver sob uma forma ordenada e inteligível uma experiência rela, mas, sem isso, anárquica e inefável) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto

é, a reorganização, num sentido favorável, da sequencia cujo desenvolvimento a doente sofreu.

Nesse sentido, existe uma distinção entre a explicação como sendo um fenômeno externo à dimensão subjetiva, fundamentada em um processo lógico e objetivo de causa e de efeito. Ao contrário, a compreensão parece fundamentar-se em uma dimensão intrasubjetiva e intersubjetiva e se pauta por uma empatia afetiva e cognitiva com as relações entre o significante (no caso, a experiência da dor) e o significado (no caso, identificação com a interpretação cosmológica do processo).

Portanto, está presente o fenômeno da Linguagem a fornecer uma organização simbólica ao caos do sofrimento, favorecendo um desbloqueio do processo fisiológico, o que pode ser entendido em uma dimensão biológica, psíquica e sociocultural, permitindo que a Natureza siga o seu curso.

Em resumo: Lévi-Strauss, no seu artigo “A eficácia simbólica”, trata do ritual de parto do povo Cuna. Neste artigo Lévi-Strauss sugere que o canto do xamã é uma manifestação do funcionamento do inconsciente cultural, segundo Tesmer (2008, p. 129). Esse autor se expressa nestes termos:

Na visão de Lévi-Strauss, os fenômenos sociais não apenas podem ser tratados em termos linguísticos, como a cultura se comporta como um conjunto de sistemas simbólicos. De acordo com a opinião desse autor, a linguagem é “um fenômeno cultural por excelência”, denominando-a “a mais perfeita de todas as demonstrações culturais, as quais são, de algum modo, sistemas [...]”¹³ – (tradução nossa)

Outra observação que Tesmer (2008) faz é que, no Mito dos Cuna, de Lévi-Strauss, os gestos e objetos do ritual estão no lugar das palavras. Não obstante, a palavra está também presente de várias maneiras. A esse respeito igualmente é possível citar, por exemplo, no ritual de benzimento, as rezas “sussurradas” das rezadeiras para cura de mau-olhado. Ainda segundo Tesmer (2008, p.132), pode-se assinalar que:

Lévi-Strauss deve reconhecer que os ritos fazem uso extensivo de manifestações discursivas, às quais se propõe analisar; de igual modo, os gestos e os objetos não são pelo que dizem, mas “como são ditos”. Tanto uns como os outros, segundo o autor, se caracterizam por recorrer, usualmente, a dois procedimentos: fragmentação e repetição.¹⁴ - (tradução nossa)

¹³ *En la perspectiva de Lévi-Strauss, los fenómenos sociales no sólo pueden ser tratados en términos lingüísticos, sino la cultura se perfila como un conjunto de sistemas semiológicos. En su opinión, el lenguaje es “el fenómeno cultural por excelencia”, al que califica como “la más perfecta de todas las manifestaciones de orden cultural que forman, de alguna manera, sistemas [...]*

¹⁴ *Lévi-Strauss debe reconocer que lo ritos hacen un uso extenso de manifestaciones discursivas a las que propone analizar, al igual que a los gestos y los objetos, no por lo que dicen, sino “cómo lo dicen”. Unos y*

Enfim, a utilização das rezas pelas rezadeiras, com o respectivo sentido textual (elemento locucionário), o uso em um determinado contexto ritual (elemento ilocucionário) e a eficácia simbólica pretendida (elemento perlocucionário), fazem do entendimento da Pragmática e dos Atos de Fala relevantes para a contextualização com a prática das rezas.

A eficácia simbólica (elemento perlocucionário) da reza pode também ser observada entre os adeptos da Igreja Messiânica Mundial (sincretismo de budismo, xintoísmo e cristianismo). Eles acreditam que o ritual de cura pelo *johrei*¹⁵, fenômeno social já citado, é um instrumento terapêutico eficiente para o enfrentamento dos problemas de saúde, principalmente: estresse, depressão, problemas familiares, e outros. Assim, através do ritual do *johrei*, o indivíduo pode transcender o sofrimento e alcançar uma situação de vida melhor (MATSUE; OGASAVARA, 2013).

No próximo capítulo, será abordada a Teoria dos Atos de Fala, inicialmente uma visão panorâmica das Ciências da Linguagem e posteriormente, uma releitura de Austin (1990) feita por Rajagopalan (2010) e Ottoni (2002). Com esses autores, os aportes teóricos sobre a *performance* da linguagem em que *dizer é fazer* darão sustentação a esta dissertação, no sentido de que a eficácia terapêutica da reza consiste na técnica da rezadeira em usar atos de fala performativos e rituais de benzedura.

otros, según el autor, se caracterizan por recurrir constantemente a dos procedimientos: fragmentación y repetición.

¹⁵ *Johrei* significa purificação do espírito em japonês (*joh*, purificação e *rei*, espírito). É um ritual de imposição das mãos do ministrante para o receptor. Os membros da Igreja Messiânica acreditam que esse ritual pode curar doenças e problemas emocionais.

CAPÍTULO 2: PRAGMÁTICA E ATOS DE FALA

Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo.
(Ludwig Wittgenstein)

No capítulo anterior, tratamos da magia, da linguagem e, sobretudo, da eficácia simbólica da reza como um ato performativo da linguagem. Neste capítulo, abordar-se-á a Pragmática, subárea da Linguística, que lida não apenas com a língua falada no cotidiano de dada comunidade de fala, mas também nos contextos em que ela é usada; ou seja, a pragmática estuda os mecanismos em que o contexto de fala contribui para o significado do enunciado; incluindo aí não somente a dêixis, os atos de fala e a mudança de turno na conversação, como também a organização textual, a pressuposição e a implicatura.

No que concerne aos atos de fala, ao se fazer uma abordagem contemporânea dos atos linguísticos, tem-se que voltar a John Austin: o desenvolvimento de enunciados performativos e a teoria dos atos locucionários, dos atos ilocucionários, e dos atos perlocucionários. De modo geral, os atos de fala incluem atos como prometer, ordenar, saudar, advertir, convidar, parabenizar dentre outros. O filósofo da linguagem John Austin (1990) introduziu o conceito de ‘enunciado performativo’, o qual significa ‘dizer algo é fazer algo’; ou seja, o falante, ao realizar um ato de fala, executa uma ação ao proferi-lo. Além disso, a teoria dos atos de fala desconstrói a concepção defendida pelos filósofos a respeito dos enunciados: verdadeiro ou falso.

Assim sendo, para Austin (1990), a performatividade da linguagem se dá não apenas com o uso da palavra, mas também está implícita uma ação. Ou seja, em todo ato de comunicação há uma conexão entre linguagem e ação.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a rezadeira, ao rezar ou benzer uma criança carente de cuidados, está realizando uma ação de cura simbólica consignatária naquele contexto socioeconômico e cultural; além disso, o pronunciamento da rezadeira não entra no rol dos enunciados verdadeiros ou falsos; pelo contrário, é ação de cura através da reza consubstanciada na fé não somente da rezadeira, mas também daqueles que carecem de cuidados terapêuticos e da comunidade da qual se faz parte.

Assim, neste capítulo, trataremos de forma mais aprofundada questões como linguagem e realidade; a linguística pragmática; a linguagem performativa da prece e os rituais religiosos dentre outros.

2.1 Linguagem e Realidade

O ser humano, desde tempos imemoriais, tem-se perguntado: de onde surgiu a linguagem? O pensamento é formado no cérebro, na mente ou na dimensão sociocultural? Ou seja, o corpo e mente são a mesma coisa? Para se responder a essas e a outras perguntas, têm-se narrado vários mitos; entre eles temos o da Torre de Babel. A verdade é que nós, seres humanos, somos formados pela linguagem e estamos imersos nela, de acordo com Vygotsky (2005).

Além disso, Wittgenstein, em *“Investigações Filosóficas”*, sustentou a concepção de mundo atrelada à linguagem. Ou seja, é a linguagem que possibilita a compreensão da realidade circundante do indivíduo, o qual não pode ir além, devido ao limite imposto pelo conhecido (realidade) através da linguagem; o sujeito não pode ir além do limite imposto pela linguagem, senão é enunciar inverdades e cair em devaneios. Assim sendo, conforme a teoria de Wittgenstein, as rezadeiras utilizam um tipo específico de “jogo de linguagem” na prática de curar não somente da reza, como também no ritual da benzedura, tudo consoante as condições de uso da cultura local.

Teixeira e Mota (2011, p.21), ao comentarem a obra de Edward Sapir *Linguística como ciência* (1969), no texto *A fala como traço de personalidade*, assinala que, para o autor norte-americano, não há personalidade desvinculada de uma cultura. Cada indivíduo produz modelos inconscientes da cultura; por exemplo, não só o timbre de voz como também os gestos não são de todo individual. Há sempre um processo inconsciente de padronização cultural. Mesmo a entoação da fala é cultural, não é um artefato totalmente genético e individual, mas pelo contrário, tem um fundo social, o que engloba, evidentemente, os seus respectivos usos em sociedade.

De acordo com Wittgenstein (1999, p.14), revalidando essa visão de mundo, ele afirma:

[...] a linguagem funciona em seus usos, não cabendo, portanto, indagar sobre os significados das palavras, mas sobre suas funções práticas. Estas são múltiplas e variadas, constituindo múltiplas linguagens que são verdadeiramente formas de vida. [...] linguagem é, na verdade, um conjunto de “jogos de linguagem”, entre os quais poderiam ser citados seus empregos para indagar, consolar, indignar-se, ou descrever. [...] uma proposição não traz em si o todo da linguagem.

Pelo exposto, a linguagem é constitutiva da vida social, caracterizada como um jogo, no qual os seres humanos fazem coisas com as palavras, obedecendo a determinadas regras, cujos elementos constitutivos podem variar em função dos contextos.

Quanto à formação do pensamento por meio das palavras, as explicações são encontradas em paradigmas filosóficos. Em primeiro lugar, a Teoria das Ideias de Platão consistia na distinção de mundo sensível e mundo inteligível, foi usada por muito tempo como conhecimento sobre a significação linguística – o *Logos*¹⁶. Em segundo lugar, Aristóteles tentou superar os problemas da Teoria do *Logos* em Platão, afirmando que a palavra não era mais uma aderência da palavra ao Ser; mas, ao contrário, a palavra era um símbolo de um estado psíquico. Não há uma relação direta entre a palavra e o objeto (DINUCCI, 2009).

Dinucci (2009, p.8-9), ao comentar a obra de Aristóteles *De Interpretatione*, afirma que os símbolos da linguagem humana representam um tipo distintivo do das vozes animais. Para o filósofo macedônio, ele compreendia que as vozes significativas são convencionais e compostas, além disso, esses sons e suas partes por si só não têm significado. São sons vazios de sentido. Dessa forma, a linguagem humana é significativa porque não é só convencional como também é simbólica. As palavras não têm significado por elas mesmas, no entanto, os estados de alma (ideias) de que elas representam são semelhantes às coisas que lhes correspondem, conforme Aristóteles.

Autores contemporâneos como Flusser (2007), consideram que a linguagem não só cria a realidade como também tece o sujeito ao mundo do qual faz parte. O mundo das rezadeiras, por exemplo, é recriado pela reza e pelas circunstâncias sócio-históricas. Esse autor, em sua obra *Bodenlos* (2007, p. 19-20), assevera que a falta de fundamento para explicar alguns fenômenos, como o achaque de mau-olhado, de espinhela caída, entre outros, é explicado e compreendido a partir da perspectiva da religiosidade. Dessa forma, é afirmado o seguinte:

[...] É o clima da religiosidade. Nele surgiram todas as religiões, porque são métodos de proporcionar fundamento. Mas é também clima no qual todas as religiões periclitam. Porque nele os fundamentos proporcionados pelas religiões são corroídos pelo ácido do absurdo. Todos os nossos problemas são, em última análise, religiosos. Se nos encontramos sem fundamento, buscamos solução religiosa sem poder encontrá-la. E se sentimos fundamento debaixo dos pés (graças a uma religião ou a um substituto

¹⁶ Heráclito de Éfeso (540 a.C. – 480) afirmava que *Logos* era o conjunto harmônico de leis, regularidades e conexões que comandam o universo, formando uma inteligência cósmica onipresente que se plenifica no pensamento humano (MARTINS FILHO, 2000).

qualquer de religião, ou simplesmente graças à força encobridora do cotidiano), perdemos o verdadeiro clima de religiosidade (mas, possivelmente, tal formulação é, ela própria, resultado da falta de fundamento).

Ao comentar a obra filosófica de Flusser, Araújo (2012, p. 378) aponta que os problemas fundamentais do ser humano são, em geral, religiosos. Assim, sempre em situações-limite, como nas tragédias (inundações, terremotos, entre outros), o homem recorre às explicações religiosas e por que não pensar no componente mágico.

Pensando na inter-relação linguagem e cultura, encontra-se na Pragmática um relevante modelo explicativo para subsidiar o entendimento do foco da terapêutica da reza contra os achaques do mau-olhado, quebranto, espinhela caída, entre outros.

A linguagem não só nos torna humanos como também possibilita a evolução da mente, a partir do surgimento da consciência. Assim, o *homo sapiens* adquiriu o *status* de quase um semideus, a partir da sua capacidade de comunicar de modo mais complexo e abstrato entre os seus semelhantes (VAZ, 2008).

Retornando aos filósofos clássicos, na obra *Poética* de Aristóteles, a poesia é vista como uma linguagem transformadora da sociedade através da *mimesis* (imitação) e da *catarse* (purificação, purgação). Em *Crátilo*, Platão diz que as palavras não são capazes de descrever a essência das coisas, ou seja, não é possível acessar o conhecimento pela linguagem. Enfim, em *Fedro*, Platão faz uso da imagem – linguagem não verbal – para explicar o que não pode ser entendido facilmente como o conceito de alma (MONTENEGRO, 2007).

A Linguística como moderna Ciência da Linguagem surge com Ferdinand de Saussure, através do *Curso de Linguística Geral* (1916/2006).

Os estudos saussurianos se caracterizavam pela superação do método historicista-evolucionista do século XIX, que buscava descobrir a língua-mãe – a protolíngua. De modo contrário, Saussure prefere a concepção de língua como sistema de relações lógicas, inscritas na sociedade. Saussure (2006, p.17) escreve o seguinte:

[Mas] o que é a língua? [...] ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela [...] a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; ela não se deixa classificar em nenhuma categoria dos fatos humanos [...]

Na visão saussuriana, não era factível a sistematização da *parole* (fala), ao contrário da *langue* (língua). O motivo era que a língua em detrimento da fala era um sistema de signos

arbitrários, homogêneos e já consolidados pelo uso na sociedade, na qual o indivíduo pouco pode atuar. No entanto, apesar de Saussure conceber a linguagem como fenômeno social, ao analisar os seus elementos constitutivos, aborda-a como uma estrutura formal.

Além disso, ao analisar a língua como uma entidade formal, Saussure descarta não só o sujeito, mas também a cultura e a história. Dessa forma, fica prejudicada qualquer análise semântica ou pragmática.

Pondera-se da possibilidade de questionamento desta leitura feita pelos discípulos de Saussure, tais como Charles Bally e Albert Sechehaye. Em outras palavras, a preocupação pragmática da linguagem com o sujeito e como o seu contexto social já havia sido levantada nos estudos saussurianos. A esse respeito há uma passagem sobre o papel da Semiologia no Curso de Linguística Geral (SAUSSURE, [1916] 2006), Introdução, Capítulo III, no item 3, intitulado *Lugar da língua nos fatos humanos. A Semiologia* – a qual é concebida como “uma ciência que estuda a vida dos signos no seio da vida social” (p.24). Corroborando ainda com essa mesma concepção de um sistema social abrangente, está escrito:

A língua é um sistema de signos que exprimem idéias, e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares etc., etc. Ela é apenas o principal desses sistemas (SAUSSURE, [1916] 2006, p.24).

Assim, pelo exposto acima, nos estudos saussurianos, “os ritos simbólicos” teriam um lugar ao lado de outros sistemas semiológicos. Mais ainda: na primeira parte da obra dos Princípios Gerais, Capítulo I, Natureza do Signo Linguístico, está assim também escrito:

Com efeito, todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo ou, o que vem a dar na mesma, na convenção. Os signos de cortesia, por exemplo, dotados frequentemente de certa expressividade natural (lembramos os chineses, que saúdam seu imperador prosternando-se nove vezes até o chão) não estão menos fixados por uma regra; é essa regra que obriga a empregá-los, não seu valor intrínseco (SAUSSURE, [1916] 2006, p.82).

Nesta passagem acima, o sujeito e o ambiente social são partes dos estudos linguísticos. Assim pode-se aventar que desde os estudos de Saussure, os estudos pragmáticos da língua já se pressentiam como uma realidade linguística.

2.2 Por uma Linguística Pragmática

A dicotomia de Saussure “*langue*” e “*parole*” se contrapõe à dicotomia de Chomsky “*competence*” e “*performance*”. Por um lado, a *langue* é um sistema social, um conjunto de signos imotivados; não há nenhuma relação lógica entre a forma e o significado, os quais são partilhados pelos membros de uma comunidade. Por outro lado, a *parole* é uma atividade psicológica de cada indivíduo falante. Na abordagem de Saussure, ao excluir a *parole*, ele estava excluindo o cognitivo – o sujeito pensante; assim, na visão saussuriana de linguagem, não há nenhuma ponte entre o social e o psicológico, entre a comunidade e o indivíduo falante (SAUSSURE, [1916] 2006). Assim, com o crescente desenvolvimento da ciência da linguagem, despontou a pragmática para melhor esclarecer como funciona, de fato, o fenômeno dos atos de fala.

Desse modo, a linguística pragmática, subárea da linguística, surgiu a partir da semiótica (sintaxe, semântica e pragmática). Pode-se afirmar então que a pragmática enfoca, sobretudo, a linguagem oral. Ou seja, a pragmática estuda o contexto de uso da linguagem do cotidiano – a língua em uso. Por isso, os estudos pragmáticos da reza como ato de fala analisam os contextos onde se desenvolve tal atividade, observando-se as diversas “formas de vida”, no dizer de Wittgenstein.

Além disso, a noção de “competência comunicativa” de Dell Hymes (1972) adiciona os elementos simbólicos da cultura como fator determinante na construção dos atos linguísticos a partir das relações interpessoais. Ou seja, a eficácia da reza como ato de fala terapêutico é um fenômeno de construção a partir da interação da rezadeira, do padecente e da comunidade local. Por isso, ao se fazer uso de uma língua, para esse autor, não se deve levar em conta os aspectos puramente linguísticos, mas também os aspectos culturais e contextuais.

Mais: de acordo com Pezatti (2011, p.167), Dell Hymes incorporou a noção de “competência comunicativa” a partir das ideias de Chomsky, as quais podiam ser ampliadas: os falantes nativos da língua não só adquirem por instinto as regras formais, mas também obtêm as regras sociolinguísticas do grupo de forma natural, as quais podem igualmente ser analisadas e descritas.

Nesse aspecto, as práticas linguísticas dos falantes em diversos contextos sociais, tais como o ato de votar, os veredictos judiciais, a feitura das leis, a publicidade e todos os episódios da vida social, ainda segundo Dell Hymes, são apreendidos instintivamente, em cujo pano de fundo existe a cultura do grupo.

De um lado, o cognitivo envolve o social, visto que a cognição não pode ser compreendida como um fenômeno simplesmente individual, mas antes como uma atividade

de parceria; do outro lado, como a linguagem se aloca na mente dos indivíduos, o social pressupõe o cognitivo. Sem essa interação sócio-mental não pode haver comunicação.

Souza e Hintze (2010) afirmam que Wittgenstein, em *Investigações Filosóficas* (obra póstuma de 1953), compreende a linguagem não somente como um conjunto heterogêneo de signos, como também o sentido de uma palavra ser dado em situação de uso. Ainda de acordo com Souza e Hintze (2010, p.115), a pragmática está presente na linguagem ordinária, conforme parágrafos das *Investigações* (1996, § 23), assim escrito:

A expressão jogo de linguagem deve indicar aqui que falar uma língua faz parte de uma atividade, de um modo de viver. Imagine a variedade dos jogos de linguagem com a ajuda dos exemplos seguintes e de outros mais: – ordenar ou agir, segundo regras; – descrever um objeto em função de sua aparência ou de suas medidas; – fabricar um objeto segundo instruções; – levantar uma hipótese e submetê-la a verificações; – representar por meio de quadros e de diagramas os resultados de uma experiência; inventar uma história; – fazer teatro; – cantar cantigas de roda; – resolver charadas; – pedir; – agradecer; – amaldiçoar; – cumprimentar; – rezar.

Esta concepção pragmática de Wittgenstein associava o significado do signo linguístico ao seu uso, o que implica uma dimensão sociocultural. Nesse sentido, a fala como um ato social está associada a todo um sistema de práticas socioideológicas. Importante salientar o conceito de ideologia que Rajagopalan (2010, p.16) expõe “como um conjunto de ideias, muitas vezes subentendidas e raramente explicitadas, que servem de pano de fundo para uma série de crenças e gestos numa dada comunidade”. Isso se aplica adequadamente aos paradigmas tanto das rezadeiras como das medicinas acadêmicas.

Importante frisar que em 1921, Wittgenstein havia publicado a sua primeira obra, igualmente famosa *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), na qual propunha a definição das condições e requisitos de uma linguagem logicamente perfeita e universal, de um simbolismo ideal. Entretanto, com a teoria dos “jogos de linguagem”, o chamado “Wittgenstein II” apresenta uma realidade essencialmente pragmática. Ou seja: observa-se que cada “jogo de linguagem” corresponde a uma atividade ou a uma forma de vida – comerciante, pedreiro, cientista, entre outros. Assim sendo, Wittgenstein antecipou, digamos assim, Austin em “*How to do things with words*” (FERREIRA, 2000, cap.2).

Como é sabido, a Teoria dos Atos de Fala é basilar na pragmática. Assim, quando introduziu o conceito de atos performativos, John Austin (1911-1960) suplantou a concepção tradicional da semântica, que se baseava nos valores de verdade e falsidade dos enunciados. Inicialmente, na Primeira Conferência, Austin (1990) elaborou a distinção entre duas formas básicas de ação comunicativa, ou seja, os enunciados constatativos e os performativos. É

fundamental aqui a noção de verdade para identificar os enunciados constatativos. Assim, Austin (1990, p.58) afirmou que “o proferimento constatativo é verdadeiro ou falso e que o performativo é feliz ou infeliz”. Um enunciado é performativo quando ele realiza o ato que anuncia. Na frase “eu ajoelho para rezar”, este enunciado pode ser verdadeiro ou falso. Em “ajoelhou, tem que rezar”, o falante aqui explicitamente se compromete com a ação, e não com a verdade ou falsidade. Em outro enunciado: “Batizo este navio com o nome de *Rainha Elizabeth*” – o ato do batismo ocorreu quando proferido o enunciado e ao se quebrar a garrafa contra o casco do navio (AUSTIN, 1990, p.24).

Esses atos de fala transcorridos em circunstâncias adequadas não descrevem o ato, eles o fazem. No entanto, esses atos podem não ser realizados e, nesses casos, são chamados de *infelizes*. No enunciado, por exemplo, “eu te prometo” não é falso nem verdadeiro, mesmo que o locutor não tenha intenção de cumprir o que diz. Pode ser um enunciado enganoso ou moralmente reprovável, mas não é uma mentira nem um enunciado nulo.

Houve, então, uma reformulação na distinção entre enunciados constatativos *versus* performativos por considerá-la inadequada, substituindo-a pela Teoria dos Atos de Fala, na qual concentra todos os atos ilocucionários. A distinção inicial era inconsistente porque os enunciados constatativos se enquadravam também dentro dos performativos. Por conta disso, Austin propõe que os atos performativos abracem todos os enunciados linguísticos, os quais se constituirão de três dimensões integradas, a saber: a dimensão locucionária, ilocucionária e perlocucionária.

O ato ilocucionário, núcleo do ato de fala, é um ato realizado “ao dizer” algo. Por exemplo, ao ordenar, prometer, perguntar, realiza-se o ato enunciado. Já o ato perlocucionário é um efeito do ato ilocucionário e caracteriza-se, no dizer do próprio Austin (1990), pelas “conseqüências do ato em relação aos sentimentos, pensamentos e ações da audiência, do falante, ou de outras pessoas, e pode ter sido realizado com o objetivo, intenção ou propósito de gerar essas conseqüências”.

A unificação dos atos de fala ocorreu na Oitava Conferência; assim sendo, Austin (1990, p.85) apresenta uma nova classificação dos atos de fala, na qual ele unifica não apenas os atos constatativos, como também os atos performativos, agora denominados de atos ilocucionários. Esses atos são formados por três dimensões: quanto à primeira, Austin (1990, p. 88) assevera que “[...] realizar um ato locucionário é, em geral, *em si*, realizar um ato ilocucionário”, ou seja, é uma forma de atuar sobre a realidade, constituindo-a; e para que isso ocorra é necessário considerar o contexto de uso dos enunciados. É por isso que Austin assim afirma: “Podemos dizer que realizar um ato locucionário é, em geral, *eo ipso*, realizar um ato

ilocucionário”. Em outras palavras, o ato ilocutório está associado ao modo de dizer algo e ao modo como esse dizer é recebido. A força performativa, portanto, quando se diz alguma coisa está neste ato ilocutório.

Quanto à segunda dimensão, Austin (1990, p.103), na Décima Conferência, afirma que “atos ilocucionários são atos convencionais; atos perlocucionários não são convencionais. [...] embora se possam utilizar atos convencionais para produzir o ato perlocucionário.” Como se pode observar, a distinção entre atos ilocucionários de atos perlocucionários está baseada na convenção, no entanto, esta varia conforme a cultura, dificultando assim tal distinção. Por isso, Austin agora se volta para os atos locucionários. Assim Austin (1990, p.120) aponta:

Necessitamos (a) distinguir entre atos locucionários e atos ilocucionários e (b) estabelecer especial e criticamente, com relação a cada tipo de ato ilocucionário – advertências, estimativas, vereditos, declarações e descrições – qual é a maneira específica em que se pretendeu realizá-los [...] Além de tudo, em geral, o ato locucionário, como o ato ilocucionário, é apenas uma abstração: todo ato lingüístico genuíno é ambas as coisas de uma só vez.

Quanto à terceira dimensão, o ato performativo é um ato de fala que implica a realização simultânea pelo locutor, da ação evocada nesse enunciado. Os verbos performativos são aqueles cujo enunciado realiza a ação que significa: declarar, prometer, batizar, e outros. “O ato performativo é feliz ou infeliz” (AUSTIN, 1990, p.58), portanto não pode ser averiguado em termos de verdadeiro ou falso. Se alguém me pede desculpas, mesmo não tendo intenção de fazer, não é um ato falso, mas insincero. De fato, o que o ato performativo encerra é fazer algo, não descreve nem informa.

Decerto, Austin deixou algumas lacunas, as quais John Searle abordará posteriormente, haja vista não se ter explorado toda a classificação dos Atos de Fala (RAJAGOPALAN, 2010). Assim, entre as lacunas deixadas por Austin apresentam-se as dificuldades em estabelecer os parâmetros entre os diferentes tipos de atos, retomando-se o tema para distinguir entre atos locucionários e atos ilocucionários, e não mais para distinguir entre atos ilocucionários e perlocucionários. Esse problema é analisado na Décima Segunda Conferência, na qual o autor declara:

O que não sobreviverá à transição, exceto talvez como um caso marginal limite, é a noção da pureza dos performativos. [...] se baseava, essencialmente, na crença na dicotomia performativos/constatativos, que, como já vimos, tem de ser substituída pela ideia de que há famílias mais gerais de atos de fala [...] recorrendo ao dicionário [...] obteremos uma lista de verbos [ilocucionários] [...] Distingo cinco classes gerais de verbos, mas não estou totalmente satisfeito com elas. [...] Classifiquei essas classes de

proferimentos em função de sua força ilocucionária (AUSTIN, 1990, p.122-123).

Como Austin, na tarefa de classificar os atos de fala, não logrou êxito na descrição dos mesmos, Austin (1990), posteriormente, na mesma obra, deixa de lado a distinção entre constativo e performativo para dizer que todos os atos de fala constituem performativos, implícitos ou explícitos. No entanto, vale salientar que os fundamentos da Teoria dos Atos de Fala, sobretudo, a concepção performativa dos atos de fala já estavam construídos por Austin. Pode-se observar esse fato quando Austin (1962, p. 111) faz referência aos *physical actions* para referir-se ao “dar de ombros”. Esses *physical actions*, sim, produzem ilocução porque é o corpo que marca a relação entre ilocução e perlocução (*ato performativo*). Dizendo de outra maneira: entre a ilocução (fala) e a consequência dessa fala (perlocução), há um rito que deve ser executado por todos os participantes de forma correta e completa.

Portanto, os atos de fala realizados nas condições felizes, Austin chama-os de *uptake* - “apreensão”; ou seja, que o ‘objetivo ilocucionário’ foi realizado através de sua ‘força’. Assim, o falante não é o detentor absoluto da força ilocucionária produzida por um ato de fala, mas tão somente um integrante dele, o qual tem necessidade da presença do “outro” a fim de produzir a força ilocucionária. É por esse motivo que um enunciado performativo não realiza o seu objetivo ilocucionário somente pela literalidade linguística ou pela intenção, mas por todo um conjunto de circunstâncias que o permeiam, inclusive, a influência do corpo físico sobre o ato de fala (OTTONI, 2002).

Por isso, afirma Plaza-Pinto (2002, p. 105) que “a impossibilidade do controle intencional das forças de um ato de fala exclui a unicidade própria à ideia de “efeito mental” e desloca os limites da ação do ato de fala para além da ilocução – para o campo controverso do corpo que fala”. Assim, o que faz um ato de fala performativo, ou seja, uma ação é: o “outro” e as circunstâncias extralinguísticas.

É fundamental assim resgatar os atos ilocucionários como unidades linguísticas associadas à cultura. Para isso, deve-se estabelecer e caracterizar a hipótese da “irreduzibilidade do ato ilocucionário” (RAJAGOPALAN, 2010, p. 62), com vistas a “não reduzir ou decompor um ato ilocucionário em algo que seja de qualquer outra natureza, pois são eles, os atos ilocucionários, as unidades mínimas da teoria.” Em resumo: devido à irreduzibilidade do ato ilocucionário, não é possível classificá-los.

Quanto à dimensão social da linguagem, Rajagopalan (2010, p. 52) ainda postula o seguinte: “Duranti pleiteia a necessidade de respeitar a especificidade cultural de cada

comunidade de fala”. Assim, pode-se também argumentar que os atos ilocucionários gestuais são atos ilocucionais não verbais. Nesse sentido, a linguagem não verbal dos gestos contém elementos da cultura e a mesma força ilocucionária dos atos verbais. Como é o caso dos rituais da benção mediado pelas rezadeiras, que serão abordados posteriormente.

Ainda em relação à Teoria dos Atos de Fala, pensando-se em uma releitura de Austin, John Searle fez uma leitura extremamente crítica da obra de Austin “*How to Do Things with Words*”, como colocado por Rajagopalan (2010, p. 93): “Austin foi expurgado”.

A linguagem compreendida na qualidade de ação social, que era uma perspectiva de estudo de Austin ficou de fora na construção da Teoria dos Atos de Fala, a qual se caracterizava, principalmente, pelo aspecto performático da linguagem, conforme está escrito: “O ato total de fala na situação de fala total é o *único* fenômeno que, em última instância, estamos procurando elucidar” (AUSTIN, 1990, p.121).

Os atos de fala performativos são uma forma de agir; não são verdadeiros nem falsos, no entanto, podem ser felizes ou infelizes (bem ou mal sucedidos). Assim, o dizer é feliz não só pela locução, mas também no modo como é compreendido.

A interpretação apócrifa que Searle fez dos escritos de Austin para atender a ideologia da comunidade científica de Oxford, deu margem para duas abordagens da obra de Austin. A esse respeito argumenta Rajagopalan (2010, p.9):

[...] não passava de uma intervenção definitivamente enviesada e interesseira [...] com enormes conseqüências, e que havia outras maneiras de ler Austin e aproveitar seus *insights* – que foram esmagados pelo prestígio e monopólio da leitura promovida por Searle.

Além disso, conforme ainda apontado por Rajagopalan (2010, p. 8), a perspectiva de derrideana quanto à grandeza da obra “*How to do things with words*”, de John Austin (1962/1990), estaria em seus fracassos e não nos possíveis acertos. No entanto, as reflexões de Austin, na opinião de Derrida, eram de grande importância, mas foram amoldadas por John Searle (1969) em “*Speech Acts*”. Entretanto, os temas centrais da desaprovação de Derrida à obra de Searle dizem respeito à Teoria do Direito, à Ética e à Política que Searle passou ao largo.

Assim sendo, Rajagopalan (2010, p. 42) afirma que decerto Searle (1969) sequestrou não apenas as concepções pragmáticas linguísticas de Austin, como também recompôs suas ideias, para atender aos interesses da academia de Oxford; quanto a esse aspecto, Rajagopalan (2010) relata:

[...] não há dúvida de que Austin [...] foi sequestrado para caber nos moldes da linguística hegemônica. [...] a intervenção de Searle foi fundamental para “domesticar” Austin e rever seus pensamentos, de tal modo que pudessem ser incorporados à estrutura formal fornecida pela gramática gerativa.

Além disso, fica clara a contextualização ideológica no campo científico, conforme está apontado por Rajagopalan (2003, p.55, grifos do autor) em “[...] *todas* as teorias sobre a linguagem *necessariamente* contêm marcas de determinado posicionamento ideológico”.

Como é sabido, não é fácil apreender o “significado das expressões que um falante emite e o que ele pretende significar” (SEARLE, 2002, p.XVI). Nem tudo que se diz é compreendido pelo outro. Aqui, engloba também o problema das implicaturas, dos atos falhos, dos equívocos, da linguagem figurada, dos atos de fala indiretos, e outros.

Quanto aos atos de fala indiretos, Searle (2002, p. 47) afirma que

Os casos mais simples de significação são aqueles em que o falante emite uma sentença e quer significar exata e literalmente o que diz [...] o falante tem a intenção de produzir um certo efeito ilocucionário no ouvinte, e tem a intenção de produzir esse efeito levando o ouvinte a reconhecer sua intenção [...] nem todos os casos de significação são tão simples: em alusões, insinuações, ironias e metáforas.

Observe-se o significado do termo “fumaça” nesta sentença “O que significa aquela fumaça?” Há um ditado que diz: “Onde há fogo há fumaça”, mas isso não diz tudo, porque pode significar não só um casebre pegando fogo, um carro incendiado, uma queima da palha de cana-de-açúcar, mas também pode significar o incenso do turbulo da Igreja. No Velho Testamento, Bíblia Católica Ave-Maria ([1959]2009, Salmos 140:2), está escrito: “Que minha oração suba até vós como a fumaça do incenso, que minhas mãos estendidas para vós sejam como a oferenda da tarde”.

No Novo Testamento, igualmente está escrito: “Adiantou-se outro anjo e pôs-se junto ao altar, com um turbulo de ouro na mão. Foram-lhe dados muitos perfumes, para que os oferecesse com as orações de todos os santos no altar de ouro, que está adiante do trono” (Bíblia, Apocalipse 8:3). Nesse contexto, fumaça não significa fogo, mas resultante de uma ação simbólica de que a oração ergue-se até o céu.

No entanto, é possível fazer uma outra abordagem das ideias de Austin, a partir das leituras não searliana de Austin. Essa nova leitura de Austin desatravancou o caminho para outras reflexões, que serão discorridas no presente capítulo: ideologia e expressões dêiticas, a noção de face, teoria das implicaturas e a polidez.

Pensando-se na relação entre ideologia e expressões dêiticas, os estudos pragmáticos, de acordo com Levinson (2007, p.32), movem-se em direção ao “estudo da dêixis [...], da implicatura, da pressuposição, dos atos de fala e dos aspectos da estrutura discursiva”.

Mas, que são expressões dêiticas? De início, observa-se que o termo dêixis, de origem grega (*deiktikós*), significa mostrar, *apontar* através da linguagem. A dêixis designa o conjunto de palavras ou expressões que têm como função ‘*apontar*’ para o contexto situacional, isto é, que assinalam as marcas da enunciação: 1) o ‘*eu*’ - o sujeito que enuncia (fala ou escreve - *autor*); 2) o ‘*tu*’ - o sujeito a quem se dirige (ouvinte ou leitor); e, 3) o *tempo* e o *espaço* da enunciação.

Toda situação de comunicação é produto de uma interação entre um locutor e um interlocutor. Assim para que aconteça uma interação, ou seja, uma conversação é necessário um par mínimo: falante e ouvinte, do contrário, não há interação. Em tal contexto, o locutor (*eu*) sujeito da enunciação é o fulcro a partir do qual se estabelecem as coordenadas do contexto.

É fundamental, para que determinado enunciado seja coerente, que esteja adequado ao contexto situacional. Ou seja, os dois elementos básicos da conversação - falante e ouvintes (*eu/nós* ⇔ *tu*) - envolvidos na produção de qualquer enunciado, estejam incorporados em um determinado *tempo* e em um determinado *espaço*, partilhando ou não de um mundo extralinguístico.

Portanto, os dêiticos são elementos linguísticos que, não tendo um valor referencial próprio, remetem para a situação em que é produzido o texto, permitindo situar o enunciado em relação a um tempo, a um espaço, aos sujeitos e às circunstâncias diversas de comunicação.

Na cidade Muniz Freire, estado do Espírito Santo, Neves (1969) exemplifica um modelo de reza para cura de mau-olhado¹⁷:

Eu te benzo de quebrante,
inveja e maus olhos,
que tiver contra você [Fulano].
Como Deus te fez,
Deus te criou,
Deus te acanha
a quem te acanhou...

¹⁷ Panacéia, *Revista Jangada Brasil*, novembro 2008, Ano XI, nº 118. Disponível em: < <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/novembro118/pn11811.asp> >. Acesso: 20/032015.

Tal benzimento é feito rezando-se as “palavras” da oração e jogando-se, num copo com água, três brasinhas vivas; depois de benzido, o doente bebe a água, jogando-se o resto (cinza, brasa) em água corrente – rio, riacho, córrego.

O pronome pessoal “eu” aponta e identifica o papel assumido, nesse contexto de interação, da rezadeira como a pessoa detentora de autoridade na relação hierárquica, sendo um dêitico social. Por sua vez, “te” e “você fulano” apontam para o indivíduo que demanda cuidados e, de igual modo, o dêitico “quem” aponta para a causa, a origem do mau olhado.

Uma função de dêixis social, apontada por Levinson (2007), é determinar gramaticalmente as identidades sociais dos participantes, as relações sociais que entre eles se estabelecem. Igualmente, pode-se afirmar que a dêixis é também ideológica, pois marca o sujeito às entidades referidas na conversação, como, por exemplo, as formas de tratamento. Além disso, é interessante notar que a dêixis social vai depender também da cultura.

Em outro de excerto de reza¹⁸ para mau olhado destaca-se a função da dêixis de pessoa:

[Fulano], com dois te botaram com três eu te tiro com as graças de Deus e do Divino Espírito Santo; te botaram olhado por a tua boniteza, por a tua feiúra, na tua gordura, no teu magrém. [...] Gloria ao Pai ao Filho ao Espírito Santo como era no princípio agora e sempre amém.

Note-se que o chamamento “fulano” ou dêixis de pessoa tem a função ou o efeito de apontar a atenção para aquela pessoa, a fim de que as energias positivas se dirijam para ela. Assim, a dêixis de pessoa exerce uma força linguística no sentido da terapêutica das rezadeiras.

Um outro importante conceito relacionado com a constituição da imagem social é a noção de face. Marchezi (2014, p.32), ao comentar sobre a ameaça à face, afirma que os indivíduos em interação devem não apenas construir e manter sua face, mas também devem respeitar e não ameaçar a face do outro.

Essa autora (2014, p.31) afirma que o conceito de face para Brown e Levinson (1987) é “algo em que há investimento emocional e que pode ser perdida, mantida ou intensificada e tem que ser constantemente cuidada numa interação”. Do mesmo modo, Brown e Levinson (1987), ainda na citação de Marchezi (2014, p.30), definem a face em negativa e positiva. A face negativa como “um conjunto dos territórios corporal, espacial, temporal, bens materiais ou simbólicos”; e a face positiva, “como um conjunto das imagens valorizadas de si mesmos,

¹⁸ Esta reza foi uma comunicação oral de uma rezadeira da cidade de Pesqueira ao Mestrando em novembro de 2014.

que os interlocutores constroem e tentam impor na interação”. Enfim, as ameaças podem ser positivas ou negativas em qualquer interação social, sejam indivíduos ou grupos; assim, para evitar a face negativa, não se deve arriscar numa exposição; principalmente, quando há assimetria na conversação.

A esse respeito, Tavares (2007, p.29) afirma que, numa conversação, a questão do poder e do prestígio é importante. Assim ela se expressa:

[...] poder e prestígio são fatores determinantes nesses casos, pois normalmente tem-se maior consideração por aqueles que são mais poderosos, e, marcando a bilateralidade do processo, o mais poderoso pode ser também o mais ameaçador.

Nesses casos é comum haver negociação da imagem para proteção e conservação da imagem. Mais: segundo esses autores, a cortesia varia de cultura para cultura e isso é relevante porque o uso da língua inclui a cortesia como indispensável para uma boa ação comunicativa.

Em se tratando de uma Teoria da Polidez Linguística existe o Princípio de Cooperação na obra *Lógica e conversação* (1975/1982), de Paul Grice. Os autores Garcia e Martins (2002, p.251) comentaram a obra da seguinte forma: “Faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado”.

De fato, esses princípios não são regras, mas sim esquemas morais ou ideais que devem condicionar o ato de fala. O princípio da cooperação é importante na interação social. Para Grice, ao se proferir um enunciado, esse comunica mais do que a sua emissão, haja vista que no momento da emissão encontram-se engastados conteúdos subentendidos - não declarados (LEVINSON, 2007, p.125).

Na interação, às vezes, acontecem falhas e, às vezes, ocorrem também grosserias, e até violência, se não física, porém verbal. Assim sendo, o objetivo das máximas de cooperação é no sentido de atenuar as tensões nas interlocuções, recomendando coisas como: não fornecer informações além das que foram solicitadas; não se devem dizer coisas que se sabe serem falsas ou delas não se tem certeza; não se devem dizer coisas que não estejam relacionadas ao tema da conversa; deve ser claro ao conversar, evitando-se assim as ambiguidades ou imprecisões da fala; e ainda que se deve ser cortês (GARCIA; MARTINS, 2002). Deve-se deixar claro que as máximas de cooperação não impedem que surjam grosserias entre os interlocutores; ou seja, não há nenhuma garantia nessas regras de comunicação. O que se procura é tentar uma convivência mais pacífica e ordeira sempre que for possível.

Isso é o que observamos, no caso das atividades de cura das rezadeiras, onde os princípios de cooperação de Grice são seguidos não só pela rezadeira, como também pelo padecente e a comunidade da qual fazem parte. Isso é o que se observa quanto ao acolhimento “terapêutico” que elas oferecem a pessoas simples, como agricultores, empregadas domésticas, todas elas pessoas pertencentes aos setores populares da sociedade brasileira, está pautado por um atendimento obsequioso. Por isso, ser cooperativo é não ter ambiguidades; assim, por exemplo, de acordo com Levinson (2007, p.126-27), o princípio cooperativo é observado na prática das rezadeiras, pois elas não rezariam pela saúde daqueles padecentes de ajuda se, de fato, elas não estivessem desejando o restabelecimento deles; de modo que, chegando-se a qualquer hora à residência da rezadeira, familiares sem recursos financeiros, trazendo crianças com febre, “pionga” são atendidas assim mesmo, e sem nenhuma cobrança pela reza. Nesse sentido, a benzedura e a reza como ato de fala da rezadeira compreende o uso da linguagem cotidiana, a qual está atrelada a certas regras de convivência, isto é, aos princípios pragmáticos de pertença de grupo.

Não obstante, as máximas de cooperação podem ser violadas ante uma falha de má elaboração técnica de uma mensagem. No caso de a rezadeira, por exemplo, ao invés de benzer a criança, ela mandar que seu marido a benza, mesmo não tendo tanto prestígio como rezador. Aqui há uma violação da máxima de qualidade. É o mesmo caso, muito comum, aliás, de o paciente trazer a receita médica com letra ilegível.

Os chamados atos de fala indiretos são uma maneira de se expressar com polidez, isto é, civilidade e urbanidade. Ou seja: não ser etnocêntrico, isto é, não ter pensamento de superioridade em relação a outro de grupo social diferente. A sentença: “Você tem aí sua carteira de motorista?”, ao ser feita por um policial de trânsito, é um ato de fala indireto, pois a intenção é “mostre-me a sua carteira de motorista”. Assim os atos de fala indiretos, para a pragmática linguística, são enunciados mais polidos, educados (LEVINSON, 2007, p.125).

Nesses tipos de atos de fala, não é possível notar a força ilocucionária, pois ela está implícita. Assim sendo, a enunciação de um ato de fala indireto, por ser mais civilizado, só tem o sentido apreendido no contexto de enunciação.

Quanto aos atos de fala indiretos, Searle (2002, p.48) assim se expressa:

[Em] tais casos, uma sentença que contenha os indicadores de força ilocucionária relativos a um tipo de ato ilocucionário pode ser emitida para realizar, adicionalmente, um outro tipo de ato ilocucionário. Há também casos em que o falante emite uma sentença e quer significar o que diz, e também significar uma outra elocução com conteúdo proposicional diferente.

Ao se emitir um ato de fala, a intenção é comunicar mais do que o enunciado de fato quer dizer. A realização do ato de fala indireto é levada a efeito através de outros atos, como o uso de uma pergunta, a entonação, um gesto, entre outros.

Para entender a força ilocucionária de um ato de fala indireto, é necessário não só ter um conhecimento de mundo, mas também saber as regras sociais; e isso só é possível apreender por meio da cultura – os elementos simbólicos. Assim, se pergunto a alguém: “Você tem relógio?”, o sentido ou a minha intenção é que meu interlocutor me informe as horas.

Pensar na polidez como um princípio conversacional, Teixeira (2011, p.60), citando Leech (1983), aponta que as seis máximas da cortesia tratam de equilibrar a comunicação entre falante e ouvinte em conversação. O interlocutor, ao usar a cortesia ou delicadeza, não quer mostrar fragilidade ou fraqueza. De fato, as Máximas de Leech apenas orientam a adequação quanto às normas de comportamento para se evitar aborrecimentos.

Logo, das seis Máximas de Leech (Máxima do Tato, Máxima da Generosidade, Máxima da Aprovação, Máxima da Modéstia, Máxima da Concordância e a Máxima da Simpatia) se depreende que a polidez linguística, em termos de eficiência, foca um agir comunicativo em minimizar o custo ao outro, potencializando o seu benefício (TEIXEIRA, 2011).

Em vista disso, os indivíduos, nas diversas situações sociais e interações, manifestam polidez, tato e diplomacia. O ato de fala do pedido, por exemplo, é sempre uma ameaça à face do outro porque invade a privacidade dele. Por isso, ao se fazer um pedido, utilizamos elementos da polidez para atenuar o grau de ameaça: “Que horas são, por favor?”

A implicatura pragmática do uso da polidez linguística, com base nos princípios de cooperação ampliados com os princípios de polidez, atua sobre os comportamentos social e linguístico entre os interlocutores, potencializando a capacidade de comunicação. Isso permite que o ouvinte interprete o enunciado do seu interlocutor, levando em conta não apenas o significado literal, mas também elementos da situação e a intenção que o locutor teve ao proferi-lo.

2.3 A Linguagem Performática e os Rituais Religiosos

Segundo Orofino (2009, p. 223), todo Ato de Fala é performático. Isso inclui eventos sócio-históricos como teatro, dança; os diversos ritos cerimoniais (casamento, formaturas, funeral); ritos religiosos; a reza; os jornais, os meios de comunicação de massa e outros.

Marcondes (2006, p. 220) argumenta que foi Austin quem introduziu o que podemos denominar “*concepção performativa de linguagem*”. Sua proposta de sistematização consiste: a linguagem em uso pode ser tratada de modo sistemático desde que sejam adotadas as categorias adequadas para isso; ou seja, desde que a linguagem seja tratada como uma forma de ação e não apenas de representação do real ou de descrição de fatos no mundo. Além disso, o que Melo (2005, p. 111) aponta na obra de Austin é que “*os atos de fala são antes de tudo algo desinteressado da relação entre linguagem e verdade ou falsidade. A verdade e falsidade são valores que importam para as pessoas e não para a linguagem.*”

Apesar de os atos perlocucionários não terem recebido a devida atenção de Searle, foi caracterizado por Austin (1962, p.101 *apud* Marcondes, 2010, p.06), pelas “conseqüências do ato em relação aos sentimentos, pensamentos e ações da audiência, ou do falante, ou de outras pessoas, e pode ter sido realizado com o objetivo, intenção ou propósito de gerar essas conseqüências”. Desse modo, os atos de fala são concebidos como ação, ou seja, o ato de fala performativo é a base nos estudos pragmáticos de linguagem na qualidade de uso de fala e em contextos específicos.

Por um lado, a teoria dos Atos de fala de Austin tem influenciado muitas pesquisas desde então, principalmente, na área da linguística. Nesse sentido, os estudos de Rajagopalan (2010) são relevantes para não perdermos o foco principal do pensamento austiniano, apesar de a teoria de Austin ter sido mal interpretada, principalmente, por Searle, que acabou deixando de lado a concepção de ação social da linguagem.

Por outro lado, para abarcar totalmente a performatividade da linguagem, conforme Melo (2005, p.73) argumenta “a linguagem tem como indício, pelo menos, a ação: o fazer com palavras não está subordinado à superfície linguística entendida como um código [...]”.

Um dos conceitos da linguagem performática está vinculado ao conceito de comportamento restaurado ou recursividade. Compreende-se que todo rito é recursivo, ou seja, há sempre uma repetição - tipo de “comportamento restaurado” -, com o qual se dá o início de um novo evento, apesar de, às vezes, o novo acontecimento ser composto de fragmentos dos anteriores.

Faria (2012), ao citar a obra *Performance studies: An introduction*, (2006), de Richard Schechner, argumenta que o comportamento restaurado (mecanismo recursivo) constitui performaticamente a quase totalidade de nossas atividades. Não apenas os rituais religiosos, mas também nos eventos da vida cotidiana o comportamento restaurado se faz presente, não com o nome de ritual, mas de hábito ou costume.

Hábitos repetidos como cozinhar, lavar o rosto, trabalhar, entre outros, são comportamentos restaurados, se não na totalidade, em parte sim, sendo reorganizados e dando a ideia de que são originais. Ao contrário do ritual religioso, que é marcado no calendário e em lugar específico, os hábitos e os costumes do dia a dia são eventos performáticos inconscientes. Explicando de outro modo: a linguagem performática está imbricada ao comportamento restaurado, ou seja, às ações físicas, verbais ou virtuais, de modo geral, não são preparadas ou ensaiadas pela primeira vez. Dessa forma, de acordo com Schechner (2006, p.34) apud Faria (2012, p.21), há várias formas de *performance* que significam muito mais do que um simples fazer. Sobre isso está escrito o seguinte:

O comportamento restaurado é o processo principal de todos os tipos de performance, seja na vida cotidiana, na cura, nos ritos, em ações, e nas artes [...] está “lá fora”, à parte do “eu”. Colocando em palavras próprias, o comportamento restaurado “sou eu me comportando como se fosse outra pessoa”, ou “como me foi dito para fazer”, ou “como aprendi”.

Pode-se afirmar que as ações ritualísticas (johrei, benzeduras, imposição de mão etc.) são duplas experiências com base no comportamento restaurado, o qual é um processo de reprodução mimética. É como se operasse em forma de modelos ou roteiros que combinam as experiências do dia a dia em conexão com o contexto social. Ou seja: a vida cotidiana se assemelha a um ritual e o comportamento restaurado se refere às atividades da vida diária que na grande maioria consiste de repetições (FARIA, 2013).

Neste mesmo viés, Geertz (2013, p.8; p.12) enfatiza que o comportamento humano é uma ação simbólica, envolvendo um estado mental ou um conduta padronizada. Assim, o antropólogo norte-americano argumenta:

Uma vez que o comportamento humano é visto como ação simbólica – uma ação que significa, como a fonação na fala, o pigmento na pintura, a linha na escrita ou a ressonância na música, - o problema se a cultura é uma conduta padronizada, um estado da mente ou mesmo as duas coisas juntas, de alguma forma perde o sentido. [...] Deve-se atentar-se para o comportamento, e com exatidão, pois é através do fluxo do comportamento – ou, mais precisamente, da ação social – que as formas culturais encontram articulação. Elas encontram-na também, certamente, em varias espécies de artefatos e vários

estados de consciência. Todavia, nestes casos o significado emerge do papel que desempenham no padrão de vida decorrente [...].

Há várias formas de compreender o que seja *performance*. Qualquer acontecimento ou ação pode ser analisado como *performance*, desde atividades da vida cotidiana, como rezar, comer, cozinhar, dirigir, viajar, vestir, entre outros, até apresentação de uma peça teatral, reportagem de jornal, sentença de juiz, etc.

Ottoni (2002) e Rajagopalan (2010) argumentam que a concepção performativa da linguagem é uma ampliação da Teoria dos Atos de Fala de Austin, sendo uma característica intrínseca de qualquer ato dessa natureza. Logo, todo ato linguístico exerce um efeito sobre o interlocutor e sobre o mundo quando proferido, daí a *apreensão*¹⁹ da *performance* como imanente a todos os respectivos atos.

Do mesmo modo, a *performance* da linguagem pode ser empregada no teatro, no direito, no jornalismo, na política, na prece, e em outros. Nesta acepção, a reza aqui assume, por exemplo, na terapêutica, a condição de uma espécie de instrumento de ação sobre aquele que demanda ajuda. A rezadeira, usando a reza e os ritos gestuais com brasa de carvão, água benta ou galhos de alecrim ou arruda, cura o outro que está enfermo como que por uma catarse, isto é, uma libertação.

A reza como recurso terapêutico é um instrumento cultural e para que ela não deixe de existir no imaginário, recorre-se à recursividade (iteratividade) do ritual da reza. Nesse sentido, para que a reza exteriorize a força ilocucionária - eficácia terapêutica – ela deve encerrar também o ritual da benzedura. Esse ritual recorre ao mecanismo da recursividade, que é a repetição. Por isso, todo rito é recursivo para exteriorizar sua eficácia.

Sobre o ritual, Féral (2009, p. 58) afirma:

[...] memória em ação, sobredeterminada, redundante, o ritual é “espetacular” por natureza, pode-se dizer. Ele veicula um sentido, uma mensagem que o receptor deverá apreender para que faça sentido: “A metamensagem do ritual é ‘você pegou a mensagem, não!’, diz Schechner.

A reza, para ter eficácia de cura contra quebranto, mau-olhado, e outras enfermidades, necessita também do benzimento, isto é, fazer o sinal da cruz mais orações. Assim, Araújo (1979, p.52) afirma:

Para curar mau-olhado, benze-se. Rezando-se como se deve, o mal é curado [...] benzimento para quebranto: sobre a cabeça da criança com um raminho verde [...], enquanto fazia cruces, rezava. *O benzimento para surtir efeito*

¹⁹ *Uptake* (apreensão)

deve ser executado durante três dias seguidos de manhã, com a criança ainda em jejum. No primeiro dia, com uma folha, no segundo com duas, no terceiro com três. Quando é arruda ou guiné o benzimento é feito com um pequeno galho. Deve-se ter o cuidado de lançá-lo na água corrente, atirando com as costas voltadas para o rio, sem olhar para traz, mandando que em nome de Deus, dos santos e da Virgem Maria que o mal siga para as águas do mar sagrado (ARAÚJO, 1979, p.52, grifo nosso).

Os atos de fala são unidades básicas de significação, os quais podem ser falados ou gesticulados. É o que Corballis (2011) endossa ao afirmar que os primeiros pensamentos da humanidade não eram verbalizados, porém eram recursivos. Isso possibilitou o surgimento da linguagem como é conhecida atualmente. Nesse sentido, ao se recitar uma prece, por exemplo, uma Ave-Maria ou um Pai-Nosso, o ato de rezar se concretiza no ritual da repetição.

Ao comentar a obra *The recursive mind*, de Michael C. Corballis, Eguren (2014) explicita que a concepção de linguagem como expressão do pensamento só foi possível porque a linguagem tinha propriedades recursivas. Portanto, quanto à recursividade linguística, Corballis (2011), *apud* Eguren (2014, p.51), afirma: “os tipos de pensamentos que fizeram possível a linguagem não eram linguísticos, mas possuíam, não obstante, propriedades recursivas, as quais se adaptaram à linguagem.”²⁰ (tradução nossa)

Assim posto, a recursividade é a capacidade de inserir um pensamento dentro de outros pensamentos. A capacidade de distinguir, por exemplo, o tempo passado do futuro. Tomar consciência de eventos passados só é possível graças ao mecanismo da recursividade. Além disso, essa ferramenta recursiva da mente é o que nos permite conhecer a nós mesmos e aos outros.

Como uma característica geral da linguagem, a performatividade se faz presente em todo e qualquer enunciado, o qual atua como um mecanismo de ação não apenas sobre o mundo, como também sobre o próprio homem. Esta *performance* da linguagem é encontrada no teatro, nos acórdãos judiciais, nas manchetes dos jornais, na benzedura, entre outros.

Como já mencionado acima sobre a função do *uptake*, Ottoni (2002, p.135) também aponta a performatividade da linguagem como “*uptake*”, explicitando que

[...] o *uptake* numa versão branda é o lugar onde se complementam o “eu” e o “tu”, onde se assegura a fala. [...] Searle deixa de lado assim, o que considero a contribuição mais importante de Austin que foi abrir um campo de reflexão não centrado apenas numa abordagem formalista ou positiva da linguagem. Com a noção de *uptake* se estabelece entre os dois uma distância e uma discordância bastante significativa.

²⁰ “los tipos de pensamiento que hicieron posible el lenguaje eran no lingüísticos, pero poseían, no obstante, propiedades recursivas a las que se adaptó el lenguaje.”

A concepção de *performance* da linguagem, ainda de acordo com Ottoni (2002, p.132), não era desconhecida de Austin, pois para este, os “conceitos de *ato de fala*, *performativo* e *ilocucionário* é originária das discussões que Austin desenvolveu, sobretudo com relação à performatividade.” Além disso, o conceito de *uptake*, de Austin, segundo Ottoni (2002), significa que não há uma compreensão total e consciente de um enunciado. Em outras palavras, não se pode falar de intencionalidade nem de significação na linguagem como construção do falante, visto que a construção da significação se dá através da articulação com o contexto de fala e dos efeitos do inconsciente.

Assim sendo, na visão performativa da linguagem, o dizer e o fazer não são realizados à parte, de acordo com Ottoni (2002, p.132), vindo este autor igualmente a afirmar o seguinte:

[...] deve haver “algo” subjacente às reflexões de Austin que dê conta desta amplitude. Parto do princípio de que esta amplitude se deve a três fatores interligados de modo muito específico. Inicialmente, há uma maneira especial de encarar o relacionamento dos conceitos de *ato de fala*, *performativo* e *ilocucionário*, já que Austin não fez uma análise global e nem um desdobramento sistematizado destes três conceitos. Em seguida, a relação destes conceitos pode dar conta de uma *doutrina geral* de que fala Austin, mas partindo de uma visão performativa; e finalmente, podemos dizer que esta visão performativa mantém certas relações com a percepção humana.

Mais ainda: ao tratar sobre a *performance* da linguagem, Ottoni (2002) aponta para o fato de que a teoria dos atos de fala considera o indivíduo em relação ao contexto cultural de que faz parte. Esta abordagem é bastante diversa do positivismo da filosofia analítica, explicitando Ottoni nestes termos:

Para Austin o *ato de fala* é composto de três partes, três atos simultâneos: um *ato locucionário*, que produz tanto os sons pertencentes a um vocabulário quanto a articulação entre a sintaxe e a semântica, lugar em que se dá a significação no sentido tradicional; um *ato ilocucionário*, que é o ato de realização de uma ação através de um enunciado, por exemplo, o *ato de promessa*, que pode ser realizado por um enunciado que se inicie por *eu prometo...*, ou por outra realização; por último, um *ato perlocucionário*, que é o ato que produz efeito sobre o interlocutor. Através destes três atos, Austin faz a distinção entre *sentido* e *força*, já que o *ato locucionário* é a produção de sentido que se opõe à força do *ato ilocucionário*; estes dois se distinguem do ato perlocucionário, que é a produção de um efeito sobre o interlocutor. Neste breve resumo das distinções no interior do *ato de fala*, podemos perceber que a questão da referência é tratada de modo bastante diferente da noção mais tradicional que produz uma relação biunívoca entre linguagem e mundo (OTTONI, 2002, p.128).

Assim, algumas abordagens performáticas da linguagem, procedentes de uma releitura de Austin, tiveram início com as ideias de Jacques Derrida, principalmente a conferência

Signature événement contexte, de 1971, conforme Pinto (2009). Logo em seguida, os trabalhos de Judith Butler (1989) sobre a *performance* corporal, com a obra *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*.

Nesse sentido, pensar na relação entre o texto da reza e o gesto ritual da benzedura, está implicado que o corpo transmite mensagem - linguagem performática do corpo - e se comunica com o outro de várias formas, como o movimento, os gestos, e outros.

Trata-se de uma concepção de Judith Butler (1992), em “*Queer Theory*”. Esta teoria “*queer*” aponta que os gêneros masculino e feminino, assim como a orientação sexual, respectivamente, na construção da identidade, são resultantes de práticas sociais. Não existem papéis sexual e biologicamente inscritos na natureza humana.

Butler (1992 *apud* Rodrigues, 2005, p.180) com a obra *Problemas de gênero - feminismo e subversão da identidade* usa o termo performatividade de forma recorrente, considerando que a “*identidade é performativamente constituída*”.

Retornando, o conceito de performatividade foi produzido pelo próprio John Austin e se encontra em desenvolvimento, mutante de sua própria performance teórica, política e editorial. Trata-se de uma instabilidade legada obliquamente de Austin e de sua obra em constante transformação (PLAZA-PINTO, 2007).

Ainda neste mesmo viés, Leite (2014, p.147) aponta que “Butler desenvolve sua teorização sobre performatividade e identificação a partir de tradição distinta daquela citada por Lyotard, aproximando-se da leitura desconstrutora que Derrida faz da publicação *How to do things with words*, do linguista John Austin.”

Leite (2014, p. 151 grifos da autora), citando Butler (2008, p. 200), explicita que a dimensão corporal, segundo a perspectiva de Butler, aproxima-se da teatralidade, abraçando a concepção de “ritual”:

Assim, em que sentidos o gênero é um ato? Como em outros dramas sociais rituais, a ação do gênero requer uma *performance repetida*. Essa repetição é a um só tempo reencenação e nova experiência de um conjunto de significados já estabelecidos socialmente; e também é a forma mundana e ritualizada de sua legitimação.

A *performance* no teatro se assemelha a um ritual no sentido de que o espetáculo não é algo que já está pronto, ele é construído através da performance de entreolhares, como resultado da interação entre o artista e o espectador.

Quanto à concepção performativa da linguagem nos escritos de Austin, argumenta Ottoni (2002, p.132) nestes termos:

Acredito que a riqueza contida nos conceitos de *ato de fala*, *performativo* e *ilocucionário* é originária das discussões que Austin desenvolveu, sobretudo com relação à performatividade. Por um lado, as “teorias” baseadas nestes conceitos não devem deixar de lado a performatividade, já que é em torno deste acontecimento que se produzem divergências marcantes; por outro, Austin “não formalizou” estes conceitos a ponto de se poder identificá-los no interior de uma “teoria”. Por que “teorias dos atos de fala” produzem tantos desentendimentos com relação à performatividade? Uma resposta breve e simples seria dizer que as “teorias” dos atos de *fala*, *performativo* e *ilocucionário* não levam em conta o que venho chamando de visão performativa.

Dessa forma, será abordada a linguagem performática em um sentido mais específico: a prece, haja vista que a *performance* das rezas na qualidade de atos linguísticos mostra-se eficaz terapeuticamente. Inicialmente deve-se explicitar que a reza é um ritual cultural universal que representa um ato de comunicar-se com a divindade. Assim, por ser um mecanismo da cultura, as ações e os papéis no ritual da reza já estão estabelecidos pelo grupo.

Na reza aludida na presente dissertação, o papel social principal é o da rezadeira, pois ela intermedeia o indivíduo enfermiço com a divindade, já que este precisa de uma intermediação de acesso à dimensão do sagrado.

O ato locucional consiste na emissão da reza juntamente com a benção e os elementos de apoio, como galhos de arruda, alecrim, velas acesas, e outros. O ato ilocucional é o sentido implícito do ato locucional materializado. O ato performativo do ritual da reza dispensa o dizer. De fato, a eficácia da reza consiste em ter fé no ritual. É o que Strasser (2014, p.100) aponta:

[...] a eficácia dos “segredos” e das terapêuticas dos curandeiros assim como também a eficácia das plantas medicinais, dos remédios e das práticas dos médicos foram explicados, em última instância, pela fé que se tem neles. A fé é considerada condição *a priori* para a eficácia da cura tanto de curandeiros como de médicos, não apenas a eficácia das plantas medicinais, como também as demais práticas da medicina caseira.²¹ (tradução nossa)

A eficácia da medicina acadêmica clínica está nos fármacos industrializados, enquanto a eficácia da reza está no ritual da reza e na fé, envolvendo igualmente os chás integrantes de fitoterapia. Assim sendo, são todos medicamentos, cada um com a sua devida eficácia: aquele com eficácia científica, este com eficácia simbólica. Porém, todos contam com o mesmo objetivo: curar, senão, ao menos, aliviar o sofrimento.

²¹ [...] la eficacia de los “secretos” y de las terapéuticas de los curanderos así como también el accionar exitoso de yuyos, remedios y de las prácticas de los médicos fueron explicados en última instancia por la fe en ellos. La fe es considerada condición para la eficacia de la cura tanto de curanderos como de médicos, del accionar de yuyos y demás prácticas de medicina casera.

Os estudos de Reesink (2009) abordam os rituais de prece no catolicismo, a partir de uma leitura da obra *La Prière et les Rites Oraux* de Marcel Mauss ([1909]1968). De acordo com essa autora, somente após os trabalhos do sobrinho de Émile Durkheim que a prece passou a ser vista não apenas como um fenômeno social, mas também como pensamento e ação. Foi escrito o seguinte:

[...] na prece o fiel age e pensa. E ação e pensamento são estreitamente unidos, fluindo em um mesmo momento religioso, em um só e mesmo tempo. Esta convergência é, além disso, completamente natural. A prece é uma palavra. Ora, a linguagem é um movimento que tem um objetivo e um efeito, ela é sempre, no fundo, um instrumento de ação. Mas, ela age ao exprimir ideias, sentimentos que as palavras traduzem de fora e substantificam. Falar é ao mesmo tempo agir e pensar: é por isso que a prece faz parte ao mesmo tempo da crença e do culto (MAUSS [1909]1968, p.358 *apud* REESINK, 2009, p.32).

Ainda se argumenta que a prece é vista como um “fato social total”, ao mesmo tempo, um mito, um rito, poder, e também ação. Assim, a religião, como uma instituição social, faz parte da sociedade; e é a prece o elemento central. Por isso, um dos fenômenos indispensáveis da vida religiosa - a prece - é, realmente, um “fato social total”, pois ela faz o crente agir e pensar. Assim, para Marcel Mauss, a prece como “fato social total” significa que só se consegue entender o fenômeno social da prece se ela for analisada em conjunto com as outras esferas da sociedade: cultura, política, economia, e a religião. Mais: a prece pertence ao mesmo tempo à crença e ao culto: pertence à liturgia (doutrina) e ao ritual respectivamente. Ou seja, a prece é influenciada pela sociedade (um muçulmano reza de forma diferente de um cristão, por exemplo); além disso, a prece não é necessariamente uma locução, pois ela pode ser expressa por meio de um rosário, da água benta, de um galho, e outros meios mais.

Entretanto, a prece, para conter toda essa eficácia, isto é, para ser um “fato social total”, nas palavras de Mauss, ela necessita recorrer ao fenômeno da recursividade do rito. Por exemplo, na oração do rito funeral judaico, segundo Zuchiwschi (2010, p.184-185), que é também, segundo esse autor, um fator inerente a todo rito religioso, pode ser comentado o seguinte:

Essa é a característica do pensamento religioso [...] a repetição do processo que transforma o sujeito em objeto e vice-versa, aniquilando-se os dois mutuamente, apagando sua própria identidade. Somente neste ponto é que o sujeito e o objeto são trocados. O pensamento religioso está, dessa forma, atado à construção e reconstrução do sagrado, por meio da sua repetição e redundância, e da reconstrução do mesmo objeto até sua total dissolução, seu desaparecimento, ou seja, sua volatilização.

O processo recursivo da reza, neste caso, é para não apagar as lembranças do morto. As palavras e as preces no luto judaico têm por objetivo: “[...] reverenciar os mortos por meio de preces, orações [...] proporcionar à alma do falecido méritos que a façam ascender nos degraus da santidade espiritual” (ZUCHIWSCHI, 2010, p.170).

A esse respeito, a força dos gestos no ritual reside na palavra, ou seja, é o ato ilocucionário do corpo. Pinto (2002, p. 105 grifo do autor) escreve igualmente o seguinte: “O sujeito de fala é aquele que produz um ato corporalmente; *o ato de fala exige o corpo*. O agir no ato de fala é o agir do corpo, e definir esse agir é justamente discutir a relação entre linguagem e corpo”.

Assim, a força ilocucionária da reza, enunciado performativo e recursivo, está no gesto ritualístico. É o que aponta Zuchiwschi (2010, p. 185) nos escritos a seguir:

Ao recriar e repetir infinitamente o(s) nome(s) de Deus, eliminam-se o paradoxo da morte e tudo aquilo que ela representa, o caos a desordem e o completo desaparecimento. Aqui reside um fato antropológico importante a ser ressaltado: na “exaltação” e repetição dos nomes de Deus, dando-se a importância inclusive ao nome do morto gravado em sua pedra tumular, as preces rememorativas ou votivas resistem ao tempo e ao processo de volatilização e, portanto, superam o esquecimento.

Corroborando com esta mesma idéia de eficácia da prece, Kaptchuk (2011, p.1854) argumenta o seguinte:

Como se tem observado, os rituais da medicina necessariamente embutem incertezas. E essas incertezas são temperadas pela esperança, a qual oferece uma saída não somente à população, mas também aos pacientes; ambos procuram uma resolução exitosa não somente para os conflitos sociais, como também para os transtornos da saúde. [...] a simulação se torna autêntica, a imaginação se torna realidade e a ilusão se torna palpável.²² (tradução nossa)

A concepção de Kaptchuk é que os rituais da medicina popular são constituídos de incertezas, ou seja, a eficácia terapêutica da reza não é compreendida em termos de lógica positivista, mas como produto fugidío da mente. Assim, a atividade terapêutica das rezadeiras aborda dificuldades cotidianas, as quais envolvem símbolos e representações conhecidas dos interlocutores, sendo esta compreendida como autêntica, isto é, verdadeira. Somente assim, através da imaginação, a cura através da reza se torna realidade e a ilusão torna-se palpável, mas apenas enquanto durar a simulação. É o que Lévi-Strauss chama de “eficácia simbólica”;

²² *As we have noted, medical rituals necessarily have built-in uncertainties. And these uncertainties are tempered by hope and openness as the audience and patients both look for a successful resolution of either social conflicts or health disturbances. [...] the simulation becomes authentic, the imaginative becomes reality and the illusion becomes palpable.*

dizendo de outra maneira: de fato, a performatividade terapêutica do ritual da reza consiste na esperança de cura; por isso, não é real, mas uma ilusão. No entanto, essa ilusão deve-se tornar o mais verdadeiro e real possível. Para resolver esse dilema, usa-se o sistema recursivo não apenas na reza como também no ritual – benzedura.

Enfim, a eficácia terapêutica da reza ocorre porque a concepção de mundo, não só das rezadeiras, como também dos que as procuram, foi construída inconscientemente pelos costumes linguísticos do grupo. A linguagem terapêutica da reza pode ser entendida como um guia simbólico da cultura, como também constituir um processo de interação verbal e social.

Concluindo, a contribuição da Teoria dos Atos de Fala de Austin ([1962]1990) para a linguística foi considerar a linguagem como forma de ação. Este paradigma apresenta grande significado para a pragmática, a qual estuda as condições que conduzem a prática desses atos, os fatores linguísticos e extralinguísticos que contribuem para a produção de sentido numa dada circunstância comunicativa.

O ato ilocucionário não consegue explicar, por si só, como são construídos, por exemplo, o humor, a ironia, o subentendido e outros fenômenos. Por isso, normalmente os usuários da língua comunicam muito mais do que os enunciados significam. Daí, a contribuição da pragmática linguística para a análise e compreensão do sentido que ultrapassa os limites da sintaxe e da semântica.

Especificamente e de acordo com Araújo (1979, p. 52-53), a reza para curar quebranto vem acompanhada de gestos. A rezadeira é a pessoa autorizada *ex officio*, a dizer por exemplo:

Susana sua mãe le teve,
Sua mãe le há de criá,
quem quebanto le pois
eu tiro, com um, com dois,
com três hei de tirá
o quebranto e mau-olhado
e a menina Susana fica sarada
em nome do Padre, da Virge, de todos os Santos
que se quebre todos os quebranto
com três padre-nossos e três ave-maria, Amém.

Essa reza, pronunciada em circunstância adequada, realiza uma ação terapêutica eficaz de cura por meio da palavra em simetria com o rito. Portanto, de acordo com Schechner (2006 *apud* MARCHEZI, 2014), a eficácia das cerimônias performáticas acontecem devido à realização da cerimônia em lugares especiais, às vezes à parte, as quais causam impacto no participante, pois dá a sensação de um lugar sagrado.

CAPÍTULO 3: REZADEIRAS, REZAS E ATOS DE FALA

Não há maior riqueza que a saúde do corpo; não há prazer que se iguale à alegria do coração. Mais vale a morte que uma vida na aflição; e o repouso eterno que um definhamento sem fim. – Bíblia, Eclesiástico 30, 16-17.

3.1 Rezadeiras: Intercessão, Identidade, Nomeação

No capítulo anterior, foi exposta a importância dos atos de fala para a pragmática linguística, no qual se pleiteia a *performance* linguística dos atos de fala no sentido de *dizer é fazer*, de Austin (1990). Neste capítulo, objetiva-se explicar o papel e a função social das rezadeiras como agente terapêutico, e a representação delas nas sociedades atuais, sem ter, contudo, a pretensão de exaurir todo o assunto. Parte-se do pressuposto de que os atos de fala são performativos.

A maneira como as rezadeiras como agentes terapêutico-religiosas aprendem ou aprenderam o ritual da arte de rezar por conta de uma tradição da memória oral (rezas, cantos da igreja como os benditos e outros) resultam das diversas manifestações orais que estiveram sempre presentes desde a infância dessas mulheres. Entretanto, muitas rezadeiras iniciam a profissão de curar porque também, no passado, foram curadas de um mal de forma milagrosa, conforme explica Quintana (1999, p.175) que há de “muitas benzedeadas terem [...] uma doença que foi superada, [o que] funciona como a prova viva de que existe a possibilidade de cura e que ela, a benzedeadada, pode realizar a repetição de sua cura milagrosa. [...]”. Esta maneira de dividir a bênção recebida é fruto de uma lógica e crença do catolicismo popular, população muitas vezes submetida a um processo de exclusão social do Estado em termos de políticas públicas de saúde, renda, trabalho, educação, entre outras. Dessa forma, essas mulheres são representantes de um contexto histórico-social em que cura, doença, magia e religião encontram-se intrinsecamente entrelaçadas.

As rezadeiras exercem o papel de intermediárias. Isso fica bem expresso nas diferentes orações utilizadas pelas benzedeadas, nas quais encontra-se constantemente a expressão: “Em nome de Deus e do Divino Espírito Santo”. Em um fragmento de texto de reza contra o mau-olhado é lido o seguinte:

Fulano, com dois te botaram com três eu te tiro com as graças de Deus e do Divino Espírito Santo; te botaram olhado por a tua boniteza, por a tua feiúra, na tua gordura, no teu magrém [...]. Depois reza-se um Pai-Nosso, e uma Ave-Maria. [...] Repete-se tudo por três vezes; mas sempre acompanhado

com a benção (*Entrevista* feita pelo mestrando a uma rezadeira da cidade de Pesqueira, em outubro de 2014).

Conforme comentado, as rezadeiras são pessoas com tradição no catolicismo popular. Os vizinhos as conhecem, e sabem onde elas moram. Eles sempre as procuram quando estão com problemas para resolver. As rezadeiras apresentam, portanto, reconhecimento social. Mesmo pessoas de outras localidades as procuram para pedir ajuda. Todo esse prestígio decorre dos serviços de intercessora entre o sagrado e o profano, conforme exposto por Quintana (1999, p.107 grifo do autor). Assim afirma esse autor:

Ainda que se reconheça a intervenção divina como fator principal no processo de cura, isso não significa que as benzedoras estejam destituídas de todo poder; [...] é nesse fator de intermediação, nessa proximidade com as entidades divinas, que lhe permite estabelecer uma relação especial com elas, que reside o seu poder. É justamente nessas relações particulares que reside seu *poder mágico, seu mana, como se diria nas línguas melanésias* [...]

A relação de intermediária dá força à sua ação e mantém, ao mesmo tempo, uma espécie de mistério entre esses dois mundos: sagrado e profano. Muitas acreditam que foi um dom de Deus.

Uma rezadeira²³ lá da cidade de Pesqueira assim se pronunciou:

A arte de rezá foi dom que Deus me deu de nascimento. Eu *tuve* essa estrela na minha mente que o que eu peço primeiramente os *podê* d'Ele que tá no céu e na terra ouvindo que o Ele está ouvindo essas palavra que eu tô pronunciando está ouvindo i que eu vô dizê uma coisa e quem recebê essas *graça* de Jesus vai em frente e Deus tá aumentando e tá mostrando aquela facilidade e aquela graça, aquela criatura que vem naquela intenção de recebê aquele dote que Deus dá.

A função dessa intermediação tem um papel social muito importante no sentido de inserir o cliente padecente numa linguagem da própria comunidade, é o que Quintana (1999, p.108) afirma nesses termos:

Seu poder está justamente nessa intermediação com os deuses. Elas não são detentoras do poder, só o estão exercendo em nome de outro. [...] intermediação entre o sagrado – espíritos e anjos –, e o profano – o cliente – [...] uma intermediação entre o social e o individual, na medida em que possibilita ao cliente a sua inserção numa linguagem grupal [...]

²³ Comunicação oral de uma rezadeira de 81 anos, residente no bairro Pitanga, Cidade de Pesqueira/PE.

As rezadeiras são, portanto, como uma reserva do conhecimento popular não apenas da medicina, como também do catolicismo atuantes na arte de curar. Esses agentes de cura tiveram sua constituição sócio-histórica e econômico-cultural desde o Brasil Colônia, constituindo-se um dos principais representantes da chamada Medicina Popular, que engloba as etnias portuguesa, africana e indígena,

Vamos tecer alguns comentários, de forma superficial, sobre o termo “medicina popular” como ramo do catolicismo popular. Essa medicina tradicional é consequência da mistura não só de culturas, mas das etnias portuguesa, africana e indígena.

Desse modo, é compreendido que o social tem preponderância sobre o individual. A representação social é a representação de uma coisa que, quando é estranha em um grupo, para que possa penetrar em seu universo, deve estar familiarizada com os outros objetos existentes com antecedência.

Os nomes têm a função fundamental de representar o mundo. Assim, a imagem que ocorre à mente quando se ouve a palavra “rezadeira” é, portanto, sua representação social que marca o sujeito rezadeira em determinado contexto – seja etnia, grupo ou classe social. Portanto, a representação social da rezadeira está ligada à ideologia no campo da medicina popular.

Ao se nomear ou categorizar um ente qualquer, se está hierarquizando-o ideologicamente ou se está estigmatizando-o, a fim de que logo depois possa segregá-lo. Em seguida, pode-se oprimir ou excluir do convívio da comunidade.

Existe uma dificuldade de nomear a medicina exercida pelas rezadeiras. Não se sabe dever-se chamá-la de medicina tradicional ou medicina rústica, medicina rudimentar ou popular. No entanto, o termo rústico é bastante adequado, pois se relaciona ao campo, à zona rural, ambiente em que elas se fazem mais presentes. Portanto, a medicina rústica (do latim “*rus*”, campo) seria a arte de curar exercida pelas rezadeiras.

Assim, Araújo (1979, p.46) define esta medicina como “o conjunto de técnicas, de fórmulas, de remédios, de práticas, de gestos que o morador da região estudada lança mão para o restabelecimento de sua saúde ou prevenção de doenças”.

Para a medicina rústica, não só as doenças como também as suas causas estão principalmente ligadas ao campo do sobrenatural, havendo algum espaço para o empirismo da fitoterapia. Segundo esse mesmo autor, ainda hoje muitas pessoas acreditam que a doença ou a morte são consequências de forças mágicas, ou “corpos estranhos introduzidos no organismo humano” trazendo-lhe todo tipo de distúrbios, seja no físico ou na mente. Por isso,

as pessoas recorrem a todo tipo de medicina que lhes dê alívio ou explicação para a dor e o sofrimento (ARAÚJO, 1979, p. 44).

Nesse mesmo viés, Oliveira (1984, p. 27) denominou a arte de curar exercida pelas rezadeiras de medicina popular, definindo-a como “um conjunto de práticas sociais de cura desenvolvidas dentro da cultura popular”.

Na visão dessa autora, a medicina popular é uma forma de resistência à medicina erudita. Nesse sentido, como um processo histórico-social brasileiro, a medicina popular oferece uma forma alternativa de cura, de baixo custo e de fácil acesso às pessoas da classe social inferior, as quais moram em regiões precariamente assistidas pelo sistema público de saúde; entretanto, há nessas comunidades, as mais das vezes, unidades de saúde, porém o atendimento é precário, o que predispõe as pessoas carentes de atendimento médico a buscarem formas alternativas de curas.

Por isso, esta pesquisa objetiva integralizar o padecente físico-psíquico e espiritualmente através da ação respectiva do médico, do psicólogo e da rezadeira. Ou seja, para o enfrentamento das doenças e mazelas que afligem essas pessoas, elas não somente vão ao médico, como também vão às rezadeiras, pois acreditam na eficácia das rezas, dos benzimentos; além dos chás, das garrafadas, entre outros.

Em se tratando da identidade social das rezadeiras, como defini-la? Elas têm suas tradições e valores que dirigem a sua prática no ritual da benzedura. São geralmente agricultoras semianalfabetas, adquiriram costumes e visão de mundo no universo rural onde nasceram.

Nesse ambiente, elas encontram respostas para muitas mazelas suas e dos que lhes procuram para a cura e o conforto, restabelecendo uma relação harmônica entre a natureza e os semelhantes. Essas mulheres católicas, já de certa idade, transmitem, com seu ofício de rezadeira, esse saber mágico, religioso e terapêutico às gerações futuras de forma quase inconsciente.

A identidade do sujeito é fundada através da linguagem, principalmente, na interação. Identidade, conforme afirma Cruz (2008), é a forma como o sujeito vê o mundo e vice-versa. A língua como um fato social necessário à existência do indivíduo para as trocas simbólicas constitui a identidade social do sujeito ao desempenhar os diversos papéis sociais. Ao comentar a obra de Bakhtin (1997), Cruz (2008) afirma que a linguagem é um sistema ideológico que está à disposição dos usuários, como ferramenta de comunicação nas diversas atividades linguísticas (CRUZ, 2008, p.15-16).

No caso das rezadeiras, a representação social define a identidade e permite a proteção da especificidade dos grupos. As representações têm por função situar os indivíduos e os grupos no campo social, permitindo a elaboração de uma identidade social e pessoal gratificante, compatível com o sistema de normas e de valores social e historicamente determinados.

Outro ponto relevante é a relação da medicina popular versus a medicina acadêmica. Ao se comparar a medicina acadêmica com a medicina popular, deve-se enfatizar, que uma das principais atividades simbólicas culturais humanas é nomear os seres e as coisas. Dar nomes às coisas e aos seres humanos é linguagem performática, ou seja, cria identidades, que se encontram fundamentadas na cultura de um determinado povo em um dado momento histórico. A partir dessa visão, Melo (2005, p.77 grifo da autora) escreve o seguinte:

Sentimos a necessidade de denominar os indivíduos, os objetos, as cores, os eventos etc. e, para isso, utilizamos os nomes, num acordo silencioso, de modo a apagar as contradições que possam existir no interior do *ser* dos objetos nomeados. Qualquer nomeação pressupõe um trabalho de categorização. [...] o papel de quem classifica está em conseguir delimitar a fronteira das coisas e conseguir distinguir uma coisa da outra.

Assim pode-se questionar se a realidade é, de fato, o que as categorias representam ou é realidade em si mesma. Parte-se da pergunta por que a representação que as pessoas têm de doença é determinada não apenas pelas contradições sociais, mas pela cultura na qual o sujeito interage.

Pensando na sociedade capitalista, de acordo com Minayo (2010, p. 259) a “saúde é de atribuição individual”, vindo a ser, tanto a saúde como a doença, de responsabilidade do indivíduo. Surge um problema: como ter saúde em um ambiente estressante e opressivo, onde se é mal remunerado e, por conta disso, não se pode frequentar academia de ginástica, não se pode alimentar bem, em termos de qualidade e de quantidade, muitas residências não têm saneamento adequado, etc. Assim sendo, nesse contexto socioeconômico, doença é “sinônimo de infelicidade individual e coletiva” (MINAYO, 2010, p. 259). Por isso, as classes populares desprovidas de recursos, apesar de reconhecerem o poder médico, desaprovam ou não legitimam o sistema dominante e hegemônico da medicina biomédica em muitos dos seus aspectos, principalmente em termos da ausência de uma comunicação mais efetiva com a realidade cultural dos pacientes.

Em vista desse ambiente de pobreza, essas pessoas recorrem à medicina popular ou rústica, onde reafirmam sua identidade. Mas, por que as pessoas, mesmo dispendo de todo avanço

fármaco-médico e também do Sistema Único de Saúde (SUS), ainda recorrem à medicina rústica? Em primeiro lugar, as pessoas, independentemente de cultura ou classe social querem receber um tratamento médico humanizado e marcado por gentileza. Muitos profissionais de saúde não cumprem os requisitos de polidez preconizados pela pragmática. Como é sabido, os bons modos de cortesia mostram o apreço que se tem pelo nosso interlocutor, principalmente, quando se vive em uma situação aflitiva como numa situação de doença. Se não pode oferecer a cura, pelo menos pode respeitar a face desse outro. Em segundo lugar, a medicina biomédica prioriza o biológico, vendo o paciente apenas como uma peça de estudo ou mais um caso. Enfim, a medicina erudita é inacessível à grande parte da população devido aos baixos salários da classe proletária brasileira. Por isso, as práticas das rezadeiras é uma alternativa mágico-terapêutica que, mesmo que não consigam curar realmente, pelo menos, aliviam o sofrimento e dão conforto naqueles momentos de angústia e desespero diante de uma doença crônica, progressiva e incurável, onde se convive com a iminência da morte.

Além disso, classificar a medicina como medicina biomédica ou medicina rústica ou popular, conforme Melo (2005, p.86), é um modo de dominação simbólica mediada pela linguagem, conforme se compreende em seguida:

[...] Nomear, classificando algo, não tem a ver com a essência deste algo, mas com sua percepção. A atividade de classificar, neste raciocínio, é uma questão de foco. Neste trabalho, para dizer de modo *mais preciso*, classificar algo é uma questão de interesse e de avaliação [...]

Na medicina rústica, são as rezadeiras que, o mais das vezes, exercem a atividade de parteiras; essas parteiras tradicionais eram também chamadas de comadres, as quais atendiam a maioria das parturientes. Essas mulheres compartilhavam suas crenças e seus valores com as rezadeiras, pois tinham boas relações de vizinhança (ARAÚJO, 1979, p.172; 209). Ademais, durante o período histórico do Brasil Colônia, os portugueses se preocupavam, sim, com a saúde, pois muitas doenças lhes eram desconhecidas. No entanto, os físicos e cirurgiões-mor não eram prestigiados e nem muito solicitados, uma vez que o povo apresentava melhores resultados com as práticas terapêuticas das rezadeiras, dos ervateiros, e outros, para a cura de qualquer enfermidade, seja ela de origem orgânica, seja de origem psicossomática. Esta é a visão descrita por Soares (2001) *apud* Mello et al (2010, p. 95):

Não é a ausência de médicos que explica a ampla aceitação dos curandeiros, mas antes a concepção de que a origem das doenças tinha uma natureza sobre-humana sobre a qual essas pessoas possuíam a faculdade de intervir.

As mudanças sociais são lentas, e, além disso, o significado das práticas mágicas é recriado constantemente, como é o caso atual das curas das igrejas neo-pentecostais, além da própria Igreja Católica oficial que não condena seus fiéis que se utilizam de rezas para cura, conforme expresso por Araújo (1979, p. 200) do seguinte modo: “o que caracteriza a religião do povo nessa região é o catolicismo rural, no qual se confundem: medicina, religião e magia”.

A função social das rezadeiras comporta o que Bourdieu (1983, p.65) *apud* Setton (2002, p.62) afirma sobre *habitus*

[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...]

Nesse sentido, as práticas terapêuticas de cura das rezadeiras estão condicionadas às estruturas sociais de existência, dado que sua constituição social está imbricada não só dentro do catolicismo popular, como também na cultura popular, de modo mais amplo. Ademais, de acordo com Bourdieu (2004, p.21), esses agentes de saúde popular exercem a função de curadores conforme o capital (econômico e cultural) de que dispõem; ou seja, o *habitus* das rezadeiras/rezadores está subordinado não apenas aos valores sociais e culturais, como também aos valores históricos e ideológicos; por isso, esses sujeitos ocupam tais espaços sociais. Exemplificando: como a população carente de capital econômico não tem acesso à medicina científica e moderna que atenda o paciente de cuidados de forma holística, essa gente recorre ao Sistema Único de Saúde (SUS); no entanto, no que diz respeito ao atendimento do SUS, esse atendimento apresenta problemas em termos de cuidar o paciente apenas como uma peça biológica que necessita de reparo, deixando de prestar uma orientação terapêutica não só do corpo, mas também da psique e do espírito. Além disso, a economia globalizada e a exclusão do mercado de trabalho nega a esse povo um bem-estar.

Dessa forma, Araújo (1979, p. 201 grifos do autor) argumenta nestes termos:

Não somente a religião contribuirá para a permanência daquelas condições de conservação dos traços da medicina rústica, mas a própria economia. A miséria em que vive a maioria dos trabalhadores [...] cuja economia caracterizamos como da *mão para a boca*, impedirá mudanças nos padrões porque é mais fácil, mais barato fazer um chazinho, tomar uma garrafada, mandar benzer do que comprar um remédio na farmácia [...]

As mudanças sociais e econômicas dependem, portanto, do capital econômico e cultural que as pessoas detêm. Por isso, é no espaço das posições sociais - *habitus* – que se estabelece a diferença entre quem vai aos melhores hospitais particulares e quem vai à casa das rezadeiras. Por que ainda hoje, na procura pela saúde, se vai à casa das rezadeiras/rezadores?

Muitas doenças, de acordo com Guimarães e Grubits (2007), são de origem cultural. Por exemplo, na cultura indígena, os nativos viviam em conexão com a natureza e viviam em estado de nudez, sem qualquer vergonha. Mas, com a imposição da cultura do homem branco, a questão da moral religiosa alterou a cultura nativa, havendo, posteriormente, muitos casos de embriaguez e suicídio entre os nativos atualmente.

Em termos das tradições afro-brasileiras, para que as crenças dos africanos não fossem percebidas pelos colonizadores portugueses, os escravos rebatizavam os orixás, por exemplo, o orixá Oxóssi²⁴ pelo equivalente santo católico São Jorge ou São Sebastião. De igual modo, os índios com suas crenças antropofágicas e animistas tiveram de se aculturar aos modos da cultura europeia. Exemplificando: a antropofagia era uma prática ritual inerente aos índios Tupinambás como um modo de explicar não só a realidade sócio-histórica por eles vivida, como também marcar a identidade deles. Assim, deve-se entender o ritual antropofágico como uma atividade cultural, a qual tinha os devidos ritos (havia certas regras para o ritual antropofágico dos índios). Isso é o que nos informa Fernandes (1970) *apud* Agnolin (2002, p.148):

o "ciclo de guerra" na sociedade tupinambá era dotado de ritmo regular: os ritos estabeleciam com precisão o que os indivíduos deviam fazer no curso dos acontecimentos e situações sociais, que se desenrolassem entre a determinação do ataque e a consumação do sacrifício dos inimigos aprisionados. A rigor, todas as atividades guerreiras faziam parte de um conjunto de ritos, organicamente integrados e interdependentes. Nele também se integravam os ritos de sacrifício do inimigo, de antropofagia e de renomação [...]

Além disso, os colonos portugueses já faziam uso da reza entre eles como instrumento terapêutico; era uma prática de cura muito comum, pois fazia parte da cultura deles. Por isso, ao imigrarem para cá, eles trouxeram suas crenças e seus rituais de cura. Aqui, livres da igreja oficial, os colonos deram origem ao catolicismo popular, com seus padroeiros, seus santos e rezas.

²⁴ **Qual a ligação entre os santos católicos e os orixás?** - *Revista Mundo Estranho*. Disponível em: < <http://mundoestranho.abril.com.br/materia/qual-a-ligacao-entre-os-santos-catolicos-e-os-orixas> >. Acesso: 04/04/2015.

Os colonos portugueses estabelecidos no litoral, ao fundarem os engenhos de cana-de-açúcar, logo erguiam uma capela, cuja principal clientela eram os escravos para serem aculturados e catequizados na nova fé. De imediato, eram logo batizados pelo padre. Assim, esse contexto histórico em que as condições médicas eram precaríssimas, como já exposto acima, oportunizou a construção histórica das rezadeiras a partir da vivência dos atores sociais, compartilhando hábitos e práticas, o que contribuiu para a formação da cultura nordestina.

Nesse contexto social, acima descrito, a importância social das rezadeiras é fundamental. Por isso, Araujo (1979, p. 199) assim se refere: “[...] a medicina rústica é um dos agentes de solidariedade entre os membros da sociedade, dando até certo ponto uniformidade nos padrões de comportamento do grupo, orientando a conduta dos indivíduos”.

Isso é igualmente o que aponta Bezerra (2005, p.126 grifo da autora) sobre o papel social das rezadeiras: “[...] a intervenção da rezadeira não lhe soluciona apenas os problemas físicos. Alivia a angústia que o leva ao ponto de querer sair de casa sem rumo. [...] resolve seus problemas financeiros, e daí: *Eu me sinto aliviado [...]*”.

Portanto, o significado pragmático da reza não consiste apenas em verificar a realidade biológica ou semiológica de uma enfermidade, mas, ao contrário, consiste em obter a cura ou as consequências práticas que a prática da reza veicula. Nesse sentido, William James (1979, p. 29) afirma:

Se há qualquer vida que seja realmente melhor do que a que devemos levar, e se há qualquer ideia que, em sendo acreditada, ajudar-nos-ia a levar tal vida, então seria *melhor para nós* acreditar nessa ideia, *a não ser que, na verdade, a crença que se lhe depositasse colidisse incidentalmente com outros benefícios vitais de maior vulto.*

Assim, de acordo com esse autor, se a crença na reza - como instrumento de cura para doenças, tais como mau-olhado, quebranto, espinhela caída, e outras - não causa nenhum prejuízo material nem coloca em risco a vida do padecente, e, além disso, torna-o uma pessoa mais solidária e feliz; “seria melhor para nós acreditar nessa ideia”.

A medicina popular exercida pelas rezadeiras, como já apontado anteriormente, fazia parte da mentalidade coletiva no Brasil Colônia. Entretanto, essa situação começou a mudar a partir de 1886, com a criação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro. Essa sociedade médica em parceria com o poder político deu início à implantação do discurso médico acadêmico, o qual se tornou o discurso terapêutico hegemônico. O discurso médico agora deveria nortear as práticas sociais de saúde pública. É o que afirma Soares (2001) *apud* Mello et al. (2010, p. 95):

Será a partir da fundação da Sociedade de Medicina e da institucionalização do ensino médico que os esculápios da Corte que a ela se filiaram passarão a tomar, sobretudo ao longo da segunda metade do século XX, certa distância das concepções e práticas populares em matéria de curar doença. Boticários, sangradores, parteiras e curandeiros, que até então eram tolerados [...] tornar-se-ão alvo de severas críticas da medicina acadêmica, que, no processo de luta pela conquista de legitimidade social para a sua ciência, fez tudo que esteve ao seu alcance para suprimir tais práticas ao colocá-las sob a chancela da impostura.

Assim sendo, a medicina no Brasil sempre esteve a serviço da classe política dominante. Esse caráter autoritário do Estado brasileiro é sentido quando o médico sanitário Osvaldo Cruz foi convocado para combater a febre amarela no Rio de Janeiro sob a jurisdição dos aparelhos ideológicos do estado. Assim descreve Scliar (2002), *apud* Mello et al. (2010, p.98) nestes termos:

Osvaldo Cruz propôs uma ação contra a febre amarela sob a forma de campanha (termo militar que traduz o caráter organizado, autoritário, do trabalho a ser realizado). Nisto seguia o exemplo de médicos militares norte-americanos. [...] A campanha por ele proposta compreendia dois tipos de providência: identificar os doentes e acabar com os focos de mosquitos. Para alcançar esse último objetivo, formou brigadas de mata-mosquitos, uniformizadas e equipadas, e com poderes para entrar nas casas [...].

Atualmente, é raro encontrar hoje uma rezadeira em uma cidade grande. No entanto, esse conhecimento da medicina popular ainda se faz presente na cultura brasileira. No entanto, a situação de desigualdade na sociedade brasileira ainda persiste. Mas, o que está acontecendo se existem profissionais de saúde com grande saber e técnica acadêmica? Se o povo tem acesso universal a um Sistema Único de Saúde (SUS): exames, remédios, cirurgias, vacinas, entre outros? Isso acontece, segundo Thompson (2009, p. 123), porque a classe dominante se utiliza de formas simbólicas para explicar as relações de poder, isto é, de dominação. O Estado, através de suas instituições, exerce o poder em favor da classe dominante em detrimento das outras. Para isso ele se utiliza de formas simbólicas da linguagem, tanto falada quanto escrita; e também não verbal como a imagem televisa.

Assim, Barjas Negri (2000), *apud* Santana e Carmagnani (2001, p. 34), explica que “pessoas portadoras de doenças que poderiam ter sido evitadas formando filas desumanas diante de hospitais, onde nem sempre encontram o atendimento necessário”, agora terão um atendimento de qualidade e prioritário, isto é, serão atendidas com preferência, com preterição de outros. Por isso, ainda segundo Santana e Carmagnani (2001, p. 46), o Programa Saúde da

Família (PSF) é um programa que procura tem por meta a redução de custos e nesse sentido, as famílias que não têm acesso a um plano de saúde particular serão atendidas pelo PSF.

Como o PSF é prioritariamente voltado para populações carentes, deve ser um programa de baixo investimento não só em equipamentos, como também em profissionais. O Ministério da Saúde nega que o barateamento do PSF, por não utilizar quase nenhuma tecnologia, seja um sistema de saúde “pobre para os pobres”. Mas, por outro lado, Salum (2000), *apud* Santana e Carmagnani (2001, p.40), declara que o PSF é um programa destinado àquelas “famílias que representam risco social”. Nesse sentido, a Sociedade não está apenas preocupada com a Saúde da população, mas em “controlar as unidades celulares da sociedade de grupos que podem ameaçá-la pela doença e pela revolta”.

É, portanto, com a função disciplinante do Estado que o Programa Saúde da Família (PSF) foi concebido, como bem assinalou Foucault (2014, p.184): “Os doentes serão individualizados e distribuídos em um espaço onde possam ser vigiados e onde seja registrado o que acontece”.

Nesse mesmo sentido, Thompson (2009, p.118) afirma que “o Estado age de acordo com os interesses de longo prazo da classe ou das classes que mais se beneficiam das relações sociais existentes”. Analisando-se a expressão “controlar [...] grupos que podem ameaçar a sociedade pela doença e pela revolta”, nota-se que a sociedade brasileira é composta não só de classes sociais, mas também é grande a disparidade de renda entre os membros de uma classe e outra.

Os indivíduos das classes de baixa renda, conforme Thompson (2009, p.118-119), adotam as mesmas crenças e os mesmos valores socialmente aceitos pela classe dominante, os quais são distribuídos pelos meios de comunicação de massa, como o rádio, o cinema, a televisão e os *sites* de informação, além de jornais e revistas, com o propósito de manter a ordem social numa sociedade fundada na divisão de classe.

Esses valores são difundidos entre todas as classes e, por isso, ficam presos à ordem social dominante. No entanto, as classes de baixa renda não percebem que isso é uma ilusão por não disporem de capital (THOMPSON, 2009, p.123).

Enfim, o povo ainda busca alívio na medicina rústica ou popular porque os seus problemas básicos de saúde não foram atendidos e por não terem coragem de dizer não aos programas ilusórios da classe dominante.

3.2 Reza e Benzedura: linguagem verbal e não verbal

As rezadeiras como adeptas do catolicismo popular não apenas abraçam os rituais litúrgicos, mas também adotam outros rituais na arte de curar que não são ratificados pela Igreja. Nesse sentido, pode-se dizer que as rezadeiras reinventam e adaptam os rituais da Igreja para que a população, geralmente iletrada, tenha um acesso mais próximo a sua realidade cultural.

O ritual da Missa faz uso de uma série de signos verbais e não verbais, visto que a homilia por ser opaca para o laicato, os signos não verbais (sinal da cruz, erguer as mãos, e outros) são mais comunicativos. A mensagem não teria, portanto, o mesmo efeito de expressão caso fossem usadas apenas palavras. Às vezes as palavras não são suficientes para tocar o interior do ser humano e é aí que é necessário também o uso não só da linguagem gestual, mas também da linguagem visual.

O uso de gestos e símbolos na missa é necessário porque auxilia a mente dos leigos a apreender os sacramentos da Igreja. Desse modo, a linguagem não verbal na liturgia é mais afetiva, mais poética, e, por que não dizer, também performativa. Nesse sentido, quanto à liturgia da Missa, Aldazabal (1989, p.10) afirma o seguinte:

[...] a liturgia é uma ação, um conjunto de símbolos ‘performativos’ que nos levam em comunhão com o mistério, que nos fazem experimentá-lo, mais do que entendê-lo. É uma celebração e não uma doutrina ou uma catequese. A linguagem simbólica é o que nos permite entrar em contato com o inacessível: o mistério da ação de Deus e da presença de Cristo.²⁵ (tradução nossa)

A liturgia da Missa como um rito é uma ação social pública, e é também performativa, pois “nos fazem experimentá-lo, mais do que entendê-lo”; é uma ação performativa porque “nos permite entrar em contato com o inacessível”.

A liturgia da Missa igualmente é uma ação, uma comunicação total, a qual é feita não só de palavras, como também de gestos, de movimentos, de símbolos. Assim, assevera esse autor que quanto à liturgia da Missa há muitos gestos simbólicos, conforme ainda escrito:

Alguns [gestos], vinculados ao corpo humano, que também “falam” e expressam as atitudes mais íntimas: assim, as posturas do corpo (de pé, de

²⁵ [...] la liturgia es una acción, un conjunto de signos ‘performativos’ que nos introducen en comunión con el misterio, que nos hacen experimentarlo, más que entenderlo. Es una celebración y no una doctrina o una catequesis. El lenguaje simbólico es el que nos permite entrar en contacto con lo inaccesible: el misterio de la acción de Dios y de la presencia de Cristo.

joelho...) podem contribuir não somente para que se manifeste uma atitude determinada (prontidão, reverência, humildade), como também senti-las mais em profundidade; os gestos das mãos (elevadas ao céu, golpeando o peito, ou batendo palmas...) chegam muitas vezes aonde não chegam as palavras (ALDAZABAL, 1989, p.14).²⁶ (tradução nossa)

Desse modo, as homilias, muitas vezes, não conseguem atingir o entendimento do ouvinte. A linguagem dos gestos faz esse papel: as romarias aos lugares sagrados, a unção com azeite, o batismo, a hóstia, entre outros.

Entre um aspecto ritual relevante, conforme discutido no primeiro capítulo da presente dissertação, quando foi abordado que as doenças não deviam ser compreendidas fora do sistema de saúde, há uma referência à prática terapêutica do *Johrei*, da Igreja Messiânica Mundial, que consiste na “imposição de mãos”. Essa prática simbólica terapêutica, de acordo com Matsue e Ogasavara (2013), é usada entre os trabalhadores brasileiros no Japão para superarem os desafios do mercado de trabalho e da cultura japonesa. Ou seja: esses trabalhadores, mesmo sendo descendentes de pais japoneses, geralmente, adoecem por se sentirem alheios à cultura do Japão.

A eficácia simbólica do rito da imposição das mãos, de acordo com González (2011, p.33), exerce na cura de doenças psíquicas, e que esse ritual de imposição das mãos é parte necessária para que sua eficácia se efetive. Esse autor assim se expressa:

[...] O objetivo é nos centrarmos em sua vivência curativa e, por meio do gesto da imposição das mãos, lograr e inferir um sem-número de experiências, as quais vão desde a confiança, passando pelo temor e chegando talvez a sentir-se tocado em todo o corpo, ainda que o gesto se tenha realizado apenas sobre a cabeça. Uma compreensão antropológica do gesto de imposição de mãos nos conduz a reconhecer o ser humano como um sujeito relacionado com ele mesmo, com a natureza e com os outros; onde a maior parte dessas relações se estabelece através do corpo.²⁷ (tradução nossa)

Pelo exposto, o significado do ritual do gesto de imposição das mãos na liturgia da Igreja Católica tem por objetivo compreender de que maneira esse gesto pode converter-se em

²⁶ *Algunos, vinculados al cuerpo humano, que también “habla” y expresa las actitudes más íntimas: así, las posturas del cuerpo (de pie, de rodillas...) pueden contribuir no solo a que se manifieste una actitud determinada (prontitud, reverencia, humildad) sino a sentirla más en profundidad; los gestos de las manos (elevadas ao cielo, o golpeando el pecho, manos que aplauden...) llegan muchas veces a donde no llegan las palabras.*

²⁷ *[...] El objetivo es centrarnos en su vivencia sanadora y cómo a través del gesto de la imposición de las manos se lograr inferir un sinnúmero de experiencias, las cuales van desde la confianza pasando por el temor y llegando quizás a sentirse tocado en todo su cuerpo, aunque el gesto se haya realizado únicamente en la cabeza. Una comprensión antropológica del gesto de imposición de las manos nos conduce a reconocer al ser humano como un sujeto en relación consigo mismo, con la naturaleza y con los otros, donde la mayor parte de estas relaciones se establecen a través del cuerpo.*

possibilidade de cura para aquelas pessoas que atravessam uma enfermidade, seja esta de ordem psicossomática ou psicossocial.

A eficácia da reza como um rito mágico se fundamenta na preparação da cerimônia para torná-la especial, digamos, sagrada. Essa é a visão de Mauss (1903/2000, p.68-69, grifo meu), ao afirmar que

[...] a magia falou sânscrito na Índia [...] egípcio e hebraico no mundo grego, grego no mundo latino e latim entre nós. Por todo o lado, procura o arcaísmo, os vocábulos estranhos, incompreensíveis [...] *As fórmulas mágicas devem ser sussurradas* ou cantadas num tom e num rito especiais [...] Gestos e palavras têm de ser repetidos uma certa quantidade de vezes.

O rito da reza, para que seja eficaz, necessita de toda uma cerimônia, deste o pronunciamento da reza até os galhos de plantas, velas acesas, tudo deve ostentar um pouco de raridade para dar um caráter especial. No caso das rezas, geralmente são sussurradas, reza-se três vezes, jogam-se, em seguida, os galhos fora pelas costas sem olhá-los, entre outros ritos.

Mas, em que consiste a força ilocucionária da reza? Austin (1962/1990) se refere à força ilocucionária como um modo pelo qual se deve proceder ao se dizer um enunciado, como uma promessa, uma ordem, uma pergunta, entre outras. Esta força é tomada por Austin como sinônima de performativo, isto é, realizativo. Mas essa expressão “força ilocucionária” sugere o que, e de que tipo? É uma compulsão, uma coerção? Quanto a isso, Austin (1990, p.103) assim se pronuncia: “atos ilocucionários são atos convencionais”. No entanto, Austin não informa de onde procede a suposta força, pois atos convencionais ou formais em si não ostentam nenhuma forma. De fato, a solução já havia sido proposta por Mauss e Hubert ([1904-1905]1946, p.34), *apud* Guzmán (2003, p.17), quando afirmam: “O que a magia põe à disposição dos indivíduos são as forças religiosas e sociais.”²⁸ (tradução nossa)

De acordo com Mauss e Hubert ([1904-1905]1946) a força da prece reside na própria sociedade, conforme comentado, ou seja, são as forças religiosas e sociais em ação, devendo-se salientar que nada de metafísico há nas forças performáticas.

Não só para os antigos, mas também para os povos da atualidade, a doença pode causar uma experiência que pode levar o indivíduo ao caos, principalmente se não se pode ter uma explicação para aquele mal. Nesse sentido, é plausível que as pessoas em geral busquem refúgio na religião, havendo, assim, uma relação entre saúde, doença e religião. Por isso, Silva (2011, p.199) afirma o seguinte: “[...] a assimilação entre o bem e o mal, a saúde e a doença, o médico e o padre só pode ser compreendida ‘pela importância cultural que o cristianismo

²⁸ “Lo que la magia pone a disposición de los individuos son las fuerzas religiosas y sociales.”

continua a exercer, sob forma secularizada, em nossa sociedade' [...]". Ou seja, a pessoa geralmente só busca o auxílio de Deus quando está doente – *o profano pode conduzir ao sagrado*.

Além disso, não se pode negar que a busca por uma explicação de uma doença como o câncer, por exemplo, pode levar uma pessoa, até mesmo um médico, a buscar ajuda na religião. É o que apontam Ferreira, Almeida e Rasesa (2008, p.868), ao descreverem um casal; o marido insulta a mulher por ter desenvolvido câncer apesar de ela ser uma pessoa tão religiosa, ir todos os domingos à missa. Os autores assim escreveram:

É, foi muito dolorido, né? Ele ficô muito chateado, eu também e, eu sempre fui assim de... mais religiosa da família, eu que vô mais à missa, falo, leio né, gosto de falá e, então, ele chegô pra mim, aí, cê reza tanto aí, o que foi te acontecê isso daí, me dexô meia chocada, mais eu falei, eu vô dá a volta [...] e graças a Deus tô dano.

Ao que tudo indica, diante de fenômenos anômicos (doença incurável, inundações, morte, entre outros) o indivíduo pode perder o equilíbrio e o sentido de viver; assim, é nesses momentos críticos que, geralmente, se recorre à demanda religiosa.

De acordo com Koenig (2012), a crença religiosa tem papel relevante no enfrentamento dos sintomas das doenças; e é dessa forma que as várias culturas e tradições religiosas têm enfrentado a doença e a morte. Por sua vez, Maués (2013) cita nos estudos da Antropologia da Saúde práticas religiosas que se caracterizam como formas de cura alternativas à biomedicina; entre esses agentes religiosos, destacam-se as rezadeiras.

As rezadeiras, conforme Oliveira (1984), ainda detêm certo prestígio em regiões no interior do Nordeste semelhante ao dos próprios médicos. Elas acionam elementos do catolicismo popular, súplicas ou rezas com o objetivo de restabelecer o equilíbrio físico, psíquico ou espiritual das pessoas que buscam sua ajuda, envolvendo o contexto, a fé e a crença coletiva (SILVA, 2011).

Os recursos religiosos e mágicos são protetores simbólicos dos sujeitos, inclusive representados por objetos materiais para a obtenção desta segurança. Sobre isto comenta Araújo (1979, p.55):

As incertezas da vida, a doença, o medo do futuro, a necessidade de algo material que se traduza em proteção leva grande parte das pessoas a munir-se de elementos palpáveis, amuletos profiláticos, cuja finalidade é dar-lhes segurança, proteção.

Esses elementos mágicos são objetos dos rituais, sejam ramos de plantas verdes, ou mesmo rosários, ou imagens representativas das divindades, não deixando de considerar

igualmente a própria fórmula da oração como um elemento acústico dotado de significado, podendo igualmente ser considerado um objeto mágico. Para Maciel & Guarim Neto (2006), a benção é um dos momentos mais importantes do ritual na medicina popular.

Ainda de acordo com Silva (2011), as rezadeiras, para executarem as respectivas práticas de cura, acionam elementos do catolicismo popular como súplicas ou rezas com o objetivo de restabelecer o equilíbrio físico, material ou espiritual das pessoas que buscam sua ajuda. Para compor o ritual de cura (benzedura), elas utilizam também ramos verdes, gestos em forma de cruz com a mão direita, agulha, linha, pano e muita reza (repetição), entre outros símbolos culturais. Entretanto, a cura por meio da prece depende da fé não apenas do padecente de cuidados, como também da crença coletiva.

Comparando a construção recíproca das identidades sociais da Reza e da Medicina em uma cidade do sertão de Pernambuco, Melo e Nunes (2011) perceberam no discurso sobre a respectiva ação terapêutica e a ação terapêutica do outro um predomínio da negação dessa alteridade, e a evidente pluralidade de recursos, através da desqualificação da rezadeira / rezador pelo discurso médico e a crítica à limitação da prática médica pelo discurso da rezadeira / rezador. Mais uma vez fica reforçado o sentido de conflito entre as duas práticas, o que seria mais oportuno para as populações atendidas a existência de uma integralidade - o físico, o psíquico e o espiritual - no sistema de saúde pública. Nesse sentido, as classes subalternas da sociedade brasileira não devem menosprezar a reza como instrumento terapêutico para doenças de feitiço - para as doenças psicossomáticas, tais como a melancolia e a depressão, e outras. É o que apontam Alves e Bäckström (2012, p.544):

Os resultados apontam para uma pluralidade de itinerários terapêuticos, que se tecem em torno de discursos públicos e privados, onde os sistemas explicativos do recurso à medicina ou às práticas tradicionais encontram sentidos, também eles plurais. As pessoas podem recorrer a estes sistemas de formas diversas, usando um só ou combinando mais do que um, de modo simultâneo ou sequencial, conforme o contexto e as necessidades sentidas face à doença ou ao sofrimento mental (ALVES; BÄCKSTRÖM, 2012, p. 544).

Por isso, os indivíduos, ao lidarem com a doença, integram não apenas a medicina acadêmica, mas também a medicina popular ou rústica. Essas autoras sugerem que a eficácia simbólica das rezas, como instrumento de cura usado pelas rezadeiras, fruto da cultura nordestina, deve e pode ser usada conforme o contexto sociocultural. De fato, o que se deve fazer é buscar a integralidade desses dois sistemas, pois ambos são produtos da cultura brasileira e todos cuidam da saúde do povo. Explicando melhor: a integralidade do sistema de saúde é realizada quando, cada um a seu modo, cuida dos que carecem de cuidados dentro da

sua especificidade; ou seja: o médico cuida do físico (corpo), o psicólogo cuida do psiquismo, e as rezadeiras/rezadores cuidam do espiritual.

Desse modo, a cura dos males ocupados pelas rezas igualmente podem ser definidos como síndromes relacionadas à cultura, conceituados genericamente do seguinte modo:

O universo cultural no qual o indivíduo se desenvolveu traz consigo um conjunto de valores, símbolos, atitudes, modos de sentir, de sofrer, enfim, formas de organizar a subjetividade, que são fundamentais na constituição do sujeito, das suas relações interpessoais e de seu adoecer (DALGALARRONDO, 2008, p. 389).

Através da Linguagem, existe uma produção e reprodução de um mundo simbólico que se torna representativo do que se pode definir como universo cultural. São criadas representações desse mesmo universo, junto com regras que determinam o que é permitido e estimulado e proibido e desestimulado. Nessa dinâmica entre o sujeito e o seu grupo, surge o movimento da subjetividade e da intersubjetividade, tanto no nível da saúde e da doença, como no da felicidade e do sofrimento, havendo, portanto, modos específicos e localizados de adoecer e de propiciar a cura. Importante lembrar que esta cura pode estar associada ao sentido de elaboração de um significado para experiências caóticas, o que significa uma catarse, conceito semelhante à de ab-reação²⁹.

No artigo "O Feiticeiro e Sua Magia", escrito originariamente em 1949, Lévi-Strauss (1949/2003, p.211) faz o seguinte comentário sobre esta ab-reação:

É verdade que na cura xamanística, o feiticeiro fala, e faz ab-reação *para* o doente que se cala, ao passo que na psicanálise é o doente que fala, e faz ab-reação *contra* o médico que o escuta. Mas a ab-reação do médico, por não ser concomitante à do doente, não é menos exigida, pois que é necessário ter sido analisado para se tornar analista. O papel reservado ao grupo pelas duas técnicas é mais delicado para definir, pois a magia readapta o grupo a problemas pré-definidos, por intermédio do doente, ao passo que a psicanálise readapta o doente ao grupo, por meio de soluções introduzidas.

Comparando-se a rezadora/rezador com o psicanalista, o xamã dos tempos modernos, pode ser dito que a reza, através de determinadas fórmulas mágicas, procura adaptar o grupo a uma determinada cosmologia, fundamentada no catolicismo popular. Ao contrário, o psicanalista escuta o que o doente fala, readaptando-o ao grupo enquanto parâmetro de normalidade.

²⁹ *Ab-reação* - Descarga emocional, pela qual o afeto ligado a uma recordação traumática é liberado, quando esta, até então inconsciente, chega à consciência. Disponível em: < <http://www.cefetsp.br/edu/eso/filosofia/glossariofreud.html> >. Acesso: 27/04/2015.

3.3 A Eficácia da Reza e a Performatividade dos Atos de Fala

Se a eficácia terapêutica da reza está fundamentada em um pensamento mágico, não se deve levar em consideração se é magia ou não. O que é verdade no campo da astronomia? Sobre isso, James (1907, *apud* Araki, 2003, p.12-13) afirma o seguinte:

A astronomia ptolemaica, o espaço euclidiano, a lógica aristotélica, a metafísica escolástica foram a solução por séculos, mas a experiência humana tem superado esses limites, e nós agora chamamos essas coisas somente relativamente verdadeiras, ou verdadeiras dentro daqueles limites de experiências. Em termos *absolutamente*, [sic] eram falsos; pois sabemos que esses limites eram causais, e podiam ter sido transcendidos pelos teóricos passados do mesmo modo como o são pelos pensadores modernos.

Segundo a visão desse autor, o conceito de verdade é histórico, ou seja, a ciência não é estática, é dinâmica. Corrobora com essa ideia Michael Shermer em “*A crença no sobrenatural é perigosa*”, entrevista dada a Filipe Vilicic, publicado pela Revista *Veja*, edição 2283, p.84, 22/08/2012, ao afirmar: “Cientistas estão abertos à possibilidade de estarem errados e, por isso, promovem a invenção e a reinvenção de conceitos. É o que garante o avanço do conhecimento [...]”.

Nesse sentido, se a crença nas rezadeiras, por exemplo, torna a vida melhor, então tem um significado pragmático. Não é necessário questionar se é verdadeiro ou falso. Para William James ([1907]1979), o significado pragmático são os efeitos práticos que advêm da crença do indivíduo. Para uma pessoa doente, por exemplo, que acredita na benzedura da rezadeira, e tem fé que essa crença pode curá-la, então, a crença, mesmo supersticiosa, tem efeitos práticos muito melhores do que o caso de ela ser ateu e achar que vai morrer. Essa crença poderia estimular seu sistema imunológico e contribuir para o tratamento da doença. Portanto, a eficácia simbólica da reza, é uma prática de cura válida.

A eficácia do rito da benzedura concomitante à reza só se efetiva se o padecente acredita que a rezadeira detém de fato tal poder, é o que Bezerra (2005, p. 129, grifos da autora) afirma “[...] ela se coloca no lugar de ‘*uma pessoa com um suposto poder*’, uma pessoa que pensa possuir a verdade. Quem procura a benzedura pode acreditar que ela possua essa força. A força que resolverá seus problemas [...]”.

A eficácia está na crença da rezadeira porque ela acredita que é uma pessoa com este dom, e as pessoas que a procurarem têm fé no que ela diz e faz. Aqui vale citar a importância do “comportamento recuperado”, segundo Alexandre (2009, p.107), como um tipo de

encenação que revive e volta a reviver no imaginário coletivo até tornar-se como se fosse real, e, como consequência disso, o processo recursivo da linguagem dentro do ritual.

A pronúncia das palavras pode vir acompanhada de gestos, conforme Austin (1962, p.76) assim ele se expressa: “Nós podemos acompanhar a pronúncia das palavras com gestos (piscadelas, indicações, encolher de ombros, torcer o nariz etc.) ou por ações cerimoniais não verbais”.³⁰ (tradução nossa). As circunstâncias da prolação são importantes, visto que a emissão: “Estou te benzendo pelos poderes de Deus, do Filho, e do Divino Espírito Santo” não tem eficácia por si mesmo, mas forma um todo com o conjunto de gestos que a acompanham.

Logo, Quintana (1999, p. 102) compara o ritual da reza das rezadeiras ao de uma orquestra, pois as pessoas ao ouvirem-na estão interessadas no contexto geral da apresentação, e não em instrumento musical específico. Assim é feito o comentário:

[...] tudo o que rodeia a benzedeira faz parte do ritual. Com efeito, a ocasião do proferimento é fundamental, uma vez que as palavras utilizadas são, por vezes, explicadas pelo seu contexto [...] a comparação [...] entre a execução orquestral e o processo ritual. Na orquestra, a platéia não está interessada nos sons individuais dos diversos instrumentos, mas na combinação deles. É no lugar onde eles se fazem um que o ouvinte vai encontrar o significado da música.”

Portanto, é nesse contexto que os atos de fala de que trata a teoria de Austin são compreendidos como performativos. Ou seja, essa eficácia simbólica depende de certa convenção para que seja, de fato, efetivada por meio do rito da benzedura, mais o uso da voz mística do sussurro da reza, acrescido do uso de elementos simbólicos das plantas de arruda ou alecrim; e da repetição ou recursividade do rito (rezar 03 ave-marias, 03 padres-nossos, durante 03 dias seguidos).

Ted Kaptchuk (2011, p. 1854), fundamentado em Rappaport ([1999]2004) e Csordas (1983), afirma o seguinte: “para o paciente, a cura é um processo performativo, o qual é acompanhado por uma série de mudanças de estados internos.”³¹ (tradução nossa). Assim, para esse autor, a eficácia terapêutica da reza é, de fato, “eficácia performativa”, pois ao participar da experiência ritualística, automaticamente acontecem mudanças de percepção, de emoções, de sentido, e de autoconsciência.

³⁰ “*We may accompany the utterance of the words by gestures (winks, pointings, shruggings, frowns, and so forth) or by ceremonial non-verbal actions*”.

³¹ “*for the patient, healing is a performative process that is accompanied by a series of shifting internal states.*”

Argumenta ainda Kaptchuk (2011) que a cura ritualística é descrita como performativa, ao compará-la com o teatro, principalmente, na tragédia. Primeiro, a teatralidade é uma simulação, a qual apela para as emoções humanas; segundo, de igual modo, a eficácia da cura ritualista da rezadeira detém um grande poder de persuasão centrado nas emoções. Isso porque o ritual terapêutico da reza se fundamenta na incerteza; tanto é verdade que é sempre temperado com esperança “se Deus quiser”, e se “tiver fé”, os males do corpo e os distúrbios da mente serão debelados.

Ainda de acordo com Medeiros et al. (2007, p.113), a importância das rezadeiras pode ser notada, quando ele afirma:

Os rezadores possuem um saber místico que envolve energias muitas vezes inexplicáveis pela ciência tradicional. [...] de 982 crianças com diarreia no nordeste do Brasil, 28% buscam o trabalho de rezadeiras para solucionar seu problema de saúde. [...]

Por isso, a cura terapêutica – ou a eficácia simbólica – por meio da reza dependerá muito do carisma e da força persuasiva da rezadeira. Isso porque ela deve instilar no mais interior do demandado de cuidados as crenças e comportamentos da sua cultura. Ela só conseguirá realizar esse feito tocando as emoções, mas nunca pela razão. Além disso, não apenas a rezadeira como também aquele que padece de cura devem estar convencidos de que a cura não apenas é possível, como também é permanente. Em outras palavras, tanto um como outro deve ter fé, e acreditar no ritual.

Pode-se dizer que a eficácia simbólica do rito da benzedura apenso às rezas se fundamenta na *performance* da linguagem, na qual *dizer é fazer* (AUSTIN, 1990). O poder performático da linguagem requer três características inerentes a este *dizer é fazer*, a saber, a recursividade do comportamento recuperado e a ambiguidade.

Para Austin (1990), o sentido de um ato de fala está na força ilocucionária ou na intenção do falante. A força ilocucionária de um ato de fala, às vezes, está em um gesto ou numa convenção, conforme Quintana (1999, p.55) afirma a seguir:

[...] tanto as rezas como os chás somente adquirem um sentido, e, portanto, se tornam eficazes, quando inseridos no contexto ritual. Fora dele, perdem todo seu poder, pois deixam de ser significantes e, então, não vão poder operar mudanças no discurso do paciente. [...]

Ainda de acordo com Quintana (1999, p.63), o rito da benzedura, para ter eficácia de cura, necessita seguir alguns ritos, como explicita o autor nestes termos:

A benzedura consiste em recitar uma reza, a qual varia de benzedeira para benzedeira, enquanto, com o galho, se realiza o sinal da cruz por diferentes partes do corpo da pessoa, sempre finalizando nas extremidades. Esse processo é repetido três vezes consecutivas, e se inicia com um galho ao qual se incrementa outro a cada nova reza. O procedimento deve ser realizado por três dias, mas não é necessário que sejam consecutivos [...].

Entre os textos das rezas, este é indicado contra inveja, conforme leitura em seguida:

Santo Inácio das Loures é de santo e é de sado
 E é por santo fundado
 E é o Senhor Crucificado
 Desorga! Desorga! Três vezes desorga!
 Bruxas feiticeiras, mal de inveja
 Do corpo de uma pessoa para fora
 Que não tenha que doer como elas
 Nem em casa, nem na rua, nem por onde passear

Eu te benzo com a santa segunda
 Eu te benzo com a santa terça
 Eu te benzo com a santa quarta
 Eu te benzo com a santa quinta
 Eu te benzo com a santa sexta
 Eu te benzo com o santo sábado
 Eu te benzo com o santo domingo

Que são as nove palavras
 Que Deus Nosso Senhor benzeu
 O seu bendito Filho.

As pessoas têm que trazer três dentes de alho para serem benzidos com o sal, e depois têm que dormir com o sal e os alhos debaixo da cabeceira durante três noites. Depois, faz-se um fogo e "joga-se" lá para dentro os alhos e o sal em cruz, para arder tudo. Há pessoas que a dizem três vezes e há pessoas que a dizem nove (MUZY, s/d, *encontrada na internet*).

Na benzedura acima citada, é encontrada a repetição da sentença “*eu te benzo*” sete vezes, fazendo referência ao número sete (7) simbolizando a perfeição (“*Deus criou o mundo em seis dias e no sétimo dia descansou*” – intertextualidade e recursividade – referindo-se ao texto bíblico do Gênesis).

Além disso, no fragmento está escrito: “trazer três dentes de alho para serem benzidos com o sal”, “dormir com o sal e os alhos debaixo da cabeceira durante três noites”, “faz-se um fogo e "joga-se" lá para dentro os alhos e o sal em cruz”. Assim a eficácia da reza depende do contexto sociocultural do padecente, o qual deve ter fé no ritual; caso o padecente não cumpra com este ritual a reza/benedura será *infeliz*, como quer Austin.

Por sua vez, Quintana (1999) destaca a importância das palavras para a construção do pensamento e da ação humano. Tal ação encontra-se apoiada em um pensamento mágico na

infância, quando a palavra tinha o poder de transformar o mundo através dela mesma, como se fosse um encantamento.

De igual modo, Maingueneau (2000), citado por Pedrosa (2005), advoga-se a ideia de Ato de Fala como a “menor unidade que realiza, pela linguagem, uma ação (ordem, solicitação, asserção, promessa...) destinada a modificar a situação dos interlocutores”. Ademais, Pedrosa (2005), ao citar Charaudeau e Maingueneau (2004), assegura que esses autores defendem a seguinte hipótese: “‘dizer’ é, sem dúvida, transmitir ao outro certas informações sobre o sujeito de que se fala, mas também é ‘fazer’, isto é, tentar agir sobre o interlocutor e mesmo sobre o mundo circundante”. Ou seja, a teoria dos atos de fala fundamenta o conceito de que o falante, ao enunciar um ato de fala performativo, executa uma ação ao realizá-lo. Essa teoria aceita a fala como uma forma e um meio de ação, por isso identificam os enunciados performativos como aqueles que apresentam a propriedade de poder realizar os atos que eles denotam, ou seja, ‘o dizer’ realiza o ‘fazer’.

Portanto, a fórmula mágica é um determinado texto oriundo da tradição oral e a reza é o ato locucionário. Entretanto, a súplica implica solicitar ajuda de forças transcendentais, seja de Deus, Nossa Senhora, Jesus Cristo ou os santos, o que fortalece o poder mágico da fórmula, caracterizando-se em ato ilocucionário. Por fim, a cura ou solução do problema, relacionado ao campo da fé e mais precisamente na compreensão da natureza simbólica da aflição, o que representa o ato perlocucionário.

Para se entender a autoridade da rezadeira / rezador é novamente citado Levinson (2007, p. 291), quando preconiza o seguinte: 1º deve existir um procedimento convencional que tenha um efeito convencional; 2º as circunstâncias e as pessoas devem ser adequadas, conforme especificado no procedimento; 3º o procedimento deve ser executado corretamente e completamente; 4º muitas vezes, as pessoas devem ter os pensamentos, sentimentos e intenções requeridos, especificados no procedimento, e se a conduta, conseqüentemente, é especificada, então as partes relevantes devem ater-se a essa conduta.

No caso da comunhão entre pensamentos, sentimentos e intenções requeridos e especificado no procedimento, Mauss (2003, p.126) elabora a seguinte análise no caso da magia:

A magia é, por definição, objeto de crenças. Mas os elementos da magia, não sendo separáveis uns dos outros e mesmo confundindo-os uns com os outros, não podem ser objeto de crenças distintas. Eles são, todos ao mesmo tempo, objeto de uma mesma afirmação. Esta não incide apenas sobre o poder de um mágico ou o valor de um rito, mas sobre o conjunto ou sobre o princípio da magia. Assim como a magia é mais real que suas partes, assim também a

crença na magia em geral é mais enraizada que aquela da qual seus elementos são objeto.

Em se tratando da reza, é necessário um compartilhamento de crenças e dogmas para se desenvolver uma eficácia simbólica, haja vista que se entabula uma interação entre as representações mentais, os sentimentos anímicos e os direcionamentos da vontade do sujeito marcado por uma determinada aflição. Através da fórmula mágica, os sentidos do texto são expressões dessas crenças e dogmas e a reza em si uma determinada prática que se caracteriza como um processo ritual.

Em se tratando desse procedimento convencional e da existência de pessoas e circunstâncias adequadas para ocorrer a triangulação entre os atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários, deve haver uma execução completa e correta do procedimento. Trata-se do processo ritual, analisado desse modo por Mauss (2003, p.174) sobre o trabalho da magia, a saber:

Trabalha no mesmo sentido em que trabalham nossas técnicas, indústrias, medicina, química, mecânica, etc. A magia é essencialmente uma arte do fazer, e os mágicos utilizaram com cuidado seu *savior-faire*, sua destreza, sua habilidade manual. Ela é o domínio da produção pura, *ex nihilo*; faz com palavras e gestos o que as técnicas fazem com trabalho. Por felicidade, a arte mágica nem sempre gesticulou em vão. Ela se ocupou das matérias, fez experiências reais e mesmo descobertas.

Portanto, considerando a reza como uma técnica dentro do conjunto da chamada medicina mágica, deve-se considerá-la um "saber rezar", não sendo uma fenômeno apenas locucionário. Deve-se tornar adequadamente ilocucionário para se tornar perlocucionário. Além disso, não é totalmente algo que se cria do nada, mas fundamentado em uma determinada cosmologia e cosmogonia do catolicismo popular, cujos gestos expressam uma específica simbologia: fazer o sinal da cruz representa metaforicamente o sacrifício e a ressurreição de Jesus Cristo, assim como o poder da Santíssima Trindade.

Nesse sentido, a prática da reza materializa-se através de uma linguagem que lhe é própria, dirigida para doenças que, delimitadas culturalmente, segundo Dalgalarrodo (2008, p.113), são definidas como benzeção (um sinônimo para reza) sendo abordadas do seguinte modo em cenários específicos, a saber:

No campo do catolicismo popular, sobretudo rural e de segmentos da periferia das cidades, uma prática de origem católica (mas hoje, muitas vezes, mesclada com umbanda e o kardecismo) é a benzeção (Rizzo de Oliveira, 1985). Expressão da medicina popular, a benzeção é prática de

mulheres que delimitam um campo etiológico (espinhela caída, mau-olhado, mal-de-engasgo, doença-do-ar) e um campo terapêutico com rezas, conselhos e jaculatórias próprias. Com a ajuda de Deus, Jesus Cristo, São Brás, São Bento e Virgem Maria, mantêm uma prática que resiste aos tempos de SUS e igrejas universais.

Pelo exposto, o rito da benzeção, de origem católica, ainda hoje persiste no meio rural e na periferia de centros urbanos, predominantemente, no espiritismo de Allan Kardec e na umbanda, religião típica do Brasil, com seus ramos de toque e de mesa branca. Geralmente são mulheres que atuam nas síndromes delimitadas culturalmente. Além de orientações, representam o poder da força transcendental de Deus, Jesus Cristo, Virgem Maria e outros santos.

Os livros bíblicos, do Gênesis ao Apocalipse, falam da eficácia da palavra divina que não volta vazia. Na Bíblia, não somente a divindade tem o poder da palavra, mas ela também transfere seu poder para os seus servos: profetas, discípulos, entre outros, como as rezadeiras / rezadores.

Conforme o Mito, a criação do Mundo ocorreu através da palavra de Deus. Deus disse: "Faça-se a luz!" E a luz foi feita. (Gên. 1:3). Nesse sentido, percebe-se que as palavras têm poder, pois o Criador delas se vale quando realiza sua Obra. Portanto, Deus criou o mundo falando. No início, não havia nada. Assim, a passagem do caos à ordem - *cosmos* - faz-se por meio de um ato de linguagem. É esta que dá sentido ao mundo.

Pode ser pensado que, através do ato fundador do Mundo, fundam-se os princípios que norteiam a magia simpática. O procedimento convencional significa uma dramatização ritual, que, no caso de Deus, não é necessária: basta a Sua vontade. A pessoa de Deus é aquele que É e, portanto, encontra-se adequado para o exercício da Sua vontade em qualquer circunstância.

No Novo Testamento, esse Poder persiste através das palavras de Jesus Cristo, o Filho de Deus. Um homem aproximou-se de Jesus, ajoelhou-se, e disse: "Senhor, tem piedade do meu filho. Ele é epilético, e tem ataques tão fortes que, muitas vezes, cai no fogo ou na água. Eu o levei aos teus discípulos, mas eles não conseguiram curá-lo! (Mat. 17: 14-16). Portanto, Jesus Cristo orientou seus discípulos para curarem em Seu nome, por isso a Palavra de Cristo tem mais poder. Em outro relato está escrito:

Em seguida, Jesus ordenou, e o demônio saiu. E na mesma hora o menino ficou curado. Então os discípulos se aproximaram de Jesus, e lhe perguntaram em particular: "Por que nós não conseguimos expulsar o demônio?" e Jesus respondeu: "É porque vocês não têm bastante fé" (Mat. 17: 18-20).

Jesus Cristo novamente retoma o tema do porquê uns curam e outros não curam e ensina tratar-se do *quantum* de fé. Sobre isso, Mauss (2003, p. 131) ainda comenta: "A magia é, portanto, em conjunto, o objeto de uma crença *a priori*; trata-se de uma crença coletiva, unânime, e é a natureza dessa crença que faz a magia poder facilmente transpor o abismo que separa seus dados de suas conclusões".

Trata-se, portanto, de um consenso coletivo, em que determinados significantes podem abrigar diversos significados em um processo análogo à metonímia: "Ele adoeceu porque desobedeceu a Deus e lhe fizeram catimbó". Ou então, haver deslocamentos de um significado para outro: "Ele adoeceu porque está com mau olhado".

Nesse consenso coletivo, existe o reconhecimento da autoridade da rezadeira / rezador conforme analisa Lévi-Strauss (2003, p. 208-209) ao ainda falar sobre o feiticeiro e a sua magia:

As experiências do doente representam o aspecto menos importante do sistema, se se excetua o fato de que um doente curado com sucesso por um xamã está particularmente apto para se tornar, por sua vez, xamã. (...) é provável que os médicos primitivos curem ao menos uma parte dos casos de que cuidam, e que, sem esta eficácia relativa, os usos mágicos não teriam podido conhecer a vasta difusão que os caracteriza, no tempo e no espaço. Mas este elemento não é essencial, pois está subordinado aos dois outros: Quesalid não se tornou um grande feiticeiro porque curava seus doentes, ele curava seus doentes porque se tinha tornado um grande feiticeiro. (...) O problema fundamental é, pois, o da relação entre o indivíduo e o grupo, ou, mais exatamente, entre um certo tipo de indivíduos e certas exigências do grupo.

Nessa perspectiva, a eficácia simbólica não resulta apenas do que é experienciado pela consciência individual, mas antes fator complementar de uma consciência coletiva, o que mostra paralelos com a relação língua e fala. Portanto, para Lévi-Strauss, o valor do sistema não se funda em curas reais que beneficiam indivíduos particulares, mas no sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura, reconstituindo todo o seu universo dentro de um determinado sistema simbólico e cultural.

Entre as doenças culturalmente delimitadas, encontra-se o mau-olhado. Ainda de acordo com Dalgarrondo (2008, p. 393), o quebranto ou mau-olhado é definido da seguinte maneira:

Produzido por indivíduo maldoso, invejoso, com uma "irradiação maléfica". A vítima pode apresentar os olhos lacrimejantes, bocejar constantemente, moleza no corpo, inapetência, tristeza. Pode ficar doente, definhar e até morrer. Animal com mau-olhado fica jururu; ave, encoruja. Trata-se com benzedura, defumação com palha de alho, por nove dias seguidos.

Uma recorrente fórmula mágica, de domínio público, na Zona da Mata de Pernambuco e periferia da Região Metropolitana do Recife, é a seguinte:

Com dois te botou,
Com três te tirou,
Ave Maria (rezar)
Pai Nosso (rezar)

O ato de rezar se caracteriza como locucionário, isto é, ele se concretiza no momento em que a rezadeira profere a reza; entretanto, esse ato locucional vem acompanhado tanto da prática ritual verbal como da não verbal. Em termos verbais e não verbais, a rezadeira / rezador fica continuamente a fazer sinal da cruz com um galhinho de arruda (*Ruta graveolens*), que, habitualmente, fica ressecada durante o procedimento, sendo entendido ter também retirado a energia negativa do sujeito. Por fim, como efeito perlocucionário, o sujeito fica curado dos sintomas do mau-olhado: a sonolência, o bocejamento, ficar com os olhos lacrimejantes, o cansaço e a tristeza.

Gomes (2007, p. 95) relata um trecho de reza para mau-olhado, retirado da literatura médica popular:

Deus te fez, Deus te criou,
Deus te livre de quem mal olhou
Deus é Verbo,
Verbo é Deus.

Na reza acima não existe referência ao numeral "dois", relacionado ao que "te botou", o par de olhos. Neste caso, existe referência a um sujeito apontado como "quem mal olhou". No presente trecho, fica enfatizada a cosmogonia: "Deus te fez, Deus te livre" e a demanda da rezadeira / rezador suplicando a intercessão de Deus para que livre o sujeito do mau-olhado. O sentido desta autoridade do rezador não ocorre apenas por conta do reconhecimento da comunidade, mas em função de uma determinada representação social, oriunda do Evangelho de São João, abordando o seguinte: "No princípio era o Verbo, [...] e o Verbo era Deus" (*Bíblia Católica*, São João 1, 1).

Esta triangulação de atos locucionário, ilocucionário e perlocucionário encontra-se igualmente presente no relato de Santos (2007) sobre uma experiência de cura de mau-olhado em relação a um dos seus irmãos, quando o próprio autor era criança:

Outro fato marcante envolvendo a prática da reza aconteceu com um dos meus irmãos quando criança. Certo dia ele estava saudável e, de repente, começou a ficar esmorecido, sem coragem, sonolento e vomitando. No mesmo dia, estiveram alguns familiares lá em nossa casa, vindos de Florânia (Estado do

Rio Grande do Norte - informação do autor da dissertação). Com eles, tinha ido uma moça, que logo se apegou ao menino, na época com três anos de idade. Ela colocou a criança nos seus braços e ficou se *admirando* com o tamanho dos olhos dele. Ao longo daquele dia, meu irmão esteve muito alegre, rindo, características de uma criança saudável. Mas, no fim da tarde, quando os visitantes foram embora, ele adoeceu, apresentando os sintomas acima citados. Como não era fácil o acesso ao posto de saúde dali do sítio, meus familiares chamaram o vizinho que possuía um carro, a fim de levar meu irmão para Cruzeta, em busca de socorro médico. Enquanto procuravam o vizinho, minha mãe percebeu que os sintomas apresentados eram idênticos aos de olhado. Assim, chamou vovó Maricuta para rezar seu neto. Quando ela chegou, a criança estava com os olhos fechados e não dava sinal de vida. [...] Lembro-me bem como se fosse ainda hoje. Ela conduzia alguns raminhos verdes de pinhão branco (*Jatropha pohliana*), mandou alguém segurar o menino no colo, se benzeu o começou a rezar baixinho de forma *cochichada*. E eu, apesar de preocupado com o estado de saúde da criança, estava curioso, sempre atento para ver o que iria acontecer com o menino durante a reza. E menino, deitado *por morto*, nos braços da minha mãe. Durante a reza, ele começou a abrir seus olhos, a sorrir e a atentar para as pessoas que estavam ao seu redor. Quando a rezadeira concluiu o ritual, ele já estava esperto e conversando. E, sem tomar nenhum remédio ou ter passado por cuidados médicos, a criança voltou ao seu estado normal (SANTOS, 2007, p.56).

Nesta longa narrativa, estão presentes diversos elementos que estão sendo discutidos no presente capítulo. Inicialmente, os signos "clínicos" do mau-olhado são: ficar esmorecido (adjetivo que denota fraqueza, desânimo ou tristeza), sonolento e vomitando. Em seguida, é apresentada a causa do problema: uma moça tinha ido para a casa da criança, apegando-se à mesma e "admirando-se" do tamanho dos olhos da criança.

Segundo o Dicionário Houaiss, Houaiss e Villar (2001), o verbo admirar que tanto pode ser transitivo como intransitivo, apresenta o significado de contemplar, considerar, respeitar, venerar, espantar-se ou assombrar-se. A sua etimologia latina remete a "*ad*" (significando a direção da proposição "a") e "*mirare*" (significando o verbo que se relaciona mais uma vez com "olhar"). Portanto, nesse processo, a direção do olhar daquele sujeito que admira pode exercer uma influência maléfica no sujeito admirado, principalmente se tiver a prematuridade da criança, propiciando-lhe o indesejável adoecimento.

Diante do agravamento do quadro da criança, a família pensou em levá-la para Cruzeta, outra cidade do Rio Grande do Norte com presença de médico, entretanto, através de um processo interdiscursivo, outros vizinhos associaram ao quadro o signo "clínico" de "olhado".

Existe, portanto, uma relação simbólica, atribuída por Lévi-Strauss (2003) entre um mito, que é a explicação para a causa do infortúnio, e um rito, que pode ser um processo, cuja eficácia simbólica implica a resolução do problema conforme um determinado consenso

cultural e coletivo. Assim, pode-se dizer também que os atos de fala não verbais, como o ritual da benzedura, por exemplo, somente são eficazes se forem realizados por certas pessoas (as rezadeiras); mais: nos momentos e nos lugares específicos.

Definido o problema, chega "vovó Maricuta" para rezar o neto. O quadro da criança estava pior: olhos fechados e sem sinal de vida. O processo ritual obedeceu aos seguintes passos:

1º a rezadeira trouxe ramos verdes de pinhão branco (*Jatropha pohliana*), visando absorver a energia negativa;

2º ela "mandou" alguém segurar a criança no colo (trata-se de um verbo utilizado por sujeitos que detêm uma relação de poder sobre outros);

3º inicialmente, a rezadeira se benzeu, o que a purificou e deu-lhe uma possibilidade de ser um canal para a intervenção de forças transcendentais, ou seja, antes do ato locucionário, já se iniciou um ato ritual perlocucionário;

4º começou a rezar baixinho de forma cochichada. Uma reza cuja emissão de som ocorria sem vibrações sonoras, sendo o texto não publicizado, o que tornava a fórmula parcialmente secreta e se estabelecia uma espécie de comunicação "íntima" entre a rezadeira e as forças transcendentais;

5º neste cenário, com personagens e procedimentos executados corretamente e completamente, ao término da reza, encontra-se o ato perlocucionário de efeito de sentido propiciador da cura.

6º a criança estava "deitada *por morta*" nos braços da sua mãe, abriu os olhos e ficou esperta, conversando, sem ter passado por nenhum procedimento da biomedicina.

Araújo (1979) analisa o processo ritual de uma criança com quebranto (um signo "clínico" que parece envolver problemas em outras partes do corpo humano). A rezadeira (ou benzedeira) faz o sinal da cruz na cabeça do infante. São utilizados, além do pinhão branco e da arruda, igualmente a guiné (*Petiveia alliacea*). Recomenda-se que a reza, para ter melhor efeito, ocorra por três dias seguidos (mais uma vez a simbologia do número três), pela manhã, com a criança ainda em jejum. No primeiro dia, com uma folha; no segundo dia, com duas folhas; e no terceiro dia, com três folhas. Para a arruda e o guiné pode ser feita com um pequeno galho. Ao final do processo ritual, deve-se jogar as folhas ou o pequeno galho em água corrente, atirando com as costas voltadas para o rio, sem olhar para trás, "mandando" (mais uma vez denotando a autoridade da rezadeira) que, em nome de Deus, dos santos e da Virgem Maria, o mal siga para as águas do mar sagrado, deixando a vítima da doença saudável e com sossego.

Araújo (1979, p. 52-53) ainda transcreve uma longa reza para ocorrer diante das crianças com mau-olhado, a saber:

Suzana sua mãe te teve,
sua mãe lhe há de criá,
quem quebranto le pois
eu tiro, com um, com dois,
com três hei de tirá
o quebranto e mau-olhado
e a menina Susana fica sarada.
Si fô nos olhos da minina
Santa Luzia é quem vai tirá,
si fô na cabeça da minina
é São Pedro quem vai tirá
si fô nos ouvidos da minina
é Santa Polônia quem vai tirá
si fô no pescoço ou na gargante
é São Braz quem vai tirá,
si fô na cacunda da minina
Nossa Senhora do Rosário quem vai tirá
si fô no corpo da minina
Nossa Senhora do Perpétuo Socorro quem vai tirá,
si fô na barriga da minina
é o Divino Espírito Santo quem vai tirá,
si fô no braço ou na mão da minina
é São Sebastião quem vai tirá,
si fô na bunda, no pé, na perna, da minina
é São Pedro e São Paulo e os anjos do céu e o
meu Padrim Cirço e
a minha Nossa Senhora Mãe dos Home
e os ares quentes, os ares frio
ares de vento, ares le arrenego,
em nome do Padre, da Virge, de todos os Santos
que quebre todo os quebranto
com três padre-nosso e três ave-maria, Amém.

Curioso é que Araújo (1979, p.53), enquanto pesquisador, usou de um subterfúgio para conseguir a transcrição da reza. Segundo esse autor, as rezadeiras evitam revelar as rezas porque, se o fizerem fora do calendário religioso, elas perderiam o poder de curar, o que se depreende como uma forma de punição por conta do tabu religioso. Assim, o pesquisador confessa ter escondido um microfone de gravador de som, em cima de um oratório, ficando, em um quarto vizinho, esperando que a reza fosse concluída. Afirma que pesquisar é uma "arte também que exige sutilezas".

A partir do texto da reza, podem ser feitos os seguintes comentários:

1º a reza é iniciada com um vocativo Suzana, indicando não apenas tratar-se dessa pessoa, mas que se estabelece uma relação entre intimidade entre a criança doente, a rezadeira e as forças transcendentais;

2º igualmente fica estabelecido o papel de cada um: da mãe, a mulher que vai criar a criança e da rezadeira, que ajudará a infante na cura do processo do quebranto;

3º mais uma vez, a simbologia dos números está presente: foram "dois" que colocaram o quebranto, mas a rezadeira com "um" (o Pai), com "dois" (o Filho) e com "três" (o Espírito Santo) tem a convicção de que vai tirá-lo, demonstrando uma fé inquestionável;

4º são também invocados santos que apresentam relação simbólica com as partes do corpo afetadas, sendo considerados protetores ou protetoras dos órfãos ou então, apresentar relação simbólica: no caso dos olhos, Santa Luzia; São Pedro, patrono dos pescadores, mas "cabeça" da Igreja; Santa Polônia ou Santa Apolônia, no caso, padroeira dos dentes e, no texto, dos ouvidos; São Brás, bispo e médico armênio, é confirmado padroeiro da garganta; entre outros;

5º ao final, com a força semântica do arcaico verbo arrenegar, cujo sentido remete a abjurar, ou seja, renunciar plenamente aos ares quentes, frios e aos ventos, o que se encontra associado com a Teoria dos Miasmas, dos ares contaminados – de origem hipocrática – e que fora substituída por outros paradigmas a partir da passagem do século XIX para o século XX.

6º por fim, é invocado outro triângulo: o Padre, a Virgem e todos os santos para se quebrarem todos os quebrantos, sendo a reza finalizada, novamente, com três padres-nossos e três ave-marias.

Concluindo e resumindo essa discussão, Lévi-Strauss (2003, p.194) escreveu o seguinte:

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

Podemos, assim, entender a Magia, tanto no sentido do Mito como crença, dogma e cosmologia, e o Rito como prática de intervenção na realidade caótica da aflição, havendo a perda dos referenciais dos sentidos, implica o fenômeno da Linguagem. Os atos locucionários decorrem de uma tradição oral de textos legitimados como sagrados. Os atos ilocucionários implicam no encontro entre a crença do coletivo no feiticeiro, a crença do feiticeiro na sua

técnica e o julgamento da opinião pública sobre a *performance* terapêutica. Do equilíbrio entre os tipos de Atos de Fala conseguem-se os resultados eficazes que tornam a prática da reza ainda uma constante em nossa realidade sociocultural.

No que diz respeito ao poder curativo performático da reza, deve-se levar em consideração o contexto sociocultural: isso pode ser observado no relato do transe balinês feito por Geertz (2013, p.27); para esse autor, os estados de transe são parte crucial de qualquer cerimônia (cultura); além disso, fica esclarecida, em parte, a estrutura psíquica da natureza humana.

Assim, o transe balinês é um processo performático causado por forças culturais. Por ser um produto simbólico cultural, o transe balinês não só é coerente como tem um significado para eles. O transe, portanto, faz parte da cultura, o qual exerce grande influência na formação do comportamento psicossocial do balinês. O ritual do transe dá-lhes sentido, o que sem ele o mundo seria obscuro. Aliás, esse ritual esdrúxulo balinês é próprio da natureza humana. Os balineses não são do planeta marte nem são também irracionais, são seres humanos como qualquer um de nós. Esse ritual – transe – demonstra que

a cultura e a variabilidade cultural possam ser mais levadas em conta do que concebidas como capricho ou preconceito [...] longe da perspectiva uniforme da natureza humana, no que concerne ao estudo do homem [...] a humanidade é tão variada em sua essência (GEERTZ, 2013, p.27).

CONCLUSÃO

Na presente dissertação, sobre o valor terapêutico da reza (ato de fala), tínhamos como objetivos específicos responder a três itens, a saber: o primeiro item: abordar a relação entre magia, linguagem e eficácia simbólica; no segundo, revisitar os conceitos de pragmática e atos de fala; e, no terceiro e último, pesquisar a relação entre rezadeiras, rezas e atos de fala.

A pragmática linguística se interessa pelo uso da linguagem cotidiana, mas também pelo funcionamento da linguagem em todos os seus aspectos performativos. Nessa abordagem, o uso comunicativo da linguagem está circunscrito a um contexto social, no qual acontece a aprendizagem das regras sociais, segundo Hyme. Com a publicação da obra “A nova pragmática: fases e feições de um fazer”, de Kanavillil Rajagopalan (2010), percebe-se que há outro modo de fazer pragmática baseado em outra leitura da teoria austiniana. Neste trabalho, utilizamos esta nova releitura da obra de Austin (1990) em que a reza (*dizer*) exerce uma cura simbólica (o novo *fazer* performático); a benzedura interconecta a reza e ultrapassa os limites dos atos de fala, visto que, por trás do ato de rezar, há também um fazer (curar).

Como os atos de fala são unidades básicas de significação, ao se proferir um enunciado, uma ação ocorrerá – *um fazer* – por meio de três aspectos ou dimensões: atos locucionários (que cuida da emissão linguística), atos ilocucionários (onde jaz o imo do ato de fala, isto é, a força ilocucionária) e os atos perlocucionários (diz respeito aos efeitos alcançados pelo ato).

A eficácia simbólica da reza consiste, principalmente, no rito da benzedura, com base nos mecanismos recursivos da linguagem. Mas, não é só isso. Deve-se levar também em consideração a concepção que o padecente tem de corpo e doença. Se o grupo social não acredita na encenação do rito da benzeção, não haverá eficácia terapêutica nenhuma (QUINTANA, 1999).

Portanto, o efeito terapêutico da reza liga-se ao significado de categoria social, de acordo com Marcel Mauss. As rezadeiras, assim, exercem seu ofício em consonância com os costumes do povo; para o qual a reza é um ato de fala performático, um instrumento terapêutico de cura simbólica (milagre).

Quanto à relação entre magia, linguagem e eficácia simbólica, observa-se que a tentativa dos seres humanos de exercerem um controle na Natureza e entre outros seres humanos fundamenta-se em um princípio considerado pela psicanálise como o Pensamento Mágico do inconsciente. Existe um paralelo entre a chamada *Lei da Similaridade*: o

semelhante interfere no semelhante e a *Lei da Contiguidade*: uma ação mágica sobre uma parte do corpo ou sobre um objeto que se encontrava em contato com partes do corpo podem ter influências neste mesmo corpo.

São fenômenos que se mostram análogos aos chamados mecanismos psíquicos de deslocamento, presentes nas fobias, em que o significado de um evento é deslocado para outro semelhante e aos chamados mecanismos de condensação, presentes no sonho e na esquizofrenia, quando um determinado significante apresenta uma possibilidade polissêmica de significados.

Nesse ínterim, a teoria da eficácia simbólica de Lévi-Strauss (2003) permite comparar os casos de xamanismo com os casos de psicanálise e observar que, nos casos de xamanismo, existe uma tentativa de adaptação do grupo a uma determinada crença religiosa e cultural através da fala do xamã, enquanto o doente fica calado. Por sua vez, na psicanálise, o doente fala e o psicanalista fica calado, procurando através de suas raras colocações adaptar o doente ao grupo a partir dos parâmetros de normalidade.

A fala das rezadeiras / rezadores, ou seja, o emprego das fórmulas mágicas ocorre através de uma imbricação entre o ato locucionário de pronunciar a fórmula mágica, o ato ilocucionário representado tanto pela prática ritual verbal, como a prática ritual não verbal, plena de gestos, folhas e raízes, e por fim, o ato perlocucionário, caracterizado pelos efeitos de sentido e de cura do processo ritual.

Explicando de outro modo: as rezadeiras/rezadores cuidam essencialmente das patologias delimitadas culturalmente (mau-olhado, quebranto, obsessão, espinhela-caída, entre outros). De acordo com Lévi-Strauss (2003), existe um paralelo entre o Mito, com suas crenças, dogmas e sentimentos, e o Rito, como sendo uma prática que visa a construir um entendimento sobre a realidade.

Entretanto, ao contrário do que ocorre no caso da medicina ocidental, fabricada dentro de uma cosmovisão individualizante, as rezadeiras se incumbem do seu ofício através do benzimento imbricado na reza; é uma terapia de caráter holístico, isto é, totalizante; aliás, a prática terapêutica das rezadeiras é mais adequada à ideologia dos sujeitos populares que a procuram para se tratar de seus males psicossomáticos, assim como seus problemas nas relações interpessoais. Como a biomedicina cuida das patologias psicossomáticas: aquelas criadas pelo consumismo (às vezes sem ter capital), pelo individualismo excessivo, e também do narcisismo, ou seja, como lidar com a velhice em uma sociedade que valoriza o corpo belo e rejuvenescido?

Com esta construção existe uma cura do problema, porque foram encontrados sentidos cosmogônicos, cosmológicos, semânticos e socioculturais que permitiram um entendimento e solução psicológico ou psicossomático da aflição.

A eficácia performática do ritual da reza consiste no rito da benzedura. Ou seja, o conceito de *performance* ancorado na antropologia da performance e na *performance art*, por meio de uma pesquisa que deflagre o estado liminar em que passa o *performer*, evidenciando o processo de afastamento da estrutura social para a vivência da *persona*. Assim, esse caminho trilha não somente a partir de uma perspectiva artística, mas antropológica, demonstrando que a *performance* não carece de definições, mas se mostra múltipla de sentidos e sem fronteiras disciplinares (FARIA, 2012).

De fato, a performatividade dos atos linguísticos da reza tem eficácia terapêutica: são ações repetidas (rituais) e práticas de cura reconhecidas pela tradição, principalmente, aqui no Nordeste brasileiro. No entanto, é basilar a fé não somente da rezadeira, dos padecentes, como também da comunidade da qual fazem parte: essa tríade dá eficácia à reza e ao ritual da benzedura.

As rezadeiras, como parte do patrimônio imaterial do povo brasileiro, não são charlatãs do povo; pelo contrário, as pessoas simples do Nordeste ainda confiam no trabalho das rezadeiras, pois a função social delas, no que diz respeito à terapêutica de doenças, é ainda muito procurada. No geral, esses agentes da medicina rústica, apesar de esquecidas, ainda constituem um seguimento social importante do país, principalmente do Nordeste. É uma herança cultural da mestiçagem religiosa e racial do Brasil colônia. Por isso, a crença na reza terapêutica são ainda resquílios culturais do catolicismo popular, dos cultos africanos e do animismo indígena.

Em suma, não apenas a psiquiatria e a psicologia cuidam das patologias psicossomáticas, tais como aquelas criadas pelo consumismo, pelo individualismo excessivo, e também do narcisismo (como envelhecer e ser feliz em uma sociedade que valoriza o corpo belo e rejuvenescido). De igual modo, as rezadeiras cuidam das patologias da alma; elas são ainda uma das últimas reservas do saber médico folclórico no Brasil.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. Antropofagia ritual e identidade cultural entre os Tupinambás. **Rev. Antropol.** [online]. 2002, vol.45, n.1, p. 131-185. ISSN 0034-7701. São Paulo, 2002. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012002000100005> >. Acesso: 04/04/2015.

ALDAZABAL, José. **Gestos y símbolos**. Barcelona: Centro de Past. Litúrgica - CPL, 1989. Disponível em: < <http://www.mercaba.org/ARTICULOS/A/aldazabal,%20jose%20-%20gestos%20y%20simbolos.pdf> >. Acesso em: 04/03/2015.

ALVES, Fátima; BÄCKSTRÖM, Bárbara. **Lidar com a Doença Mental** – a Pluralidade de Sistemas de Cuidados e de Itinerários Terapêuticos: análise comparativa de dois estudos efectuados junto de duas populações residentes em Portugal / Fátima Alves & Bárbara Bäckström. – *Revista Saúde e Sociedade*, v. 21, nº 3, (2012), p.543-557, 2012. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/sausoc/article/viewFile/48744/52818> >. Acesso: 04/04/2015.

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Medicina rústica**. 3.ed. São Paulo: Nacional, 1979.

ARAUJO, Marlson Assis de. A ecologia flusseriana da Comunicação: ideias e conceitos chave. RBCC - **Revista Brasileira de Ciências da Comunicação (Intercom)**. [online], jul./dez. 2012, vol.35, n.2, pp. 373-396. ISSN 1809-5844. Disponível em: < <http://www.portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/view/1459> >. Acesso: 10/03/2015.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer**. Tradução Prof. Danilo Marcondes de Souza Filho. - Porto Alegre: Artes Médicas. 1962/1990.

_____. **How to do things with words** / John L. Austin. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955. Disponível em: < <http://www.dwrl.utexas.edu/~davis/crs/rhe321/Austin-How-To-Do-Things.pdf> >. Acesso: 10/04/2015.

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal** / Mikhail Bakhtin; tradução Maria Ermantina Galvão Gomes e Pereira. – 2.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. **Marxismo e filosofia da linguagem**. – 12.ed. Trad. Michel Lahud & Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC, 2006.

BEZERRA, Maria Luzinete de Lemos. **Sagradas mulheres: mistérios, rezas e bênçãos: uma história da benzeção em Caruaru- PE**. /Maria Luzinete de Lemos Bezerra; orientadora Profa. Dra. Sylvana Maria Brandão de Aguiar. (Dissertação) Mestrado em História, 2005. Universidade Federal de Pernambuco.

BÍBLIA CATÓLICA Ave-Maria (1959/2009). Disponível em: < <http://www.bibliacatolica.com.br/> >. Acesso: 09/03/20015.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. O mercado de bens simbólicos. In: MICELI, Sergio (Org.). **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de Análise do Discurso**. São Paulo: Contexto, 2004.

CORDIOLI, Aristides Volpato (org.). **TOC – Manual de terapia cognitivo-comportamental para o transtorno obsessivo-compulsivo** / Aristides Volpato Cordioli (organizador) – 2.ed. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

CRUZ, Odete Ferreira da. **Escrita: resgate da identidade de indivíduos em situações de reclusão – as oficinas de produção de texto da PEM³²**. / Odete Ferreira da Cruz; orientadora Prof. Dr. Marilurdes Zanini. Dissertação (Mestrado em Letras), 2008. Universidade Estadual de Maringá.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais** / Paulo Dalgalarrodo. - 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DINUCCI, Aldo Lopes. **Notas Sobre a Teoria Aristotélica da Linguagem** / Aldo Dinucci. *Cadernos UFS: filosofia*, São Cristóvão, v. 5, p. 7-16, jan./jun. 2009. Disponível em: < http://200.17.141.110/periodicos/cadernos_ufs_filosofia/revistas/ARQ_cadernos_5/aldo.pdf >. Acesso em: 27 fev. 2015.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976. [p.55] Disponível em: < https://moodle.ufsc.br/pluginfile.php/1334983/mod_resource/content/1/17%20-%20Mary%20Douglas%20-%20Pureza%20e%20perigo.pdf >. Acesso: 05/05/2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

EGUREN, Luis. La Gramática Universal en el programa minimista. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada - RLA (Chile)* [online], I Sem. 2014, vol.52, n.1, p. 35-58. ISSN 0718-4883. Disponível em: < http://www.scielo.cl/pdf/rla/v52n1/art_03.pdf >. Acesso: 28/03/2015.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande** / E. E. Evans-Pritchard; edição resumida e introdução Eva Gillies; tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FARIA, Marcelo Fecunde de. **Zé Pereira: o processo limiar do performer** / Marcelo Fecunde de Faria; orientadora Profa. Ms. Larissa Ferreira Regis Barbosa – TCC (Licenciatura em Teatro, 2012) - Universidade de Brasília - UnB. (Monografia). Disponível em: < <http://bdm.unb.br/handle/10483/5285> >. Acesso: 02/04/2015.

FÉRAL, Josette. **Performance e performatividade: o que são os Performance Studies?** pp.49-86. In: MOSTAÇO, Edécio et al. *Sobre Performatividade*. / Edécio Mostaço, Isabel Orofino, Stephan Baumgärtel, Vera Collaço (organizadores). – Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2009.

FERREIRA, Gil António Baptista. **Análise crítica da linguagem e questionamento das suas possibilidades comunicativas**, cap. 2. – In: **Linguagem e modernidade: comunicabilidade da experiência e convenções de representação nas sociedades mediatizadas**. (Dissertação) Mestrado Depto de Ciências da Comunicação - Universidade da Beira Interior,

³² PEM – Penitenciária Estadual de Maringá.

Portugal, 2000. Disponível em: < <http://bocc.ubi.pt/pag/ferreira-gil-linguagem-modernidade.html> >. Acesso: 23/03/2015.

FERREIRA, Cintia Braghetto, ALMEIDA, Ana Maria de; RASERA, Emerson Fernando. Sentidos do diagnóstico por câncer de mama feminino para casais que o vivenciaram / Cintia Braghetto Ferreira, Ana Maria de Almeida, Emerson Fernando Raser. **Revista Interface - Comunicação, Saúde, Comunicação**, v.12, nº 27, Botucatu, p.863-71, out./dez. 2008. ISSN 1414-3283.

GOMES, Sandro Roberto de Santana. **Saúde e salvação**: o sagrado das rezadeiras em Paulista / Orientador Gilbraz Aragão. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), 2007. Universidade Católica de Pernambuco.

FLUSSER, Vilém. *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 28. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FRAZER, James George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

FREUD, Sigmund. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Rio de Janeiro: (ESB) Imago, 1907/1976.

GARCIA, Simone Ribeiro; MARTINS, Francisco. Lógica conversacional e técnica psicanalítica. **Revista Ágora** [online], 2002, vol.5, n. 2, Rio de Janeiro, pp. 249-270. ISSN 1516-1498. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982002000200004> >. Acesso: 08/04/2015.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente** / Luiz Alfredo Garcia-Roza. 24.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

GARMA, Carlos. **La brujería como pecado en el protestantismo mexicano**. / Carlos Garma. Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa – México - Alteridades, vol. 23, núm. 45, 2013, p.37-48. Disponible em: < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74728322006> >. Acesso: 10/04/2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas** / Clifford Geertz. 1.ed. reimpr. – Rio de Janeiro: LTC, 2013.

GONZÁLEZ, Carlos Manuel Barrios. **El gesto de la imposición de las manos: ¿magia o signo sacramental?** / Carlos Manuel Barrios González; tutora Ángela María Sierra González. Licenciatura en Teología TCC, 2011. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C.

GRAZZIOTTI, Marinete Simões. **Dever do estado e direito do cidadão**: as políticas públicas no governo varguista no Espírito Santo (1930- 1945) / Marinete Simões Graziotti; orientador Prof. Dr. Sebastião Pimentel Franco – Dissertação (Mestrado em História) – Univ. Federal do Espírito Santo - Centro de Ciências Humanas e Naturais Curso de Pós-Graduação, 2006.

GRICE, H. P. Lógica e conversação. In: DASCAL, M. (org.) **Fundamentos metodológicos da lingüística (IV)**. Tradução de João Wanderley Geraldi. Campinas, Unicamp. 1975/1982.

GUIMARAES, Liliana A. M.; GRUBITS, Sonia. Alcoolismo e violência em etnias indígenas: uma visão crítica da situação brasileira. **Psicol. Soc.** [online]. 2007, vol.19, n.1, p. 45-51. ISSN 1807-0310. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822007000100007> >. Acesso: 05/04/2015.

GUZMÁN, Danilo. John Langshaw Austin: Fuerzas ilocucionarias y poderes mágico. Universidade del Valle, Colômbia. **Revista Praxis Filosófica**, n. 17, 2003. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/10893/1870> >. Acesso: 28/03/2015.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, M. Sales. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HYMES, Dell H. (1972) “On Communicative Competence” In: J.B. Pride and J. Holmes (eds) **Sociolinguistics**. Selected Readings. Harmondsworth: Penguin, pp. 269-293. (Part 2)

JAMES, William. **Pragmatismo**. In: Pragmatismo e Outros textos (Coleção Os Pensadores). Tradução de Jorge Caetano da Silva e Pablo Rúben Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, ([1907]1979).

KAPTCHUK, Ted J. Placebo studies and ritual theory: a comparative analysis of Navajo, acupuncture and biomedical healing / Ted J. Kapt chuk. **Philosophical Transactions of the Royal Society B** – 366, 1849-1858. Published on May 16, 2011. DOI: 10.1098/rstb.2010.0385. Available at: < <http://rstb.royalsocietypublishing.org/content/royptb/366/1572/1849.full.pdf> >. Access: 27/03/2015.

KLEINMAN, Arthur. **Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder** / Arthur Kleinman - The Tanner Lectures On Human Values – April 13-16, 1998. Stanford University. < http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/Kleinman99.pdf >. Access: 10/04/2015.

KOENIG, Harold G. **Medicina, Religião e Saúde: o encontro da Ciência e da Espiritualidade** / Original title: Medicine, Religion, and Health: Where Science and Spirituality Meet / Harold G. Koenig. Tradução de Iuri Abreu Editora L&PM, 2012.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de Psicanálise**. 4.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LANGDON, Esther Jean. **Os diálogos da antropologia com a saúde: contribuições para as políticas públicas**. *Ciênc. saúde coletiva* [online], 2014, vol.19, n.4, Rio de Janeiro, pp. 1019-1029. ISSN 1413-8123. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/1413-81232014194.22302013> >. Acesso: 10/04/2015.

LEECH, Geoffrey N. **Principles of pragmatics**. Londres: Longman, 1983.

LEERS, Bernardino. **Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio pastoral**. / Bernardino Leers, O.F.M. – Petrópolis: Vozes, 1977.

LEITE, Miriam Soares. **Performatividade**: inscrições, contextos, disseminações. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 9, n. 1, p. 141-165, jan./jun. 2014. Disponível em: < <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa> >. Acesso: 07/04/2015.

LEVI, Primo. **The Periodic Table** / Primo Levi. – New York: Schocken, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: **Antropologia Estrutural**. 6.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1942/2003.

_____. **Antropologia Estrutural Dois**. Trad. e coordenação de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LEVINSON, Stephen C. **Pragmática** / Stephen C. Levinson; tradução Luís Carlos Borges, Aníbal Mari. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LIMA, Telma Cristiane Sasso de; MIOTO, Regina Célia Tamasso. Procedimentos metodológicos na construção do conhecimento científico: a pesquisa bibliográfica. **Rev. Katálysis**. Florianópolis v. 10 n. esp., 2007, p. 37-45.

LÉVY-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Editora Paulus, 2008.

MARCHEZI, Natalia Muniz. **A manipulação do tópico discursivo como estratégia de preservação de face**. / Natalia Muniz Marchezi; Orientadora: Prof^a Dr^a Maria da Penha Pereira Lins. Mestrado (*Dissertação*), 2014. Estudos Linguísticos. Área de concentração: Texto e Discurso. Universidade Federal do Espírito Santo.

MARCONDES, Danilo. Por uma visão performativa da pragmática: significado e ação / Danilo Marcondes de Souza Filho. - Revistas Eletrônicas da PUC-SP, **Revista de Filosofia Cognitio**, v.11, nº 2, 2010. ISSN (impresso) 1518-7187; (eletrônico) 2316-5278. Disponível em: < <http://revistas.pucsp.br/index.php/cognitiofilosofia/article/view/12123/9475> >. Acesso em: 08/03/2015.

_____. **Textos básicos de linguagem: de Platão a Foucault**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. **Textos básicos de ética: de Platão a Foucault** / Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 2007

_____. A teoria dos atos de fala como concepção pragmática de linguagem / Danilo Marcondes de Souza Filho. Universidade Federal de Sergipe. **Revista Filosofia**. Unisinos, 7(3), set/dez, 2006, p.217-230.

_____. Em defesa de uma concepção pragmática de linguagem / Danilo Marcondes. UFF – Universidade Federal Fluminense - **Revista Gragoatá**, v. 10, n. 18 (2005), Niterói, p.11-29, semestre (2005.1). Disponível em: < <http://www.uff.br/revistagragoata/ojs/index.php/gragoata/about/history> >. Acesso: 05/04/2015.

MATSUE, Regina Yoshie & OGASAVARA, Mário Henrique. A eficácia simbólica e terapêutica de práticas religiosas entre os trabalhadores brasileiros no Japão. **Relig. soc.** [online], 2013, vol.33, n.2, p. 102-120. ISSN 0100-8587. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872013000200006> >. Acesso: 03/04/2015.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A religião, a magia e o mito são essenciais para o ser humano**. Entrevista ao *Jornal Beira do Rio* da Univ. Federal do Para. Ano XXVII n. 112, maio de 2013.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

_____. **La prière**. Quebec: Université du Quebec, 2002. ‘**La prière**’ ([1909]1968). Disponível em: <
http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_1/oeuvres_1_4/Mauss_la_priere.pdf>. Acesso: 10/06/2015.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Esboço de uma teoria geral da magia**. Tradução José Francisco Espadeiro Martins. Lisboa: Edições 70, [1903]2000.

_____. ; HUBERT, Henri. **Magia y Sacrificio en la Historia de las Religiones**. Buenos Aires: Lautaro, [1904-1905] 1946.

MELO, Sandra Helena Dias de. **Identidade, ética e linguagem: uma análise pragmática das práticas discursivas na imprensa: (ou como fazer um “bom” jornalismo com palavras) / Sandra Helena Dias de Melo; orientador: Kanavillil Rajagopalan. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. – Campinas: [s.n.], 2005.**

_____; NUNES, Jarbas de Goes. O discurso da medicina e da reza na (re)construção de identidades. **Cadernos de Linguagem e Sociedade**, 12 (1), 2011.

MELLO et al. O discurso sanitaria como discurso político e ideológico na república velha. / Alex Oestreich de Mello, Éderson Cesar, Milene Veiga Beltrame, Rossane Heberle – **Revista Historiador**, n. 3. Ano 3, dezembro de 2010. Disponível em: <
<http://www.historialivre.com/revistahistoriador>>. Acesso: 04/04/2015.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde / Maria Cecília de Souza Minayo. 12. ed. - São Paulo: Hucitec, 2010.**

_____. **Representações da cura no catolicismo popular**, p.58-71. In: ALVES, P. C.; MINAYO, M. C. S. (orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

MONTENEGRO, Maria Aparecida de Paiva. Linguagem e conhecimento no Crátulo de Platão. **Kriterion** [online]. 2007, vol.48, n.116, p. 367-377. ISSN 0100-512X.

MONTERO, Paula. **Magia e pensamento mágico / Paula Montero. São Paulo: Ática, 1986.**

MAUÉS, Raymundo Heraldo. A religião, a magia e o mito são essenciais para o ser humano. Entrevista ao **Jornal Beira do Rio** da Univ. Federal do Para. Ano XXVII N. 112, maio de 2013.

MAUSS, Marcel. **Esboço de Uma Teoria Geral da Magia**. In: MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sociologie et Anthropologie**. Portugal, Lisboa: Edições 70, [1902-1903] 2000.

_____. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003. Disponível: <
http://www.ufrgs.br/ppgas/portal/arquivos/orientacoes/MAUSS_Marcel._2003_e_L%C3%89VI-STRAUSS_Claude._2003.pdf>. Acesso: 25/03/2015.

MUZY, Joyce. (2011). **O Benzimento - o que é? Quem pode benzer?** - BLOG Transmutando. Disponível em: < <http://transmutese.blogspot.com.br/2011/06/o-benzimento-o-que-e-quem-pode-benzer.html> >. Acesso: 08/04/2015.

NASCENTES, Antenor. **Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1955.

NEGRI, Barjas. Assistência básica de saúde: menos doença, mais vida. In: **Ações Prioritárias na Atenção Básica em Saúde** / Secretaria – Executiva – Brasília: Ministério da Saúde, 2000. Disponível em: < http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/acoes_prio_atencao_basica.pdf >. Acesso: 24/03/2015.

NEVES, Guilherme Santos. **Panacéia: “Deus acanhe a quem te acanha”** / Guilherme Santos Neves – *Revista Jangada Brasil*, novembro 2008 – Ano XI – nº 118. Disponível em: < <http://www.jangadabrasil.com.br/revista/novembro118/> >. Acesso: 24/03/2015.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é medicina popular**. São Paulo: Brasiliense, 1984. (*Coleção Primeiros Passos*)

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS/WHO). **CID-10 Critérios Diagnósticos para Pesquisa**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

OROFINO, Isabel. Mídia, performatividade e poder: estratégias de mobilização das audiências pela tela da TV. / Isabel Orofino, In: MOSTAÇO, Edécio et al. **Sobre Performatividade**. / Edécio Mostaço, Isabel Orofino, Stephan Baumgärtel, Vera Collaço (organizadores). – Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2009. p.219-241.

OTTONI, Paulo. John Langshaw Austin e a Visão Performativa da Linguagem. **DELTA** [online], 2002, vol.18, n.1, São Paulo, p. 117-143. ISSN 0102-4450. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44502002000100005> >. Acesso: 02/04/2015.

_____. **Visão performativa da linguagem**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.

PEDROSA, Cleide Emília Faye. **Interface Linguística e Religião: a Linguagem dos Serviços Religiosos**. (UFS). IX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOLOGIA. *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos*, 22 a 26 de agosto de 2005. Disponível em: < <http://www.filologia.org.br/ixcnlf/5/10.htm> >. Acesso em 15 setembro de 2013.

PEZATTI, Erotilde Goreti. **O funcionalismo em linguística**, vol.3. 5.ed. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.) **Introdução à Linguística**, São Paulo: Cortez, 2011.

PLAZA-PINTO, Joana. **Pragmática**. In: MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.) **Introdução à Linguística**, vol.2, 8.ed. - São Paulo: Cortez, 2012.

_____. **O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala**. *Cad. Pagu* [online]. 2009, n.33, pp. 117-138. ISSN 0104-8333. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332009000200005> >. Acesso: 10/04/2015.

_____. **Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidades.** / Joana Plaza Pinto. *DELTA* [online], vol. 23, n.1, 2007. São Paulo, p. 1-26. ISSN 0102-4450. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-44502007000100001> >. Acesso: 07/04/2015.

_____. **Performatividade radical: ato de fala ou ato de corpo?** / Joana Plaza Pinto. Universidade Federal Fluminense, *Revista Gênero*, v.3, nº 1, 2.sem. 2002, Niterói, p.101-110. Disponível em: < <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/260/180> >. Acesso: 02/07/2015.

QUINTANA, Alberto M. **A Ciência da benzedura: mau olhar, simpatias e uma pitada de Psicanálise.** São Paulo: EDUSC, 1999.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **A nova pragmática: fases e feições de um fazer** / Kanavillil Rajagopalan. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

_____. **Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e questão ética** / Kanavillil Rajagopalan. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

_____. O conceito de identidade em linguística: é chegada a hora para uma reconsideração radical? In: SIGNORINI, Inês (org.). **Língua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado.** Campinas: FAPESP, FAEP/Unicamp: Mercado de Letras, 1998.

_____. O Austin do qual a linguística não tomou conhecimento e a linguística com a qual Austin sonhou. **Cadernos de Estudos Linguísticos**, v.30 (1996). Unicamp, Campinas, pp.105-115, jan./jun. 1996. Disponível em: < <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/view/1691> >. Acesso: 04/04/2015.

REESINK, Mísia Lins. "Rogai por nós": a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano / Mísia Lins Reesink. **Religião & Sociedade**, vol.29, nº 2, Rio de Janeiro, 2009, p.29-57. ISSN 0100-8587. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872009000200003> >. Acesso: 0/04/2015.

_____. Para uma antropologia do milagre: Nossa Senhora, seus devotos e o regime do milagre / Mísia Lins Reesink. **Caderno CRH**, Salvador, v. 18, n. 44, p.267-280, Universidade Federal da Bahia, maio/agosto, 2005. Disponível em: < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632167010> >. Acesso: 11/04/2015.

RODRIGUES, Carla. Justiça, direito e emancipação. **Rev. Estud. Fem.** [online], 2007, vol.15, n.2, p. 491-493. ISSN 0104-026X. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2007000200017> >. Acesso: 05/04/2015.

_____. Butler e a desconstrução do gênero. **Rev. Estud. Fem.** [online], 2005, vol.13, n.1, pp. 179-183. ISSN 0104-026X. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2005000100012> >. Acesso: 11/04/2015.

SANTANA, Milena Lopes & CARMAGNANI, Maria Isabel. Programa saúde da família no Brasil: um enfoque sobre os pressupostos básicos, operacionalização e vantagens. **Revista Saúde e Sociedade** 10 (1), p.33-53, 2001. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/sausoc/article/viewFile/7054/8523> >. Acesso: 24/03/2015.

SANTOS, Francimário Vito dos. **O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta/RN**, 2007.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFRN. Disponível em: < <http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/handle/123456789/12291> >. Acesso em: 17/09/2013.

SAPIR, Edward. **Linguística como Ciência: ensaios**. - 2. ed. tradução de J. Mattoso Câmara Jr. - Rio de Janeiro: Livraria Acadêmica, 1969.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral** / Ferdinand de Saussure; organizado por Charles Bally, Albert Sechhaye; com a colaboração de Albert Riedlinger; prefácio da edição brasileira Isaac Nicolau Salum; tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. - 27.ed. - São Paulo: Cultrix, [1916]2006. Disponível em: < http://monoskop.org/images/1/1f/Saussure_Ferdinand_de_Curso_de_linguistica_geral_27_ed.pdf >. Acesso: 18/03/2015.

SEARLE, John R. **Expressão e significado: estudos da teoria dos atos da fala** / John R. Searle; trad. Ana Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Mente, linguagem e sociedade: filosofia no mundo real** / John Rogers Searle; tradução de F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. **Os actos de fala**. Trad. Carlos Vogt. Coimbra: Almedina, [1969]1987.

SETTON, Maria da Graça Jacintho. A teoria do *habitus* em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação** (Impresso), São Paulo, v. 20, número maio/ago, p. 60-70, 2002. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n20/n20a05.pdf> >. Acesso: 04/04/2015.

SOUZA, Rodrigo Augusto; HINTZE, Ana Cristina Jaeger. Pragmatismo e linguística: interfaces e intersecções / Rodrigo Augusto de Souza e Ana Cristina Jaeger Hintze. Universidade Católica de São Paulo, *Cognitio - Estudos Revista Eletrônica de Filosofia*, Vol. 7, n. 2, julho-dezembro, 2010, p.108-120. Disponível em: < <file:///C:/Users/JOSIVALDO/Downloads/3338-10361-1-PB.pdf> >. Acesso: 23/03/2015.

SILVA, Sélcio de Souza. Renovação carismática católica: campo de convergência entre fé (milagres) e razão (medicina formal) na atualidade. **Revista Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 21, n. 2 2011, p. 189-207, abr./jun. 2011. Disponível em: < <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/1882> >. Acesso: 10/04/2015.

SILVA, Valdélcio Santos. **Rio das Rãs e Mangal: feitiçaria e poder em territórios quilombolas do Médio São Francisco**. (Tese) Doutorado, 2010. Orientador: Prof. Dr. Jocélio Teles dos Santos – Programa Multidisciplinar em estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia – UFBA.

STRASSER, Georgina. **La eficacia terapéutica desde el punto de vista de los sujetos en un contexto de pluralismo médico. El papel de la fe más allá de la cura religiosa**. *Scripta Ethnologica*, vol. XXXVI, 2014, p. 78-106 - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Buenos Aires, Argentina. Disponible en: < <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14832692003> >. Acesso: 01/01/2015.

TAVARES, Roseanne Rocha. **A negociação da imagem na pragmática: por uma visão sociointeracionista da linguagem** / Roseanne Rocha Tavors. Maceió: EDUFAL. 2007.

_____. **A negociação da imagem em sala de aula de língua estrangeira.** Tese (Doutorado), programa de pós-graduação em Letras e Linguística da UFPE. 2001.

TEIXEIRA, Letícia Adriana Pires. **A polidez na conversa de pessoas esquizofrênicas** [manuscrito]: cognição, figuratividade, estratégias e faces / Letícia Adriana Pires Teixeira; orientador profa. Dra. Ana Cristina Pelosi Silva de Macedo. Tese (Doutorado em Linguística), 2011 – Universidade Federal do Ceará.

TEIXEIRA, Lovania Roehrig; MOTA, Mailce Borges. **Edward Sapir e Mattoso Câmara Jr.: Intersecções.** *Work. pap. linguíst.*, 12(2): 15-34, Florianópolis, jul. dez., 2011, UFSC. DOI:10.5007/1984-8420.2011v12n2p15. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/workingpapers/article/viewFile/1984-8420.2011v12n2p15/21356> >. Acesso: 28/03/2015.

TESMER, Rodrigo Moulian. **Mediaciones rituales y cambio social: desde el ngillatun al culto pentecostal** / Rodrigo Moulian Tesmer; director Dr Antonio Muñoz Carrión. *Tesis Doctoral*. Universidad Complutense de Madrid - Sociología, Comunicación y Cultura, Madrid, 2008. ISBN: 978-84-692-1026-0. Disponível em: < <http://eprints.ucm.es/8580/2/T30785.pdf> >. Acesso: 24/03/2015.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa.** 3.ed. - Petrópolis: Vozes, 2009.

VAZ, Nelson M. **O languagear é o modo de vida que nos tornou humanos.** *Cienc. Cult.* [online], 2008, vol.60, n.spe1, p. 62-67. ISSN 2317-6660. 2008.

VIGOTSKY, Lev S. **Pensamento e Linguagem.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZUCHIWSCHI, José. Longe de ti apagar nossas lembranças: as palavras e as preces no luto judaico. **Religião & Sociedade** [online], 2010, vol.30, n.1, Rio de Janeiro, p. 165-187. ISSN 0100-8587. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872010000100009> >. Acesso: 06/04/2015.

WAAL, Frans de. **Gestos de macacos ‘revelam origens da linguagem humana’.** *BBC Brasil.com*, 01/05/2007. Disponível em: < http://www.bbc.co.uk/portuguese/reporterbbc/story/2007/05/070501_macacogenteebc.shtml >. Acesso: 01/04/2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas** / Ludwig Wittgenstein; tradutor José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.